Los horizontes de Heidegger

Un recorrido por su vida y obra

Helmuth Vetter

Traducción de Ricardo Horneffer

FILOSOFÍA

Los horizontes de Heidegger

Sección de Obras de Filosofía

Helmuth Vetter

Los horizontes de Heidegger

Un recorrido por su vida y obra

Traducción de
Ricardo Horneffer

Revisión técnica de
Axel Rivera Osorio

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en alemán, 2014
Primera edición en español, 2024

[Primera edición en libro electrónico, 2025]

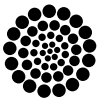
Vetter, Helmuth
Los horizontes de Heidegger. Un recorrido por su vida y obra / Helmuth Vetter ; trad. y pról. de Ricardo Horneffer ; rev. técnica de Axel Rivera Osorio. — México : FCE, Conahcyt, 2024
680 p. ; 23 × 17 cm — (Colec. Filosofía)
Título original: Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leden und Werk
ISBN 978-607-16-8709-8

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Crítica e interpretación 2. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Vida y obra 3. Heidegger, Martin, 1889-1976 – Biografía 4. Filósofos alemanes – Biografía 5. Filosofía alemana – Siglo XX I. Hornefffer, Ricardo, trad. II. Rivera Osorio, Axel, rev. técnica III. Ser. IV. t.

LC B3279.H49 V45 Dewey 921.3 H757 V173h

Distribución mundial en español

Esta publicación forma parte del proyecto "Plataformas de difusión científica: narrativas transmedia para México" del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, apoyado por el Conahcyt en el año 2024.



CONAHCYT
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS

© 2014, Felix Meiner Verlag, Hamburgo
Título original: *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*

D. R. © 2024, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14110 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: 55-5227-4672

Diseño de portada: Neri Ugalde Guzmán

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-16-8709-8 (FCE, electrónico-pdf)
ISBN [pendiente] (FCE, electrónico-pdf)
ISBN [pendiente] (Conahcyt, electrónico-pdf)

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Sumario

Prólogo del traductor 11
Advertencia preliminar 17

Primera Parte
Sinopsis

Introducción 23
A. Ser 34
B. Mundo y ser 44
C. Dasein y ser 66
D. El giro hacia el ser 112
E. Ser y nada 141
F. Acontecimiento y ser 158
G. Construir junto al ser 181
H. La casa del ser 196
Apéndices 208

Segunda Parte
Conceptos fundamentales

Entradas de la A a la Z 227

Tercera Parte
DATOS

A. Lo biográfico 461
B. Escritos de Heidegger 506
C. Personas del entorno cercano a Heidegger 562

Cuarta Parte
APÉNDICES

A. Bibliografía 581
B. Índice de materias de la Primera Parte 661

Índice general 673

Uxori Ioannae

Prólogo del traductor

El título original del libro de Helmuth Vetter es *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Una posible traducción sería *Esbozo Heidegger. Un manual de su vida y obra*. Considero, sin embargo, que tal título no reflejaría lo que esta obra ofrece. El sustantivo *Grundriss* puede ser traducido, al menos, de dos modos. El primero es el que ya señalé: *esbozo*. Al lector podría parecerle que tiene frente a sí un libro en el que simplemente se *bosquejan* algunas ideas de este filósofo alemán. Sin embargo, las cuatro partes que componen esta obra —las líneas principales del pensamiento heideggeriano, los conceptos fundamentales que utiliza a lo largo de su filosofía, datos sobre su vida y obra, y una extensa bibliografía de y sobre el pensador de la Selva Negra—, muestran lo contrario.

Suele decirse que el hilo conductor del pensar heideggeriano es el ser, y así parece confirmarlo la primera parte de este libro. Sin embargo, y a diferencia de muchos autores que pretenden mostrar el ser de manera unívoca, Heidegger pareciera confirmar lo dicho por Aristóteles: «el ser se dice de muchas maneras». En su pensar temprano se preocupó por la co-pertenencia entre Dasein, ser y mundo. Posteriormente, y sin negar el camino recorrido, emprendió el giro hacia el ser, lo que le llevó a plantear las *relaciones* entre «ser y nada» y «acontecimiento y ser». Después abrió un nuevo sendero que le permitió «construir junto al ser» «la casa del ser». Finalmente —y sin pretender agotar todas las vías recorridas por este filósofo— relacionó el pensar con el poetizar. Heidegger reflejó claramente estas *tentativas* al integrar la publicación de su obra completa *(Gesamtausgabe)* —que en lo sucesivo aparecerá con las siglas *GA*— en la idea de «caminos, no obras». Su objetivo fue abrir horizontes, no ofrecer productos acabados, completos.

La segunda parte de *Los horizontes de Heidegger* está compuesta por la presentación de 245 conceptos *fundamentales,* que permitirán al lector tener una noción más precisa de aquellos términos sin los cuales resulta prácticamente imposible comprender la obra de Heidegger. Es bien sabido que el «mago de Messkirch» —como le apodaban sus alumnos— reinterpretó muchas expresiones griegas, latinas y alemanas, lo que escandalizó no sólo a filósofos, sino a más de un filólogo ortodoxo. Ejemplo claro

de lo anterior es el concepto griego de *alétheia* (ἀλήθεια), que suele traducirse por «verdad», entendida ésta como «adecuación». Si bien Heidegger aceptaba esta posible traducción —al grado de señalar que el mundo cotidiano se comprende y vive, se con-forma con base en esta idea *derivada*—, se empeñó en mostrar, desde distintos ángulos, que el significado *original* era más bien el de *Unverborgenheit* (estado de no oculto).

En los *conceptos fundamentales* se ofrece, además, la referencia a los pasajes de las obras más importantes en las que Heidegger los emplea y su relación con otros autores.

La tercera parte del libro está compuesta por tres apartados. En el primero se alude a las fechas más importantes de la vida y obra de Heidegger. Además, Vetter se detiene a analizar una situación que, por diversos motivos, ha cobrado en los últimos tiempos gran relevancia: la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo y con el judaísmo. Me parece importante aclarar que el autor del *Grundriss* no pudo incluir en su descripción el contenido de los *Cuadernos negros (Schwarze Hefte),* que son una serie de apuntes que escribió Heidegger entre 1931 y 1938, y que hacen referencia, a veces de manera clara, a veces de manera velada, al movimiento nacionalsocialista, su adherencia a éste —incluido su rectorado en la Universidad de Friburgo en 1933— y, por tanto, su postura ante el judaísmo, pues fueron publicados posteriormente. En el segundo se ofrece un resumen de los volúmenes publicados de la *GA* (80 a la fecha en la que aparece el *Grundriss:* 2014) y de algunos textos que no aparecen en ella. El tercero tiene una importancia particular. Da cuenta de los múltiples y diversos vínculos y amistades que estableció y trabó Heidegger a lo largo de su vida. Su horizonte de relaciones era por demás amplio y variado. Ello explica, al menos en parte, la gran influencia que tuvo su pensamiento, tanto en distintos ámbitos de la cultura, como en intelectuales de todo el mundo.

En la cuarta parte, *Apéndices,* se consigna la bibliografía, tanto *de* como *sobre* Heidegger, así como las obras de otros autores citados en el libro, con su correspondiente edición en castellano —si la hay— utilizada para esta traducción. En ella agregué, además, una pequeña muestra de la amplísima literatura que se ha publicado sobre Heidegger en lengua hispana.

Al final se ofrece un índice de materias.

Una de las virtudes de este libro es que cada una de las cuatro partes es, en sí misma, una unidad, es decir, puede ser leída y consultada de manera independiente. Claro está que se ganará en claridad y profundidad con la lectura completa.

Señalé al principio de este prólogo que el concepto *Grundriss* puede ser traducido, al menos, de dos modos. Me gustaría referirme, en lo que sigue, a la segunda posibilidad. *Grund-riss* es, como muchos otros en lengua alemana, un sustantivo compuesto: *Grund* y *Riss.* De hecho, Heidegger utiliza ambos términos a lo largo de su obra. *Grund* se ha traducido como *fundamento,* y si bien *Riss* tiene distintas acepciones en el propio Heidegger, me interesa destacar una: *fisura.* Así, podría traducirse *Grundriss* como *fisura del fundamento.*

Considero que es precisamente esto lo que hace Heidegger: *fisurar el fundamento de la onto-teo-logía.* ¿Para qué, con qué objetivo? Para abrir nuevos *horizontes* de comprensión. La «destrucción de la historia de la ontología» consiste en radicalizar el acto de preguntar, no para obtener una respuesta definitiva, sino para intentar —como solía decir Heidegger— *decir lo no dicho,* es decir, entre-sacar los presupuestos en los que se fundó toda una tradición metafísica que se empeñó en encontrar y nombrar aquello que permite, que posibilita, que sustenta la mostración de lo ente —llámese origen, principio, sustancia, dios, espíritu, razón y un largo etcétera— para, literalmente, *fisurar* esta «imposición histórica» y declarar lo *Abgrund,* lo sin fondo. Para Heidegger no hay algo permanente, eterno, determinante, que esté a la base de todo lo que es, sino algo *a-bismal (ab-gründig)* que aclara *(lichten),* que acontece *(Ereignet),* que agradece *(danken),* que apertura *(Offenheit)* para dar cobijo *(Bergung),* entendido éste como un don *(Gabe)* ligero *(leicht),* como un llamado *(Ruf)* rememorante *(andenkend)* que se brinda mediante señas *(Winke),* señales *(Zeichen)* y silencio *(Schweigen),* que sólo indican un camino *posible (möglich).* Se trata, pues, de abrir *horizontes,* término que decidí utilizar en el título de esta traducción. Cabe resaltar que el propio Heidegger utiliza de manera recurrente «horizonte», como se puede apreciar en la entrada respectiva de los *conceptos fundamentales.*

Los diversos caminos que recorrió Heidegger le permitieron influir en una muy rica gama de quehaceres: filosofía, teología, historia, filología, artes plásticas, poesía, literatura, música, lingüística, antropología, pedagogía, psicoterapia, psiquiatría, política, arquitectura, física, matemática, medicina y la concepción de la técnica. Lo anterior me permite señalar que *Horizontes* no está dirigido sólo a filósofos o especialistas en este pensador, sino a un público mucho más amplio. Sería muy difícil entender gran parte de un siglo tan complejo como el XX sin acercarse a un personaje tan polivalente como Heidegger que, sin duda, contribuyó a darle *forma.*

Una de las mayores dificultades a las que se enfrentó *Horizontes* fue elegir las traducciones existentes, tanto de las obras de Heidegger como de los interlocutores presentes en la obra. Por lo que respecta a las traducciones de Heidegger, elegí aquellas que me parecieron más pertinentes, más *apegadas* a su pensar. En cuanto a las traducciones de sus interlocutores, opté por aquellas que, por un lado, me parecieron más cuidadas y, por otro, cuyas ediciones en español fueran lo más accesibles posibles.

Por otra parte, muchos pasajes heideggerianos de *Horizontes* no han sido traducidos al castellano. Procuré apegarme a la terminología existente. Cuando ello no fue factible, intenté ser lo más fiel posible al *espíritu* de lo dicho. No obstante, quisiera llamar la atención sobre un término heideggeriano, *Seyn,* que utiliza el autor en varias de sus obras. Ha sido traducido por *ser, Ser,* incluso *eseyer.* Por mi parte, decidí verterlo al castellano por *seer.* Con esta traducción quise dar crédito a las siguientes referencias.

En el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* de Corominas sólo se halla la forma antigua del verbo *ser* procedente del catalán, es decir, el verbo *seyer.*[1] Sin embargo, hay otras investigaciones filológicas que indican la forma antigua *seer* del verbo actual *ser.* Las siguientes citas dan cuenta de ello:

La primera procede de la investigación de comienzos del siglo XX elaborada por un filólogo alemán nacido en Moscú y muerto en Santiago de Chile:

> En el verbo *ser* se han reunido *esse* y *sedere.* En español antiguo ambos verbos, cuyo significado es «ser» y «encontrarse en un lugar», o tienen formas conjuntas, o separadas. Las mismas se hallan conjuntas en el presente subjuntivo, imperativo, gerundio, infinitivo, futuro y participio: *sea, sey, seyendo, seer, seré, seído.* Se encuentran separadas en presente indicativo, imperfecto, pretérito y en las respectivas formas derivadas: *so* y *seo, era* y *seía, fúy* y *sove.*[2]

La segunda muestra variaciones de la conjugación del verbo antiguo *seer* halladas en el *Cantar de Mio Cid* (resaltadas en cursivas a continuación):

Las armas avién presas e *sedién* sobre los caballos	v. 1001
Sobrél *sedie* el que en buen ora nasco	v. 1053
Venid acá *seer* conmigo, Campeador	v. 3114, b
Seed en vuestro escaño commo rey e señor	v. 3118[3]

La tercera cita procede del *Fuero de Teruel* concedido por Alfonso II en 1177: «Encara, todos los andadores deuen seer en la corth delant el iúdez e de los alcaldes el día de uernies sienpre apareiados e prestlos estar».[4]

La cuarta es el extracto del poema *Vida de Santo Domingo,* compuesto por Gonzalo de Berceo (1198-1264):

> Faziénse d'esti dicho todos maravillados,
> ¿ónde podrién seer tan fieros ospedados?
> El rey e la reína eran muy a[l]ongados,
> non podrién en sex días allá seer u[v]iados.
> Entendién lo del bispo que bien podrié estar,
> ca era en la tierra e cerca del logar;
> mas era lo del rey más de maravillar,
> que era a[l]ongado…[5]

[1] *Cf.* t. 5, *ri*-x, Gredos, Madrid, 1983, p. 213.

[2] Friedrich Hanssen, *Spanische Grammatik,* Niemeyer, Halle, 1910, p. 76

[3] *Cantar de Mio Cid,* citado en José María Saussol, *Ser y estar. Orígenes de sus funciones en el «Cantar de Mio Cid»,* Universidad de Sevilla, Sevilla, 1978, p. 62.

[4] Citado en Birte Stengaard, *Vida y muerte de un campo semántico. Un estudio de la evolución semántica de los verbos latinos* stare, sedere *e* iacere *del latín al romance del s. XIII,* Niemeyer, Tubinga, 1991, p. 223.

[5] Estrofas 506a-7d. Citado en *ibid.,* p. 207.

La quinta y última cita es originaria de un documento del año 1280 aproximadamente: «E assi deue seer guardado el deudo de sagne […] que cada uno dellos deue estar por la honra & por el proueyto & por el estado del otro… » (*Documentos diplomáticos aragoneses,* núm. 185).[6]

Cabe señalar que en castellano actual se conserva la forma antigua *seer* en la palabra *poseer* que viene, precisamente, de *potis* (capaz) y *sedere.*

Fue interesante descubrir que ya en otra ocasión se ha hecho uso de tal traducción. Menciono a continuación al menos dos referencias a tal uso.

Por una parte, en lengua hispana se cuenta con tal empleo en la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía,* en donde se ofrece una traducción de un aforismo de *Aus der Erfahrung des Denkens* de Heidegger.[7] Asimismo, en un artículo en portugués de Valdemar Habitzreuter titulado «O ser em Heidegger: Mística?» («El ser en Heidegger: ¿mística?»), Habitzreuter hace la siguiente indicación en nota a pie de página: Heidegger, en su segunda fase filosófica, substituye el término *sein* por *seyn* para dejar patente la diferencia del primer Heidegger en *Sein und Zeit,* significando, con este término, la verdad o revelación del ser. Utilizo en portugués el término *seer* en uno u otro pasaje para corresponder al término *seyn,* de acuerdo con Hebeche en *La tierra del nunca* (2009)».[8] Así, pues, además de dar a conocer la justificación del uso del término *seer,* hago expresa que esta intuición fue, por lo visto, compartida por otros académicos de lengua hispana y portuguesa.

Traducir una obra de esta magnitud y profundidad no es una tarea que se pueda acometer en solitario. Sin el apoyo y el entusiasmo de mis colegas y amigos, los doctores Luis Fernando Mendoza Martínez y Aldo Guarneros Monterrubio, esta bella empresa no se hubiera podido llevar a cabo. Agradezco a Jalí Pérez Victoria, Emiliano Quintana y Emiliano Cassigoli, estudiosos de la obra heideggeriana, su compromiso y dedicación. El maestro Mario Escalante Villegas se unió al grupo en la última etapa y brindó una ayuda inestimable.

Por último, quiero reconocer el compromiso del Fondo de Cultura Económica con la filosofía en general y con el pensamiento heideggeriano en particular. Desde la primera edición de *El ser y el tiempo,* de 1951, ha publicado numerosas traducciones de este autor, así como libros sobre su obra. Espero que *Horizontes,* que ahora ve la luz, contribuya a que se amplíe el horizonte de los lectores interesados en este autor.

Ricardo Horneffer
Ciudad de México, febrero de 2023

[6] Citado en *ibid.,* p. 224.

[7] Edgardo Albizu, «Estética de la literatura y del teatro», en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía,* t. 25, Madrid, Trotta, 2013, p. 177.

[8] Valdemar Habitzreuter, «O ser em Heidegger: Mística?» en *Revista Húmus,* vol. I, núm. 1, enero-abril, 2011, p. 93. La traducción es mía.

Advertencia preliminar

> Investigamos los *caminos* que otro RECORRIÓ al crear su obra para ponernos nosotros mismos en camino a través de su familiaridad. Este tipo de contemplación nos ha de prevenir de interpretar la obra como algo rígido, inalterablemente fijo. A través de estos ejercicios vamos a poder evitar aproximarnos furtivamente a una obra para recoger a toda prisa lo más próximo y salir corriendo.
>
> PAUL KLEE

Los Horizontes de Heidegger (HH) se entiende como una ayuda orientadora. A su obra completa *(GA)** Heidegger le antepuso el lema «caminos, no obras». Esto apunta a un flujo de pensamientos más que a una obra acabada, lo que sin duda, y en vista de la decisión y firmeza de algunas formulaciones, puede pasarse por alto. El propio Heidegger se queja en alguna ocasión de que en un libro sobre él haya desaparecido el «de camino», y agrega: «no debe surgir una escolástica-heideggeriana» (*H/M* 48).[1]

Los Horizontes de Heidegger tiene cuatro partes principales: introducción, conceptos fundamentales, datos e índices.

***HH* I (Sinopsis)** intenta ofrecer una visión de conjunto de los principales temas heideggerianos. Simplemente el enorme volumen de los documentos con los que se cuenta hasta ahora exige limitarse a lo imprescindible. Para ello habría que tomar en cuenta la difícil y peculiar terminología del autor que, sin imitarla, ha de corresponder a pesar de todo con lo dicho.

***HH* II (Conceptos fundamentales)** es un léxico con 245 entradas. Contiene tanto conceptos acuñados por el propio Heidegger («estructura de emplazamiento» [*Ge-stell*]), como algunos términos de la tradición filosófica que eran de especial significado para él («metafísica»). A la mayoría de las entradas se les añaden indicaciones de bibliografía secundaria.

***HH* III (Datos)** comprende tres apartados: A. Información biobibliográfica sobre la vida, enseñanza y obras de Heidegger; B. Breves resúmenes sobre el contenido de los volúmenes de la *GA* que han sido publicados hasta el momento, así como de algunos textos que no se han publicado en esa edición; C. Biografías resumidas de las personas del entorno más cercano a Heidegger.

***HH* IV (Apéndices)** comprende dos apartados: A. El índice de todas las abreviaturas y símbolos utilizados en *HH,* una bibliografía general y especializada, una lista de

* Decidí conservar las siglas *GA (Gesamtausgabe)* en alemán, que corresponden a la edición de las obras completas de Heidegger, puesto que así se conoce generalmente a ésta [N. del T.].

[1] Sobre la citación ↑ *HH* IV.

los escritos de Heidegger, sus fuentes, bibliografía secundaria y de otro tipo; B. El índice de materias de *HH* I.

El texto respeta la nueva ortografía, a excepción de las citas. La traducción de otros idiomas es del autor de *Los Horizontes de Heidegger,* a menos que se nombre a otro traductor.

Todas las formulaciones *masculini generis* son también válidas para ambos sexos, incluso si se incluye el *genus femininum.* Más indicaciones acerca de la configuración del texto se encontrarán en cada una de las partes.

Agradezco a mi editor, Manfred Meiner, quien me confió la redacción de este manual, y a la editorial Meiner, especialmente a Horst D. Brandt, mi primer lector, por su esfuerzo y su prudente y paciente acompañamiento en este proyecto, así como a Jens-Sören Mann, por su esmerada y valiosa producción del libro.

Gratiam habeo et gratias lego: a Otto Pöggeler, decano de la investigación sobre Heidegger, y a Severin A. Müller, acompañante *in itinerario mentis;* a quienes considero que me ensañaron sobre Heidegger y más allá de él, principalmente a Damir Barbarić, Danilo Basta, Wilhelm Dupré, Ferdinand Fellmann, Hans Rainer Sepp, así como a todos los que se han mantenido constantes en la *struggle for life* y, pese a todo, permanecieron imperturbables, como Matthias Flatscher, Alfred Dunshirn y Gerhard Thonhauser; y, no por último, a Bernhard Waldenfels, *quaerentem, respondentem.* Alexandra Matz y Gerhard Titze me apoyaron siempre, competente y amablemente, para obtener la bibliografía: también a ellos les agradezco su colaboración.

El libro está dedicado a mi mujer.

Helmuth Vetter
Viena, enero de 2014

Primera Parte

Sinopsis

Los Horizontes de Heidegger (*HH*) comienza con una sinopsis.[1] Sin embargo, el simple hecho de que la obra de Heidegger abarque 67 años (su primera publicación apareció en 1909 y la última el año de su muerte, 1976) sólo hace posible semejante propósito haciendo a un lado numerosas preguntas y temas.

HH I está subdividido en capítulos (A a H) y parágrafos, generalmente en orden cronológico, aunque por razones prácticas no se observe de manera reiterada.

Los volúmenes de la obra completa (*GA,* por sus siglas en alemán) se citan por volumen y número de página o parágrafo, respectivamente. Todas las *Publicaciones individuales* de Heidegger se citan según *HH* IV, A § 3 b. Dentro de un capítulo (a, b, c; i, ii, iii) y tratándose del mismo volumen citado de forma sucesiva, sólo se indica el número de página. Páginas o parágrafos sucesivos se separan por medio de una coma.

Las citas de Heidegger generalmente se documentan en el texto principal, mientras que las de la bibliografía secundaria en las notas a pie, de manera abreviada en *HH* I (sólo autor y año) e íntegra en *HH* IV, A § 4.

Las personas que de uno u otro modo fueron cercanas a Heidegger se localizan en *HH* III, C, con una breve biografía. De los filósofos y científicos que tuvieron una particular importancia para Heidegger se ofrecen referencias biobibliográficas en las notas a pie.[2] Referencias de las personas del círculo cercano a Heidegger se encuentran en *HH* III, C.

Por último, algunas particularidades *tipográficas:* todos los títulos, también de los artículos y cursos, se escriben en cursivas, del mismo modo que las siglas.* A la remi-

[1] Verbo συνοραῖν: «ver al mismo tiempo o de manera conjunta, abarcar con la vista» (Gemoll 1965).

[2] A excepción, desde luego, de los filósofos notables cuyo conocimiento se puede presuponer. *Cf.* Volpi 1999 / 1-2 [Franco Volpi, *Enciclopedia de obras de filosofía,* vol. 3, Raúl Gabás (trad.), Herder, Barcelona, 2011]; Bedorf / Gelhard 2013.

* En el original el autor señala que las siglas se escriben en «formato estándar»; sin embargo, dado que las siglas se refieren no sólo a títulos de obras sino también a títulos en alemán, en esta traducción están puestas en cursivas [N. del T.].

sión a otros parágrafos se le antepone una flecha ↑. Añadidos o agregados del autor de este trabajo se escriben en cursivas, al interior de las citas con un subrayado.* Las citas de Heidegger, así como pasajes especialmente significativos de otros autores, se insertan en el texto principal con letras pequeñas.

* En el original el autor decide hacer esta indicación con un cambio de tipografía, pero en esta traducción se presentan tales cambios con un subrayado para que al lector le resulte más fácil identificarlos [N. del T.].

Introducción

§ 1 «Caminos, no obras»

«Aparece una cordillera.» Con este título, en 1975 la revista *Der Spiegel* anuncia la edición de la *GA* de Martin Heidegger en la editorial Vittorio Klostermann.[1] El autor, de 85 años en aquel entonces, calcula el total de volúmenes «máximo en 50»; en la editorial se habla de 70. No obstante, lo cierto es que apenas cuatro decenios después las expectativas se han visto rebasadas por mucho: la *GA* abarca hasta la fecha 80 volúmenes con 27 406 páginas;[2] a ello hay que agregar numerosas publicaciones individuales que no han sido incorporadas a la *GA* y un creciente número de volúmenes de cartas.

Si en el camino del pensar[3] de Heidegger es inevitable limitarse a lo imprescindible en vista de la vastedad de los textos[4] que se tienen a la vista, esto vale todavía más para la selección de la bibliografía secundaria. A pesar de todo esfuerzo y ponderación, resulta claro que toda descripción referida es ya una especie de interpretación, permeada por la decisión de incluir ciertos textos y omitir otros.

[1] *Der Spiegel,* núm. 27, 1974.

[2] Hasta mayo de 2013; están planeados 102 volúmenes. Acerca de las reacciones de la obra completa al medio tiempo, es decir, después de 40 volúmenes: Herrmann 1994b. Sobre la política editorial: «Incluso el formato de impresión de sus textos en la obra completa refleja la toma de distancia de Heidegger respecto a todo convencionalismo: la singular tipografía "Walbaum-Antiqua", en la que de manera significativa se publicó también el "Legado Hölderlin" por parte del filólogo Norbert von Hellingrath, tan admirado por Heidegger, corrobora ópticamente la pretendida singularidad de su pensar. La empresa de producir una obra completa obedece a una política editorial perfectamente calculada. Aspira a garantizar la soberanía de Heidegger sobre su obra, también de manera póstuma, contra los comentarios ajenos de sus textos». (Appelhans 2002, 345.110). *Vid.* Mehring 1992, 143-144 y 149ss.; Mehring 2009. A pesar de las frecuentes críticas a la obra completa, ésta facilita una mirada abarcadora de los escritos de Heidegger, a diferencia de una edición histórico-crítica. Esto se debe, sobre todo, al Dr. Hermann Heidegger, al Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann y al Dr. Hartmut Tietjen.

[3] «El camino del pensar» aparece por primera vez como título de libro con Pöggeler 1994 [1963] [Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger,* 2ª ed., Félix Duque (trad.), Alianza, Madrid, 1993]; *vid.* Peng 1998, Kim 2001, entre otros. «Camino» o «caminos» se encuentran desde Ott^{He} 1959 con mayor frecuencia, *cf.* Gadamer 1986; Beaufret 1987. «De camino»: Denker 2011.

[4] «Textos» o «escritos» se utilizan en *HH* como nombres colectivos para libros, artículos y conferencias, cursos y notas de Heidegger.

a) El asunto del pensar

i. De camino

Pocos días previos a su muerte, de último momento, Heidegger decidió anteponerle a la *Gesamtausgabe* este *lema conductor:* «Caminos, no obras» (*GA* 1, 437) [*Frühe Schriften = Escritos tempranos*]:*

> La *Gesamtausgabe* ha de señalar hacia distintos caminos: un ir de camino por el campo del preguntar cambiante de la pregunta ambigua por el ser. Así, la *Gesamtausgabe* ha de orientar el acoger la pregunta, el preguntar conjunto y, sobre todo, el preguntar más interrogativo. [...] Se trata del despertar de la discusión de la pregunta por el asunto del pensar (como relación con el ser como presencia; Parménides, Heráclito; νοεῖν, λόγος) y no de la emisión de la opinión del autor ni de la caracterización del punto de vista del escritor, ni de la clasificación en la serie de otros puntos de vista filosóficos comprobables históricamente. Cosas semejantes son de hecho posibles, sobre todo en la era de la información, pero plenamente sin importancia para la preparación del acceso interrogativo al asunto del pensar (*GA* 1, 437-438).

La diferencia entre «caminos» y «obras» es significativa para los escritos de Heidegger: las obras conforman un todo coherente, en los caminos el viajero está siempre «en camino». Esto también corresponde a la «pregunta por el ser», la cual está en el centro del pensar de Heidegger. Si bien él mismo utiliza frecuentemente esta forma

* Sobre las referencias en torno a la obra de Heidegger hechas en *Los Horizontes de Heidegger*, cabe hacer las siguientes indicaciones: *a*) Cuando el autor cita un volumen de la *GA* por primera vez, ofrezco —inmediatamente después, separado por una diagonal— el título completo de la edición en español, seguido entre corchetes de una abreviatura que será utilizada en las siguientes ocasiones en que ese volumen sea referido. *b*) Los volúmenes no traducidos de la *GA* no se acompañan de ninguna abreviatura; sin embargo, la primera vez que un volumen no traducido es referido, indico entre corchetes el título en alemán y ofrezco —inmediatamente después, separado por un signo de igual— una traducción al español. *c*) Dado que algunos volúmenes de la *GA* sólo han sido traducidos por secciones y, por tanto, hay diversos títulos en español que corresponden a un mismo volumen en alemán, la primera vez que una sección de volumen es citada en el *Comprender a Heidegger,* indico el título completo de la edición en español correspondiente a esa sección —junto con su abreviatura entre corchetes—; si, en cambio, se cita una sección no traducida de un volumen de la *GA*, no añado título en español ni de la sección ni del volumen de la *GA*, a menos que el autor lo dé a conocer. Si se desea conocer el título completo de un volumen de la *GA* que ha sido traducido al español sólo por secciones, el lector puede consultar *HH* III, B § 1, en donde se halla una síntesis de todos los volúmenes de la *Gesamtausgabe* publicados hasta antes del 2014. *d*) Por otra parte, cuando dos volúmenes de la *GA* se han editado en un solo tomo en español —así, por ejemplo, el *Nietzsche*—, ofrezco el título en español —y su correspondiente abreviatura— únicamente la primera vez que cualquiera de los dos volúmenes es citado. *e*) Finalmente, en *Los Horizontes de Heidegger* se citan notas a pie y notas al margen, así como anexos, apéndices o epílogos de algún volumen de la *GA* que cuenta con traducción al español, pero cuya edición no incluye tales notas, epílogos y demás; en tales casos, la referencia no es acompañada de ningún título ni abreviatura en español, puesto que la cita no puede ser consultada. Para mayor orientación acerca de las abreviaturas en español de la *GA*, véase la tabla de equivalencias empleadas en esta traducción [N. del T.].

abreviada, no se puede partir de una pregunta que evite todas las modificaciones. Pues entonces se corre el peligro de una sustantivación, en la que el carácter de acontecimiento de la pregunta queda desatendido.[5] Desde el principio, el camino de Heidegger tampoco es unívoco; hay distintos caminos, que pueden conducir a rodeos o extravíos. Esto pertenece a la «construcción prodigiosa de un camino» (*GA* 12, 105 / *De camino al habla* [*DCH*], p. 101).* «El camino del pensamiento no se extiende de allá para acá o de aquí para allá, a la manera de una carretera por la que circula el tráfico, ni en general está dado en sí dentro de algún lugar. Lo que hace el camino es solamente el ir, en nuestro caso el preguntar pensante. Nuestra ida hace que el camino surja» (*GA* 8:2, 174 / *¿Qué significa pensar?* [*¿QSP?*], Segunda parte, p. 220).

El título de la primera obra magna, *El ser y el tiempo,* anuncia el problema: ¿qué sentido del *ser* guía la tradición? ¿Qué comprensión del *tiempo* se halla detrás? ¿Cómo se ha de entender la *y,* que unifica «ser» y «tiempo»?

Desde la ἰδέα platónica y la οὐσία aristotélica, la tradición sigue un sentido asumido del *ser* sin cuestionarlo. El *tiempo* se define en atención a su mensurabilidad (↑ *HH* I, § 7 b). La relación entre ser *y* tiempo resulta de que el «ser», desde los antiguos griegos, se emplea en la modalidad temporal de la presencia, idea que se inculca a la metafísica posterior (↑ *HH* I, § 6). A pesar de posteriores y fundamentales modificaciones, básicamente la tradición no pone en cuestión esta premisa.

ii. Metafísica y onto-teo-logía

Para Heidegger, la metafísica comienza con Platón y culmina con Nietzsche. Ahora bien, desde Aristóteles se oculta en ella un destino desconocido para ella misma, su *estado onto-teo-lógico.* El fundamento de lo anterior se encuentra en los libros cuarto y sexto de la *Metafísica.* El libro cuarto comienza con la tesis: «Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν καὶ τὰ τοῦτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. »[6] «Hay una cierta ciencia que investiga al ente en tanto ente y aquello que le pertenece como tal» (*GA* 26, 12 / *Principios metafísicos de la lógica* [*PML*], p. 20). En la modernidad, esta ciencia, bajo el nombre de «*ontología*», se convierte en *metaphysica generalis.*[7] Ella es uno de los temas

[5] En este sentido señala D. Barbarić que sería «un extravío definir la totalidad de la obra de Heidegger llanamente como "la pregunta por el ser"»; con tal sustantivación estaría supuesto «un ser que constantemente permanece igual» y se desconocería que «el ser es el *acontecimiento fundamental*» (Barbarić 2012, 40 en referencia a *GA* 40, 210 / *Introducción a la metafísica* [*IM*], p. 181). Esto es válido también, como destaca Heidegger, para *El ser y el tiempo,* que es «un camino y no un habitáculo, y quien no puede marchar no puede ponerse a descansar en él. Y por cierto *un* camino, no "el" camino, el cual no existe nunca en la filosofía» (*GA* 42, 111 / *Schelling y la libertad humana* [*SyLH*], p. 78).

* A causa del contexto en que el autor añade la cita, ofrezco mi traducción, aunque indico en qué página de la versión en español se puede encontrar la referencia [N. del T.].

[6] Aristóteles, *Metafísica,* Γ 1, 1003 a 21s. «Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo».

[7] *Cf.* Ritter 6, 1190-11-1198 (K. Kremer).

principales de la πρώτη φιλοσοφία (de la *prima philosophia* o filosofía primera, que posteriormente recibió el título de *Metafísica*):[8] la ciencia de *lo que es en tanto tal,* el ὄν ᾗ ὄν.

El libro sexto investiga *lo más valioso* (τὸ τιμιώτατον ὄν) como lo *más universal* (κοινότατον).[9] Esto tiene una significación fundamental: «καθόλου denota para Aristóteles al mismo tiempo: κοινότατον y τιμιώτατον ὄν» (*GA* 11, 63$_{(54)}$ / *Identidad y diferencia* [*IyD*]).* La ciencia de lo *divino* (θεῖον)[10] corresponde a aquel ente en el que sobresale, de la manera más pura, el rasgo esencial del ser: la intemporalidad.

Aristóteles interpreta «ontología» y «teología»[11] a partir del hilo conductor en el que el λόγος se entiende como afirmación: λέγειν τι κατά τινος, «afirmar algo de algo».[12] Acerca de esta unidad «lógica» de lo que es en sí (ὄν ᾗ ὄν) y en total (καθόλου) dice Heidegger en 1957: «Para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía» (*GA* 11, 63 / *IyD,* p. 121).

A la base del λόγος hay una determinada e incuestionada noción de lo que es en cuanto tal (ὄν ᾗ ὄν); deriva del trato cotidiano de cosas de uso (↑ *HH* I, § 6 c). A esto se añade que lo θεῖον es tema de la *Física* aristotélica; el objetivo es demostrar (como en *Metafísica* Λ 8) la divinidad del κόσμος, es decir, del mundo. Este inicio onto-teológico de la metafísica culmina con el hallazgo nietzscheano: «¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!».[13]

El origen del concepto metafísico de Dios motiva a Heidegger a «callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios», y ello «debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teo-logía la unidad *impensada* de la esencia de la metafísica» (*GA* 11, 63 / *IyD,* p. 121).

b) El círculo hermenéutico

Tempranamente Heidegger habla de un «movimiento circular del pensar» (*GA* 1, 217), y más tarde dice acerca del círculo que es «la fiesta del pensar» (*GA* 5, 3 / *Caminos de bosque* [*CB*], p. 12). El llamado *círculo hermenéutico* se diferencia del *circulus vitiosus*

[8] *Cf. GA* 29 / 30 / *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad* [*CFM*], § 8. *Vid.* Haeffner 1981; Winter^{S} 1993.

[9] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica,* E 1, 1026 a 16-23.

* En la traducción al español de *Identidad y diferencia* no están traducidas las notas, razón por la cual no se señala la página correspondiente [N. del T.].

[10] Aristóteles, *Metafísica,* E 1, 1026 a 10-22.

[11] Lo θεῖον de Aristóteles no tiene nada en común con el Dios de la Biblia. Su λόγος τοῦ θεοῦ es para el «teólogo cristiano» (Heidegger) de un carácter fundamentalmente distinto. Heidegger le escribe a K. Löwith en 1921: «A ésta mi facticidad pertenece que yo sea teólogo cristiano» (*H / Löwith,* 29). Sobre la relación del joven Heidegger con la teología, consúltese B. Casper: «1) Los estudios teológicos propios de Heidegger», «2) Las conferencias de Heidegger dirigidas a los teólogos 1915-1917», «3) La relación de Heidegger con preguntas del cristianismo y de la teología 1917-1923» (Casper 1980).

[12] *Vid.* Tugendhat 1958.

[13] Nietzsche, *KSA* 3, 480s. [Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia,* Charo Greco y Ger Groot (trad. y prol.), Akal, Madrid, 2016, núm. 125, p. 161].

de la lógica.[14] No existe ninguna *petitio a principiis,* puesto que el ser al que se dirige el preguntar es en primer lugar *aquello de que se pregunta;* como respuesta se espera el ser en tanto que *aquello que se pregunta.*

El círculo hermenéutico retrocede a la *praxis de la lectura.* El lector trae consigo una primera precomprensión y la enriquece con nuevos detalles conforme avanza la lectura. Si al principio se trata de un «todo» en gran medida indeterminado (por ejemplo, un índice), el conocimiento creciente de las «partes» conduce a un conocimiento más preciso del todo, lo cual redunda nuevamente en provecho del conocimiento de los detalles.[15] Este círculo es inevitable: «Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de modo justo» (*GA* 2, 203 / *El ser y el tiempo* [*SyT*], p. 171).[16]

Con el entrar, Heidegger entiende, desde luego, más que el proceso de la lectura. A él le pertenecen el trabajo de la fenomenología hermenéutica (↑ *HH* I, § 8), la violencia de la interpretación (↑ *HH* I, § 2 a) y la indicación formal (↑ *HH* I, § 5 d). La *interpretación* [*Auslegung*] deriva de la estructura anticipadora inmanente [*Vorstruktur*] al comprender, no para «confirmar simplemente sus anticipaciones, sino que intentará tomar conciencia de ellas para controlarlas y obtener así la recta comprensión desde las cosas mismas».[17] El objetivo es la destrucción de la metafísica (↑ *HH* I, § 6), la repetición del primer comienzo,* instituido en el helenismo temprano (↑ *HH* I, § 17) y la preparación del otro comienzo (↑ *HH* I, § 22). Cada paso presupone todos los ante-

[14] τὸ δὲ κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων δεικύνσθαι. «El demostrar en círculo y recíprocamente consiste en probar, a través de la conclusión y de tomar una de las proposiciones a la inversa en cuanto a la predicación, la restante proposición que se tomó en el otro razonamiento» (Aristóteles, *Analíticos primeros,* B 5, 57 b 18).

[15] En relación con «el círculo de la tarea», *cf.* F. Rodi, *«Erkenntnis des Erkannten». August Boeckhs Grundformel der hermeneutischen Wissenschaften* [*«Conocimiento de lo reconocido». La fórmula fundamental de las ciencias hermenéuticas de August Boeckh*] (Rodi 1990, 70-88).

[16] *Cf.* al respecto la pregunta planteada en el Seminario sobre Heráclito: si es posible salir del círculo hermenéutico. Heidegger responde: «Wittgenstein dice acerca del asunto lo siguiente. La dificultad en la que se encuentra el pensamiento se asemeja a la de un hombre dentro de un cuarto del que quiere salir. Primero lo intenta a través de la ventana, pero ésta le queda muy alta; luego intenta por la chimenea, que le resulta muy angosta. Si se diera simplemente la vuelta vería que la puerta ha estado todo el tiempo abierta. Por lo que toca al círculo hermenéutico, nos estamos moviendo constantemente en él y en él nos hallamos atrapados». (*GA* 15, 33 / *Heráclito* [*Her: 1966-67*], p. 27) [*Seminare = Seminarios*].

[17] Gadamer, *GW* 2, 61 [Hans-Georg Gadamer, «Sobre el círculo de la comprensión», en *Verdad y método,* t. II, Manuel Olasagasti (trad.), Sígueme, Salamanca, 1998, p. 66].

* La palabra *Anfang* y su adjetivación, *anfänglich,* ha sido vertida al castellano habitualmente como comienzo, inicio, y como inicial, respectivamente; de manera verbal, es regular encontrar *anfangen* traducido como comenzar, iniciar. A partir de estas traducciones, resulta innegable que tanto inicio como comienzo son comprendidos, en su uso común, como el punto de partida de un proceso real-cósico, razón por la cual se requieren siempre largas explicaciones para reconducir el significado de las palabras castellanas a lo que Heidegger mienta con *Anfang.* En el transcurso de la traducción de *HH,* he dado con una palabra que se encuentra cercana a la *experiencia* que Heidegger quiere señalar con dicho término: se trata de la palabra *inauguración,* y su derivado, *inaugural,* cuyo significado es el de dar principio a algo de un modo solemne. Vista así, inauguración es una palabra en la que, a diferencia de comienzo y de inicio, ya se deja oír el tomar parte del Dasein humano en aquello que comienza; se trata del acontecimiento *(Ereignis)* inaugural de la pertenencia y correspondencia del proyecto-arrojado del pensar al seer *(Seyn),* acontecimiento en el que se prepara el posible acaecimiento-apropiado de la cuaternidad *(Geviert).* Este acontecimiento, como se señala en *GA* 65 / *AFAE,*

riores; esto es de la mayor importancia para la comprensión de la obra tardía. Sólo que este camino no puede determinarse desde el inicio: «Pero el camino hacia ahí no se deja trazar sistemáticamente como una carretera. El pensar le tributa a uno, casi quiero decir, extrañas construcciones de caminos».

La *pregunta conductora y principal* de la metafísica occidental reza: «¿Qué es lo ente?». Heidegger, en cambio, hace la *pregunta fundamental:* «¿Qué es el ser?».[18]

> Se plantea la pregunta acerca de qué es el ente. A esta tradicional "pregunta capital" de la filosofía occidental la denominamos la pregunta conductora. Pero ella sólo es la penúltima pregunta. La última, y esto quiere decir la primera, reza: ¿qué es el ser mismo? A esta pregunta, que ante todo hay que desarrollar y fundamentar, la denominamos la pregunta fundamental de la filosofía, porque sólo en ella la filosofía interroga el fundamento del ente en cuanto fundamento y, con ello, al mismo tiempo interroga su propio fundamento y se fundamenta (*GA* 6.1, 64 / *Nietzsche* [*Nietz*], p. 71).

El fin de la metafísica, lo divino en el helenismo, la ausencia de dios en la época del nihilismo y la pregunta por el futuro de la humanidad son los temas que acompañan a Heidegger en el camino hacia la pregunta fundamental.

§ 2 Peculiaridades de la lectura

Sobre la actitud, al leer la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, dice Heidegger: «Primeramente negativas: no criticar precipitadamente y aducir objeciones de una manera fragmentaria y como a uno le venga en gana, sino acompañar a la obra, acompañarla durante un buen trecho y con paciencia, es decir, acompañarla trabajando» (*GA* 32, 61 / *La Fenomenología del espíritu de Hegel* [*FEH*], p. 66). «Acompañar durante un buen trecho» significa, sobre todo, la actitud propia de Heidegger frente a la filosofía: no criticar antes de un minucioso análisis, aun cuando para muchos de sus contempo-

---

§ 6, está atemperado en el presentir *(erahnen),* que en cuanto tal es un adivinar, un entrever, lo cual se halla cercano al sentido del augurar. En el acontecimiento de la inauguración está presente un augurar (proveniente de *augurare: aus* = ave; *gar,* del sánscrito = llamar, dar a conocer; adivinar, nombrar y dar a conocer a partir del vuelo de las aves). El augurar presente en la inauguración es un entrever que, en la realización específica de su dar a conocer, lee y expresa a partir de señas. De esta manera, cobra sentido la exigencia de Heidegger planteada en *GA* 70 / *SC,* § 1, que dice: «De un significado de palabra tomado al paso nada es extraíble. Y aunque se obtuviera, entonces la "palabra" no sería sin embargo la palabra que aquí ha de decir algo esencial. La palabra es aquí el dicho de la verdad del ser [*Seyn*]. Por consiguiente el pensar del ser [*Seyn*] tiene que decir y justificar y hasta exigir la palabra, en tanto el ser [*Seyn*] mismo, en esta "esencia" que ha de llamarse el comienzo [*Anfang* / inauguración], hace señas de retorno y con la esencia determina su esenciarse y esencialidad». [N. del T.].

[18] De la pregunta conductora y principal: curso del semestre de verano de 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [*De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía*] (*GA* 31, Primera parte).

ráneos pareciese anacrónico: *Filosofía* es para Heidegger «algo humano y sobrehumanamente primero y último, como el arte y la religión; es decir, justo porque está claramente separada de ambas y, sin embargo, es con ambas algo *igual de primero,* está necesariamente en el resplandor de lo bello y en el soplo de lo sagrado» (61 / p. 67). En todo caso, uno acepta tal concepción con Platón[19] y Aristóteles, o con los filósofos del idealismo alemán, pero es incomparablemente más difícil con los filósofos del siglo XX.[20]

a) Obstáculos

Al menos *cuatro factores* dificultan el acceso a los textos de Heidegger: *1.* Peculiaridades lingüísticas; *2.* El arte de la interpretación; *3.* La violencia, y *4.* La equivocidad.

1. A las *peculiaridades lingüísticas* pertenecen *neologismos: Diiudication* (decisión), *Praestruktion* (prestrucción), *Ruinanz* (ruinancia), *Darbung* (carencia), *Geworfenheit* (estado de yecto), *welten* (mundear) y *nichten* (nadear).

Más frecuentes son las combinaciones de palabras de *uso lingüístico prefilosófico.* Sustantivos: *Begegnisart* (hacer frente), *Bewandtnisszusammenhang* (plexo de conformidad), *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo), *Jemeinigkeit* (ser-en-cada-caso-mío), *Möglichkeitscharakter* (carácter de posibilidad), *Verständniszueignung* (apropiación por vía de comprensión), *Zeugzusammenhang* (plexo de útiles), la *Sorge* (cura) como *Sich-vorweg-sein —im-schon-sein-in… — als Sein-bei* (pre-ser-se —en el ser-ya en— como ser-cabe); verbos: *durchherrschen* (dominar), *gegenwärtigen* (presentar), *mitbegegnen* (cohacer frente, hacer frente concomitantemente); adjetivos o adverbios: *als-frei* (libre de encuanto), *bewandtnishaft* (conformable), *gewesend* (sido), *innerzeitig* (intratemporacialidad) o *zuhanden* (a la mano).[21]

El uso cotidiano de palabras se reinterpreta *terminológicamente: Anzeige* (indicador), *Befindlichkeit* (encontrarse), *Dasein* (ser ahí), *Ekstase* (éxtasis), *Entwurf* (proyecto), *Ereignis* (acontecimiento), *Existenz* (existencia fáctica), *Lichtung* (claro), *Fürsorge* (procurar-por), *Machenschaft* (maquinación), *Sorge* (cura); *Gestell* (armazón) se convierte en *Ge-stell* (estructura de emplazamiento). Hay creaciones nuevas que, con ligeros

[19] Heidegger alterna entre «*Plato*» y «*Platon*» [ambos nombres en alemán]; para preservar el original se escribe «Platón» de manera permanente en *HH.*

[20] Las animosidades de índole personal son sólo un tema de manera excepcional. Por ejemplo, la enemistad entre Th. W. Adorno y Heidegger era un obstáculo insuperable para cualquier intento de abordar imparcialmente al otro. Con *La jerga de la autenticidad* Adorno quería reunir el pensar de Heidegger como un todo: «La jerga de la autenticidad es ideología en cuanto lenguaje, abstracción hecha de todo contenido particular» (Adorno 1971 [1962-1964], 132) [Theodor Adorno, *La jerga de la autenticidad,* en *Obra completa,* t. 6, Alfredo Brotons (trad.), Akal, Madrid, 2005, p. 492]. Con ello se desvanecen importantes puntos en común. El propio Heidegger nunca intentó, ni siquiera parcialmente, abordar los argumentos de Adorno. Fue sobre todo Mörchen (1980), alumno de Heidegger, quien se esforzó por comprender de forma equilibrada a ambos. *Vid.* García Düttmann 1991.

[21] De manera detallada, Schöfer 1962. Aunque el libro de Schöfer se publicó mucho antes de la *GA,* todavía ofrece una útil visión de conjunto de la formación de palabras y del estilo lingüístico de Heidegger.

cambios, se apartan de los significados comunes: *Gedanc* (pensamiento), *Gegnet* (contrada), *die Zeige* (la seña).

Además, algunos términos de la *tradición filosófica* reciben un nuevo significado: *Dasein* (ser ahí), *Existenz* (existencia fáctica), *Wesen* (esencia).

2. El esmero en el *arte de interpretar* de Heidegger frecuentemente es difícil de superar. Se guía, al mismo tiempo, por una determinada intención sumamente peculiar, que evade alternativas, lo cual concierne particularmente a la *selección* de los textos. Así, por ejemplo, difícilmente puede ponerse en duda el conocimiento preciso que Heidegger tiene de Nietzsche. Sin embargo, regresa una y otra vez a determinados pasajes para sostener su propio planteamiento y no toma en consideración algunos otros textos que probablemente lo podrían corregir.

Un comentario de Heidegger sobre la interpretación del himno de Hölderlin *Como cuando en día festivo…* [22] es un ejemplo extremo acerca de la relación entre *interpretandum* e *interpres:* «El texto que hemos dispuesto como fundamento del presente ensayo, nuevamente revisado según los esbozos de las versiones manuscritas, se basa precisamente en el intento de interpretación que vamos a emprender ahora» (*GA* 4, 51 / *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* [*APH*], p. 57).

Frente a la solicitud de explicación de Detlev Lüders[23] Heidegger responde que la oración es «imposible en la actual versión», por lo que la «suprimiría» en la nueva edición (*GA* 4, 207, Epílogo / *APH,* p. 232). Eso nunca sucedió.

No obstante, es plausible que una interpretación no sólo dependa «del conocimiento del texto, sino de la esencialidad de la comprensión rectora de lo que es la poesía, historia, verdad, y de lo que en general "es" y de lo que se experimenta como "ser"» (*GA* 53, 157) [*Hölderlins Hymne «der Ister» = El himno de Hölderlin «El Íster»*]. Por ello, en primer lugar, el rodeo del intérprete, vía una inspección de la «interpretación rectora», conduce a la confrontación con las interpretaciones de Heidegger; mas no por ello se ha de descuidar de ningún modo el trabajo filológico.

3. La *violencia* de Heidegger tiene el cometido de poner en duda la precomprensión cotidiana: «Por eso para la interpretación cotidiana con sus pretensiones de suficiencia y de ser algo tranquilamente comprensible de suyo, tiene constantemente el análisis existenciario el carácter de algo violento» (*GA* 2, 413 / *SyT,* p. 339). La interpretación requiere de la violencia puesto que el Dasein tiende constitutivamente a la caída (↑ *HH* I, § 10 f). Esto concierne no sólo a la comprensión cotidiana, sino también a los dogmas de la tradición filosófica, en especial aquellos que, de manera incuestionada, presuponen el «sentido del ser» (↑ *HH* I, § 7 b). Por lo tanto, la «violentación y unilateralidad que ya son proverbiales del método de Heidegger» (*GA* 40, 184 / *IM,* p. 160) no son un acto arbitrario: «La interpretación debe estar animada

[22] Hölderlin *SW* IV, 151-153 [Friedrich Hölderlin, *Cánticos,* Jesús Munarriz (trad.), Hiperión, Madrid, 2013, pp. 52-59].

[23] Lüders estudiaba en aquel entonces el doctorado en estudios literarios con Adolf Beck, investigador de Hölderlin; posteriormente fue director del Instituto Cultural Libre [*Freien Hochstifts*] de Fráncfort del Meno.

y conducida por la fuerza de una idea que ilumine en forma anticipada» (*GA* 3, 202 / *Kant y el problema de la metafísica* [*KyPM*], p. 172).

La violencia se muestra particularmente en las traducciones,[24] sobre todo aquellas de los pensadores griegos tempranos. Tres ejemplos:[25]

	Texto original	*Diels-Kranz*	*Heidegger*
Anaximandro 12 B1	δίκη y τίσις	«castigo justo» y «penitencia»	«Ajuste» o «recuerdo» y «atención»
Heráclito 22 B54	ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων	«La coincidencia invisible más fuerte que la visible»	«El ensamble inaparente supera en nobleza el ensamblaje estimulado a la apariencia»
Parménides 28 B3	…τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι	«pues lo mismo es pensar y ser»	«en efecto, el mismo tomar en consideración es también presencia de lo que se hace presente»

Frente a las traducciones de Heidegger, la mayoría de las veces los filólogos reaccionan crítica y hasta negativamente —si acaso las toman en cuenta—, lo cual se debe también al trato licencioso que hace del léxico.[26] Sin embargo, pasan por alto que cada traducción es también interpretación. Presuponer la pre-estructura de la interpretación (↑ *HH* I, § 10 c) como algo evidente, significa confiar de manera incuestionable en lo que comúnmente se llama sentido común.

4. La *equivocidad* en más de un sentido permite reconocer la posición de Heidegger frente a la filosofía. Él distingue tres formas: «*1)* La equivocidad en el filosofar en general. *2)* La equivocidad en nuestro filosofar aquí y ahora en el comportamiento de los oyentes y en el comportamiento del docente. *3)* La equivocidad de la verdad filosófica como tal» (*GA* 29 / 30, 15 / *CFM*, p. 34).

El *filosofar, en general,* es equívoco. De esta forma, puede presentarse como ciencia o como visión de mundo, pero se distingue de ambas, sobre todo de su mezcla. «Así va paseando la filosofía por los mercados, en múltiples formas aparentes o también revestimientos […] Sólo la puede reconocer aquel que está emparentado del modo más

[24] Vezin 1987 / 88; Buchheim[Th] 1989; Tsujimura 1989; Smith 1992; Pöggeler 1996; Borgui 2003; Cioabă 2005.

[25] Anaximandro: *GA* 5, 357, 360 / *CB*, pp. 265, 268; Heráclito: *GA* 55, 142 / *Heráclito* [*Her: 1943-44*], p. 163; Parménides: *GA* 8, 245 / *¿QSP?*, p. 199. El alumno de Heidegger G. Krüger —conocedor, entre otras cosas, de la filosofía de la antigüedad— comenta sobre *La doctrina platónica de la verdad:* «El lector atento tropezará con algunos caprichos del traductor de la alegoría de la caverna, al igual que con todos los traslados que Heidegger hace del griego en general y que son un problema en sí. Un filólogo debiera ocuparse de él en alguna ocasión» (Krüger 1950, 1642).

[26] Por ejemplo δίκη: «derecho [*Recht*] y habladurías [*Gerede*]», τίσις: «castigo [*Strafe*], venganza [*Rache*], satisfacción [*Genugtuung*], arrepentimiento [*Buße*]» (Gemoll 1965).

íntimo con ella, es decir, que se esfuerza por ella» (17 / p. 36). Toda *doctrina* filosófica y su correspondiente recepción son equívocas. El maestro puede presentarse como autoridad, porque dispone de la terminología y su respectivo aparato crítico. Pero la filosofía individualiza a cada persona en su ser ahí de cada caso. Si los estudiantes no filosofan por cuenta propia, de todos modos la autoridad cae en el vacío; en cambio, si filosofan, la autoridad carece de sentido. «Así pues, toda asignatura filosófica, al margen de si es un filosofar o no, es un comienzo equívoco, de una manera que las ciencias no conocen» (19 / p. 37). Finalmente, la *filosofía induce* a la equivocidad. Para Heidegger, la filosofía concierne a todo ser humano; sin embargo, de ello no se puede deducir que «lo que *atañe* a cualquiera tiene que *prestarse* para cualquiera» (22 / p. 39).

Algunos contemplan a la filosofía como «algo último, extremo» (23 / p. 40), de manera que buscan un *ideal* que corresponda a su concepción. Algunos opinan haberlo encontrado en la matemática. Sin embargo, precisamente esto conlleva «el conocimiento más vacío y […] el menos vinculante para el hombre» (25 / pp. 41s.).

En verdad, la filosofía es lo «contrario a todo aquietamiento y seguridad» (28 / p. 44). Para la «disputa filosófica»: «la verdadera y dificilísima tarea [es]: introducir la propia existencia y la de los demás en una cuestionabilidad fructífera» (29 / p. 45). A la ambigüedad de los conceptos filosóficos, Heidegger la enfrenta con la *indicación formal* (↑ *HH* I, § 5 d).

b) Los destinatarios y la búsqueda de la palabra adecuada

Los términos de la *cotidianidad* empleados en *El ser y el tiempo* pueden fungir como fundamento de las *ciencias particulares,* por ejemplo en la antropología o en la teología. Pero, ¿cuál es la situación con los términos de la existencia *propia*? ¿No es indispensable que concuerde la elaboración conceptual con el resultado? ¿No señala Heidegger que la pregunta por la existencia es algo que «nunca pueda liquidarse sino por medio del existir mismo» (*GA* 2, 17 / *SyT,* p. 22)? ¿Es sólo relevante la analítica de la muerte (↑ *HH* I, § 11 a) cuando el precursar la muerte también se lleva a cabo existencialmente? Por lo pronto, parece que lo único inmediatamente comprensible es que la investigación conceptual-existencial no sólo es posible, sino que es requerida si la realización ha de ser identificable.

Para quedarnos en el ejemplo de la muerte: en *Aportes a la filosofía* dice Heidegger que sólo los *pensadores* iniciales tendrían que ejecutar el precursar, aunque podrían saber de ello todos los *creadores* —en general «los sabedores, creyentes, obrantes, creadores, en breve, los históricos»— (*GA* 65, 369 / *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [*AFAE*], p. 296): «La realización del ser para la muerte es un deber sólo para los pensadores del otro comienzo, pero todo hombre esencial, entre los en el futuro creadores, puede saber de ello» (*GA* 65, 285 / *AFAE,* p. 232s.). Que la *palabra* adecuada siempre debe volver a ganarse cada vez es lo que permite reconocer reiteradamente los

textos de Heidegger.[27] Están tan alejados del discurso tradicional y de su terminología (a los que al fin y al cabo Heidegger aún estaba ligado en *El ser y el tiempo*), que a menudo (sobre todo desde el giro [*Kehre*]) se encuentran en el límite de lo decible:

> la búsqueda comenzada desde 1930 por la manera / adecuada de comunicar por escrito la leyenda del ser en cuanto tal. Ninguna tradición transmitida es suficiente – / de ahí la necesidad de, por así decirlo, el decir exhortativo desde los "Aportes" / Todas las posibilidades, desde una "sistemática" hasta el aforismo, son dudosas. / La determinación adecuada del camino y del campo / ὁδός – no es método ni procedimiento (*H-2011 / 2012,* 91).

[27] Esto sólo aplica con reservas en los cursos de Heidegger. Sobre el «destinatario», *cf.* Trawny 2010, 22ss., 42ss., 61ss.

A. Ser

§ 3 Escritos tempranos

En 1907 Heidegger leyó la disertación de Franz Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles;* al año siguiente leyó el libro del teólogo Karl Braig, *Del ser.* Las primeras publicaciones de Heidegger aparecen desde 1909. Se trata de ensayos literarios, el relato de la inauguración de un monumento y algunas reseñas, en parte más extensas. En aquel entonces Heidegger aún no ponía en duda sus creencias religiosas, que descansan en dogmas firmes; al contrario: lo inspiran para su lírica.

a) Primeras publicaciones

Heidegger comienza con intentos literarios.[1] Su primera publicación aparece en 1909, un texto en prosa titulado *El ánimo de todas las almas;* en 1910 sigue el poema *La magnificencia moribunda.* En 1916 aparece *Atardecer sobre el Reichenau,* cuya reimpresión en 1963 dio a conocer a un mayor número de lectores al «poeta» Heidegger.[2] Estos escritos están influidos por el espíritu antimodernista, con el que Heidegger se reencontrará en privado y después como estudiante de teología.

En 1910 se inaugura un monumento del capellán austriaco Abraham, oriundo de Kreenheinstetten, cerca de Meßkirch, a Sancta (correctamente «Santa») Clara. Heidegger escribe un relato y recuerda la «fuerza católica originaria, la fidelidad a la fe y el amor a Dios» (*GA* 13, 2 / *Experiencias del pensar (1910-1976)* [*EP*], p. 8). A la decadencia de «toda forma actual de arte» le contrapone el «valor trascendente de la vida» (3 / p. 9).

[1] Críticas frecuentemente mordaces: «el mal gusto le permitió, por lo demás, publicar también sus versos, que cualquier hombre culto hubiera dejado bien resguardado en la gaveta. […] Pero, ¿acaso ocurría algo mejor con Fichte?» (Spaemann 1989, 1). De acuerdo con la narración de H.-G. Gadamer, Heidegger visitó «a su amigo y alumno Walter Bröcker» y le dio a leer todo un paquete de sus poemas; «al día siguiente, en el almuerzo, lo miraba lleno de expectación». La respuesta de Bröcker: «"¡Ah, sí, eso! La estufa está al lado." ¡Y Heidegger no se lo tomó a mal!» (Citado de Kemmann 2009, 449).

[2] Richardson 1963.

Las dos *reseñas* de 1911 y 1912 (*GA* 1, 17-43) son las más extensas de Heidegger (se infiere de las anotaciones sobre Karl Jaspers [1919-1921 = *GA* 9 / *Hitos* (*Hit*)]).

La reseña de *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* [*El problema de la realidad en la filosofía moderna*] critica el consciencialismo[3] y el fenomenalismo,[4] lo cual vale la pena mencionarse porque ambas posiciones ponen en duda el mundo exterior. Aunque los consciencialistas no se obsesionan con este problema, los fenomenalistas sí consideran el problema de la fijación de la realidad, aunque sea sólo como *ignotum X*. Heidegger se sabe «realista» y concibe su tarea como «determinar lo dado, lo encontrado en su en sí, eliminando los modos cambiantes de comprensión y los agregados del sujeto de conocimiento» (*GA* 1, 12). Desde aquel entonces le es importante que la autonomía del objeto no se pierda en el sujeto cognoscente. Sin embargo, parte de la exigencia general —inspirado probablemente por Kant—[5] de que «los momentos empíricos y racionales "deberían" obrar conjuntamente» (13). Para Heidegger es claro «que lo real se da de forma independiente, lo cual no podemos alcanzar con nuestro conocimiento sensible» (14); sin embargo, deja abierto si podría llegar a «determinarse inequívocamente la naturaleza propia de las realidades» (*idem*). Por lo demás, Heidegger resalta su cercanía con la «filosofía aristotélico-escolástica», que habría pensado «desde siempre de forma realista» (15).

Con la reseña de *Neuere Forschungen über Logik* [*Investigaciones recientes sobre lógica*] Heidegger se nutre de la crítica que Husserl le hace al psicologismo. Desaprueba la interpretación psicologista de Kant que lleva a cabo Schopenhauer,[6] y se declara contra la «naturalización de la conciencia» (19).

Pronto la pregunta por la realidad del mundo externo se convierte para Heidegger en una pregunta por la adecuada *conceptualización:* los distintos campos de objetos deben ser acompañados de los respectivos campos de categorías. Heidegger distingue, con Emil Lask,[7] entre categorías que se refieren a lo material intuible sensiblemente y

[3] Ritter 4, *s. v.* «Positivismo inmanente [*Immanenzpositivismus*]» (K. Acham).

[4] Ritter 7, *s. v.* «Fenomenalismo [*Phänomenalismus*]» (W. Halbfass).

[5] En 1913 Heidegger reseña las *Kants Briefe in Auswahl* [*Cartas de Kant. Una selección*] (*GA* 1, 45), en 1914 el libro de Charles Sentroul, *Kant und Aristoteles* [*Kant y Aristóteles*] (49-53) y el *Kant-Laienbrevier* [*Breviario Kant para profanos*] (54).

[6] En su tesis doctoral Heidegger menciona también «la interpretación psicológica de Kant fundada y privilegiada [...] por Schopenhauer» (*GA* 1, 63); su polémica con Schopenhauer podría tener aquí sus raíces. En un curso temprano habla de «las conocidas acusaciones cargadas de resentimiento y frecuentemente baratas de Schopenhauer y Nietzsche» (*GA* 61, 66) [*Phänomenofogische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung = Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*]. En el último curso de Marburgo señala: «lo que Schopenhauer tendría que ofrecer como algo fundamental a partir de su filosofía, no es nada, si dejamos a un lado el tono enfadado». (*GA* 26, 140 / *PML,* p. 33) Posteriormente dice que Schopenhauer, en cuanto al contenido de su obra, vive «de aquellos a quienes injuria, Schelling y Hegel. A quien no injuria es a Kant, pero en lugar de ello lo malinterpreta desde el principio» (*GA* 43, 125) [*Nietzsche: der Wille zur Macht als Kunst = Nietzsche: la voluntad de poder como arte*]). Para Heidegger, Schopenhauer «nunca fue un pensador, sino apenas un escritor» (*GA* 55, 151 / *Her: 1943-44,* p. 173).

[7] Emil Lask (1875-1915), «el alumno más destacado de Rickert y un pensador muy independiente del neokantismo alemán sudoccidental», fue nombrado profesor asociado en Heidelberg en 1910 y allí mismo se

aquellos que se refieren al material no sensible. En el primer caso, la región categorial se llama «ser»; en el segundo, «valor» (25):[8] una diferencia terminológica de la que Heidegger se sirve por un buen tiempo, para rechazarla posteriormente.

La pregunta por las categorías tiene para Heidegger un significado permanente: «El problema del ser posee la forma del problema de las categorías» (*GA* 32, 205 / *FEH,* p. 203).

b) Impulsos tempranos

i. Franz Brentano

Entre los primeros promotores de Heidegger se encuentra Conrad Gröber, párroco de la iglesia de la trinidad en Constanza y posteriormente arzobispo de Friburgo.[9] Él es quien le da a leer al joven de 18 años la tesis doctoral del filósofo Franz Brentano:[10] *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles.*[11] Para Heidegger, tal libro se convierte en el impulso para la pregunta por el ser. En más de una ocasión recuerda su significado; por ejemplo, en su discurso con motivo de su ingreso a la Academia de las Ciencias de Heidelberg en 1957:

> En 1907 un amigo paterno de mi patria, el Dr. Conrad Gröber, quien posteriormente sería arzobispo de Friburgo de Brisgovia, me dio la disertación de Franz Brentano: *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (1862). Las numerosas y generalmente largas citas en griego sustituían para mí a la edición aristotélica, que un año después saqué de la biblioteca del internado y ya estaba en mi escritorio. La pregunta por lo simple de lo múl-

convirtió en el sucesor, en 1913, de Kuno Fischer. Sus obras principales son *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* [*La lógica de la filosofía y la teoría de las categorías*] (1911) y *Lehre vom Urteil* [*La teoría del juicio*] (1912). Volpi 1999 / 2, 883-885. (S. Nachtsheim). A este soldado caído en 1915, a los 40 años, Heidegger le envía «una palabra de recuerdo agradecido y fiel a su lejano sepulcro de soldado» (*GA* 1, 191).

[8] Lask 1923, 100: «si el ser emite la categoría de región para lo sensible, el valer ⟨debe⟩ tener el rol correspondiente de una categoría de región para lo insensible».

[9] *Cf. GA* 12, 88 / *DCH,* p. 85.

[10] Franz Brentano (1838-1917), sacerdote católico y filósofo, obtuvo su habilitación en 1866 en Wurzburgo con el trabajo *Die Psychologie des Aristoteles* [*La psicología de Aristóteles*]. Se enemista con la iglesia católica en virtud del Concilio Vaticano I (1869-1870), que promulga el dogma de la infalibilidad papal, y la abandona en 1879. Imparte cátedra en la Universidad de Viena de 1874 a 1880, a la que renuncia después de contraer matrimonio. Continúa su labor como *Privatdozent* en Viena hasta 1895 y se retira de la vida universitaria. Su *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [*Psicología desde el punto de vista empírico*] (Brentano 1973 [1924]) es el «punto de partida filosófico de Husserl», mientras que para Heidegger su «propio punto de partida» (*GA* 15, 385) es la tesis doctoral de Brentano sobre Aristóteles (Brentano 1967 [1867]). No obstante, posteriormente sólo hay breves referencias a este trabajo (por ejemplo, *GA* 86, 43) [*Seminare: Hegel-Schelling = Seminarios. Hegel-Schelling*]. Sobre la recepción heideggeriana de Brentano: Volpi 1976.

[11] Brentano 1960 [1862] [Franz Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles,* Manuel Abella (trad.), Encuentro, Madrid, 2007].

tiple en el ser, que en aquel entonces sólo se mostraba oscura, vacilante y desorientada, *siguió siendo* a través de muchos vuelcos, laberintos y desconciertos, *el* motivo incesante del tratado *El ser y el tiempo,* que apareció dos decenios después (*GA* 1, 56).

De manera parecida, Heiddeger escribe en *Mi camino en la fenomenología* (1963): «Por algunas indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862, *Del múltiple sentido del ente en Aristóteles,* había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía (*GA* 14, 93 / *Tiempo y ser* [*TyS*], p. 115) [*Zur Sache des Denkens = Sobre el asunto del pensar*]».[12]

La tesis doctoral de Brentano comienza con la siguiente cita, decisiva para Heidegger: «"El ente se dice de manera múltiple", τὸ δὲ ὂν λέγεται πολλαχῶς, dice Aristóteles al comienzo del libro cuarto de la *Metafísica.* Y lo repite a menudo en los libros sexto y séptimo, y en otros lugares».[13] Aritóteles determina el ὄν πολλαχῶς λεγόμενον (lo ente como lo dicho diversamente) desde distintos puntos de vista; por ejemplo, desde estos cuatro: Τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον (lo ente dicho por antonomasia) es *1.* τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός (lo que siempre se le adjudica a un ente y, de ahí, accidental); *2.* ὂν ὡς ἀληθές respectivamente ὡς ψεῦδος (lo ente en cuanto verdadero o falso); *3.* τὸ ὂν κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (lo ente conforme a las formas del enunciado, es decir, a las diez categorías); *4.* τὸ ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (lo ente con respecto a su posibilidad y realidad).[14]

Aristóteles determina el ὄν como λεγόμενον. Esto se dirige principalmente contra Parménides, quien defiende el ὄν como ἕν, el ser como unidad inmutable, contra toda multiplicidad, por lo que no puede captar conceptualmente el movimiento (como puede verse en el argumento platónico en el *Sofista*).[15] Que el ὄν pueda ser dicho de distintas maneras, fundamenta su multiplicidad. Es un λεγόμενόν τι, o como dice Heidegger en 1955 al final de *¿Qué es la filosofía?:* «"El ser-que-está-siendo se manifiesta de múltiples maneras". Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.» (*GA* 11, 26 / *¿Qué es la filosofía?* [*¿QF?*], p. 67).

[12] El antiguo estudiante de teología debió pensar por «tu clava y tu cayado» en la expresión del salmista: «tu clava y tu cayado son mi consuelo» *Antiguo Testamento* Sal. 23:4.

[13] Brentano 1960 [1862], 6 [F. Brentano, *op. cit.*, p. 45]; alusiones a Aristóteles, *Metafísica,* Γ 2, 1003 a 33; Δ 8, 1017 a 7; E 2, 1026 a 33; Z 1, 1028 a 10.

[14] Literal en Aristóteles, *Metafísica,* E 2, 1026 a 33-1026 b 2. Ὂν κατὰ συμβεβηκό: *GA* 22 / *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* [*CFFA*], Apéndice núm. 70, 80, 84. Además, Weiss 1967 [1942]. Ὂν ὡς ἀληθές καὶ ψεῦδος: *GA* 21 / *Lógica. La pregunta por la verdad* [*LPV*], Primera parte principal; *HGSch* 4 (1997), *HF* 7 (2012). Categorías: *GA* 33 § 1 [*Aristoteles, Metaphysik Θ, 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft = Aristóteles, Metafísica Θ, 1-3. De la esencia y de la realidad de la fuerza*]. Ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ: *GA* 33 completo. Müller-Lauter 1960, Lara 2008.

[15] *Cf. GA* 19, § 66 [*Platon: Sophist = Platón: Sofista*]. En relación con la crítica del ἓν τὰ πάντα eleático desde la perspectiva de la *Física* de Aristóteles: *GA* 62, §§ 23-26 [*Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik = Interpretaciones fenomenológicas de tratados selectos de Aristóteles sobre ontología y lógica.* Sólo el Apéndice III, «El informe Natorp», está traducido al español].

ii. Wilhelm Vöge y Carl Braig

Posteriormente, Heidegger destaca en particular a dos maestros: el historiador del arte Wilhelm Vöge y el profesor de teología sistemática Carl Braig. Mientras que el influjo de Vöge permanece más bien en el trasfondo —dejo abierta la cuestión de si se encuentran huellas en los *Ejercicios sobre las cartas de Schiller sobre la educación estética del hombre* [*SchB*]—, Braig es un autor importante para el desarrollo posterior de Heidegger. Lo reconoce como el último pensador «de la tradición de la Escuela especulativa de Tubinga que, por la disputa con Hegel y Schelling, le dio a la teología católica jerarquía y visibilidad». De él y Vöge habría surgido «la decisiva disposición, no expresable en palabras, de su propia actividad docente ulterior» (*GA* 1, 57).[16]

En su último año del liceo, Heidegger lee el libro de Braig, *Del ser. Compendio de ontología.* En esta obra encuentra «largos textos de Aristóteles, de Tomás de Aquino y de Suárez, además de la etimología de los términos correspondientes a los conceptos capitales de la ontología». (*GA* 14, 93 / *TyS,* p. 116). Sin embargo, de manera especial le han de haber dado que pensar las determinaciones de la *metafísica* y de la *ontología,* así como también la *unidad de ambas:*

> A la ciencia de aquello que está *detrás, sobre, más allá* de lo visible, lo que en sí es *anterior* al lado externo de la physis, pero *posterior* al conocimiento adquirido por medio de la investigación de la physis, se le llama con el muy viejo y azaroso nombre de Metafísica. / […] Debido a que comúnmente se supone *un* ser, a partir del cual surge la reflexión sobre la multiplicidad de entes y al que nada lo sobrepasa; porque, al ser *incondicionado,* a quien condiciona las formas de ser particulares se le denomina de modo casi generalizado *Dios,* se llama a la ciencia Metafísica, por su más noble objeto de investigación, *Teología.* / […] La Metafísica contempla *sólo* aquello, pero *todo* aquello que requiere cualquier ente para siquiera *ser,* lo que por consiguiente es *común* a todo ente. Por ello se le designa a la ciencia del *ser en común,* o de las *formas de ser más comunes, Ontología.*[17]

Braig parte de un ser como lo universal, «que condiciona [y] nombra las formas específicas del ser»: la metafísica (el título ulterior del libro para la πρώτη φιλοσοφία)[18]

[16] Heidegger se matriculó con Braig en dos cursos de cuatro horas cada uno: semestre de invierno de 1910-1911, *Einleitung in die katholische Dogmatik: Gotteslehre* [*Introducción a la dogmática católica: la doctrina de Dios*]; semestre de verano de 1911, *Theologische Kosmologie: Erschaffung, Erhaltung, Regierung der Welt* [*Cosmología teológica: providencia, conservación y gobierno del mundo*] (Casper 1980, 536). En 1911 Heidegger abandona sus estudios de teología. La causa: Roma exige renunciar a los errores del modernismo («*Iusiurandum contra errores modernismi*»: Denzinger 1973, núm. 3537-3550) y, con ello, excluye el método exegético histórico-crítico. En el decreto *Lamentabili* (1907), el Papa Pío X condena al modernismo y defiende la inspiración divina y la infalibilidad de las sagradas escrituras (*inspiratio et inerrantia s. Scripturae*).

[17] Braig 1896, 5.

[18] Andrónico de Rodas reunió en los llamados campos de conocimiento (πραγματεία = regiones de saber) entre 20 y 40 de los cursos de Aristóteles —los escritos esotéricos para los especialistas—. Los escritos exotéricos se dirigen a un público más amplio. ↑ *GA* 29/30/*CFM,* § 8. Kant no se dio por satisfecho con esta explica-

es en primer lugar *teología.* En segundo lugar es, en tanto ciencia del ὄν, *ontología:* la metafísica como *Onto-teo-logía* (↑ *HH* I, § 1 a) está preformada aquí *in nuce.*

§ 4 Los trabajos académicos finales

En 1913 Heidegger obtiene el doctorado en filosofía con la tesis *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch- positiver Beitrag zur Logik* [*La doctrina del juicio en el psicologismo. Una contribución crítico-positiva a la Lógica*]; su tutor es Arthur (Artur) Schneider, quien se destacó por sus investigaciones sobre filosofía medieval —*Die Psychologie Albert des Großen* [*La psicología de Alberto Magno*], 1903 y 1906— y por su filosofía pedagógica.[19] En sus numerosas miradas retrospectivas, Heidegger nunca mencionó su tesis doctoral ni tampoco a Schneider.

Entre los promotores más importantes de Heidegger están el historiador Heinrich Finke y Heinrich Rickert,[20] uno de los representantes destacados de la escuela neokantiana de Baden. Bajo su tutela Heidegger obtiene en 1915 su habilitación con el trabajo *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [*La doctrina de las categorías y del significado de Duns Scoto*].[21] La tesis se la dedica a Rickert con el más agradecido respeto.

En su contribución a la filosofía y teología del medievo,[22] dos son los temas que adquieren una relevancia permanente para Heidegger: tiempo e historia. Los retoma en la conferencia de habilitación, aunque ésta «se ajusta más al carácter de un artículo» (*GA* 1, 436). Pertenece, junto con los demás trabajos académicos, a aquellos «intentos que, como publicaciones, son sólo comunicaciones obligatorias y sólo indican

---

ción casual del nombre: «En lo que respecta al nombre de metafísica, no se ha de creer que el mismo ha surgido por casualidad, ya que le sienta con tanta precisión a la ciencia: pues ahí φύσις significa la naturaleza, pero nosotros no podemos alcanzar de otro modo los conceptos de la naturaleza más que a través de la experiencia, de tal suerte que aquella ciencia, que le sigue, se llama metafísica (de μετά, *trans,* y *physica*). Es una ciencia que, en cierto modo, yace fuera de la región de la física, más allá de la misma» (citado según Eisler 1972, 363) ↑ *GA* 29 / 30 / *CFM,* § 11.

[19] Rectores de Colonia 2006; Leaman 1993, 77. Asesores de doctorado: *H / R,* 93. ↑ *HH* III, C.

[20] Acerca de Finke y Rickert ↑ *HH* III, C; Ott[Hu] 1988, 78ss.; Cercel 2011. Acerca de la labor docente de Rickert 1912-1916 *H / R,* 152ss.; Volpi 1999/2, 1272-1274 (P.-U. Merz-Benz). Sobre las asesorías doctorales de Rickert: *H / R,* 95ss.

[21] El autor de *Grammatica speculativa,* que está en la base del escrito de habilitación de Heidegger, no es Duns Scoto sino Tomás de Erfurt (Schaber 2007, 113), según las investigaciones de Martin Grabmann. Juan Duns Scoto es considerado como «un renovador muy significativo de la metafísica, cuyo comentario sobre las sentencias está conservado en diferentes versiones» (Schulthess / Imbach 2002, 414). Tomás de Erfurt (Tomás de Erfordia, cuyas actividades pueden documentrse entre el 1300 y el 1325) era «lógico del lenguaje, rector y *magister regens* en el monasterio escocés de St. Severin y Jacob, representante importante de la teoría de modos» (*Ibid.,* 596; acerca de los modistas, *ibid.,* 220ss.). Tomás de Aquino: *GA* 23, Primer sección (§§ 10-22) [*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant = Historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant*]. Duns Scoto (Tomás de Erfurt): *GA* 1, 189-412. Pöltner 2011a; Welte en: *H / W,* 74-90; Wucherer-Huldenfeld 1999.

[22] Baier 1999.

algo de lo que, indominado y sin verdadera conducción, se agolpaba desordenadamente» (*GA* 66, 412 / *Meditación* [*Med*], p. 344).

Sin embargo, tal esclarecimiento tuvo efectos en dos direcciones: hacia la filosofía griega, particularmente Aristóteles, y hacia la fenomenología de Husserl (aunque sin su cartesianismo), «cuyo propio camino conducía a una meditación sobre la historia —confrontación con Dilthey y con el planteo de la "vida" como realidad fundamental—» (*idem.*).

a) La tesis doctoral: crítica al psicologismo

La tesis doctoral se presentó en 1913 y se imprimió un año después. Ésta no carece de importancia, pues su crítica al psicologismo quita una traba en el camino hacia la pregunta por el ser.[23] Con ella también aprovecha para hacer suyo un tema especial en Husserl.[24]

La pretensión del *psicologismo* es universal y conduce a la «naturalización de la conciencia» (*GA* 1, 63) —Husserl, por su parte, habla de «naturalismo»—.[25] Básicamente, sus *Investigaciones lógicas* habían «roto […] la proscripción psicologista» (64). En lo concerniente a los problemas especiales de la lógica, particularmente el del juicio, habría todavía mucho por hacer. Heidegger investiga la doctrina del juicio en Wilhelm Wundt, Heinrich Maier, Franz Brentano, Anton Marty y Theodor Lipps.[26] Si bien representan «diversos tipos de psicologismo» (65), todos tienen en la mira la intención de fundamentar el *juicio como un acto psíquico* con ayuda de la psicología.

[23] Heidegger todavía va a ampliar esta crítica en el curso del semestre de invierno de 1925-1926, *GA* 21 / *LPV,* §§ 6-10.

[24] «"P⟨sicologismo⟩" es un concepto polémico, que se emplea sobre todo en las posturas filosóficas postidealistas del siglo XIX. Se adjudicaron la tarea de fundamentar otras ciencias antes de que la psicología se constituyera como ciencia autónoma». Ritter 7, 1675 (P. Janssen); *vid.* Vetter 2004, 440s. (R. Kühn).

[25] «El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas […] el naturalista […] sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física. Todo lo que existe es físico, y como tal pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo secundario. Todo ser es de naturaleza psicofísica, es decir, está inequívocamente determinado por una legalidad rígida […] Lo que caracteriza a todas las formas del naturalismo extremo y consecuente que va desde el materialismo popular a las formas más recientes del monismo sensualista y del energetismo es, por un lado, la naturalización de la conciencia, inclusive la de todos los datos intencionales inmanentes de la conciencia; por el otro, la naturalización de las ideas y, por consiguiente, de todo ideal y de toda norma absoluta» (*Hua,* XXV, 8s.) [Edmund Husserl, «La filosofía como ciencia estricta», en *La filosofía como ciencia estricta y otros textos,* Elsa Taberning (trad.), Prometeo, Buenos Aires, 2013, p. 48s.].

[26] Wilhelm Wundt (1832-1920), fisiólogo, psicólogo y filósofo, fundó en Leipzig el primer instituto de psicología experimental; Volpi 1999/2, 1604-1607 (R. Cristin). Heinrich Maier (1867-1933), catedrático de filosofía en Zúrich, Heidelberg (donde su sucesor fue Karl Jaspers) y Berlín; neokantiano (fuente: Wikipedia). Anton Marty (1847-1914), alumno de Brentano, filósofo del lenguaje y lingüista; Volpi 1999 / 2, 1002-1003 (E. Dölling). Theodor Lipps (1851-1914) fue el principal representante de la filosofía psicologista y un personaje importante para el desarrollo de la escuela muniquesa de fenomenología (Max Scheler); Volpi 1999 / 2, 925 (S. Blasche).

Sin embargo, en el juicio como «elemento primigenio de la Lógica» es donde «se manifiesta de la manera más aguda la diferencia entre lo psíquico y lo lógico» (64). Para Heidegger, «la esencia propia del psicologismo» consiste en que no toma en cuenta «la especificidad de lo lógico frente a lo psíquico», la «propia realidad efectiva [*Eigenwirklichkeit*] del objeto lógico frente a una realidad [*Realität*] psíquica» (122). Para él, aquí ya no se trata de la lógica en sí, sino de su relación con la realidad. En cambio, a Brentano sólo le interesaba «el comportamiento psíquico, la actividad anímica frente al objeto» (123).

El objeto lógico no es «psíquico»; los juicios se dirigen «a lo persistente, idéntico» (168). Precisamente «esto enigmático idéntico» se vuelve para Heidegger una interrogante que no encuentra respuesta: «El modo de ser y la estructura de este algo es todavía hasta ahora indeterminado» (169). Este *algo* es retomado por Heidegger en su trabajo de habilitación. Pero es sólo hasta 1919, en el curso del semestre de guerra [Kriegnotsemester], cuando tiene lugar la irrupción del concepto del mundo (*GA* 56 / 57:1 / *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* [*IFyPCM*]; ↑ *HH* I, § 5 b). En la tesis doctoral todavía le interesaba la *validez:*[27] «La forma real efectiva del factor idéntico, descubierto en el proceso del juicio, sólo puede ser la validez» (*GA* 1, 170). Lo ente asible sensiblemente *es,* lo ente ideal *vale* y en ello tiene su *sentido.*

En el curso del semestre de invierno de 1925-1926, Heidegger regresa autocríticamente a estos términos: el concepto de valor dejaría sin aclarar la pregunta por el ser: «¿qué realidad efectiva tiene el ser de las ideas a diferencia del ser real?» (*GA* 21, 63 / *LPV,* p. 59; *cf., GA* 2, 133 / *SyT,* p. 114). En la tesis doctoral, el conocimiento todavía «tiene que apoderarse del objeto»; se delimita por la «*actividad* del conocimiento, por ⟨el⟩ curso psíquico del pensamiento» (175). «Apoderamiento» significa la participación de un objeto en la efectividad; su participación debe fundamentar el sentido y la esencia del juicio. La tarea de la lógica consiste en una sistemática de las «diferencias objetivas de sentido» (186). La teoría del conocimiento que precede a la lógica debería «clasificar el ámbito total del "ser" en sus diversos modos de efectividad, destacar nítidamente sus peculiaridades y determinar con seguridad el tipo de conocimiento y alcance de los mismos» (*GA* 1, 186s.). Con tal panorama —que se encuentra «al servicio del último todo» (187)— termina el trabajo.

b) La habilitación: categorías y significados

Esta disertación investiga, si se sigue la síntesis curricular presentada con tal motivo, un problema central de la lógica y de la teoría del conocimiento; se orienta por la lógica moderna y los «juicios fundamentales aristotélico-escolásticos». Sin embargo, es-

[27] «Validez» es un concepto central de la lógica de Lotze (Lotze 1912, 505ss.). Acerca de Hermann Rudolf Lotze (1870-1881) ↑ *GA* 21/*LPV,* § 9. Volpi 1999 / 2, 942-944 (T. Rehbock). Sobre «valor y ser»: Brach 1996, 77ss.

tudios posteriores —sobre todo en lo relativo a Finke y Rickert— «destruyeron de raíz el nutrido rechazo contra la historia debido a la preferencia por la matemática» y llevaron al autor a la *escolástica* y a una «comprensión interpretativa del contenido teorético de su filosofía con los medios de la filosofía moderna». El autor espera que su trabajo posterior pueda dedicarse a la lógica y a la psicología medievales «a la luz de la fenomenología moderna» (*GA* 16, 39) [*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges = Discursos y otros testimonios de un camino de vida*]. La base para esto son, desde 1909, las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

Para llevar a cabo la interpretación problemático-histórica de la escolástica, Heidegger conoce las investigaciones históricas de Clemens Baeumker y Martin Grabmann. Desde aquel entonces, sin embargo, para él no se trata de la historiografía, sino de la *historia:* «La historia *sola* no es y no puede ser la historia de la filosofía si ha de pertenecer al campo de trabajo de la filosofía científica. La historia de la filosofía tiene otra relación con la filosofía a la que tiene, por ejemplo, la historia de las matemáticas con las matemáticas. Y esto no se debe a la *historia* de la filosofía, sino a la historia de la *filosofía*» (*GA* 1, 195).

Desde el principio, se trata de la «especulación de toda filosofía a partir del sujeto» (196).[28] Lo que se investiga es un concepto fundamental de Duns Scoto, la *haecceitas,* «esencia».[29] Con ello el autor habría «encontrado una mayor y más precisa cercanía *(haecceitas)* con la vida real, su variedad y su potencial, frente a la de los escolásticos que le antecedieron» (203). Esta «forma de la individualidad *(haecceitas)* ⟨estaría⟩ llamada a ofrecer una determinación original de la realidad efectiva» (253).

Esto relativiza la teoría aristotélica de las categorías, que sólo concierne a un ámbito determinado del ser. El autor medieval va más allá, pues todo fenómeno pensable «exige, según su contenido, un determinado lugar». De esta manera, hay «*varios* ámbitos diferentes de realidad efectiva» (212).[30]

El tema del trabajo remite a la pregunta por la relación de las categorías ligadas al objeto y su articulación lingüística a través de significados: «La categoría es la determinación más general del objeto» (403). «Los objetos se expresan a través de significados; éstos, por su parte, determinan los significados» (42). El ser que concede el *modus essendi significandi* no es el ser de los objetos reales, sino el de los significados. El objeto nunca es, pensado intencionalmente, independiente de la conciencia; «únicamente lo que está de alguna manera objetivamente ahí, conforme a la conciencia intencional, puede "expresarse" en significaciones» (316).

[28] Aparentemente Rickert no se percató del significado de este planteamiento cuando hizo constar en su dictamen: «La introducción histórica que intentó el Dr. Heidegger tiene que ser totalmente omitida» (*H/R,* 95).

[29] «*Haecceitas* (neologismo escolástico del latín *haec;* se vierte al alemán como "*Diesheit*", "*Dieseinzigkeit*", que equivale en español a "hecceidad", "estidad"). Se encuentra rara vez en la discusión en torno al principio de individuación en Duns Scoto. En los estoicos aparece más frecuentemente este término para la descripción de cada individuo, a la que se agrega a la *natura communis* la diferencia individualizante» Ritter 3, 985 (J. P. Beckmann). Denker 2011, 43ss.

[30] Sobre la crítica posterior de Heidegger a las modalidades ↑ *HH* I, § 5 d.

Los significados se expresan en palabras y oraciones. «Oración y palabra», «sentido y significado» pertenecen respectivamente a ámbitos distintos de la realidad efectiva. Los «elementos del lenguaje se perciben *sensorialmente;* pertenecen al mundo de lo realmente existente, duran en el tiempo, surgen y desaparecen» (292s.) En cambio, el sentido y el significado «son ellos mismos intemporalmente idénticos» (293).

La cientificidad de esta filosofía orientada por el «valor de la vida» (195) se basa en la comprensión sistemática de la relación de las categorías con sus objetos. Sin embargo, al tratarse de un texto medieval, en el horizonte de Heidegger entra al mismo tiempo el problema de la historia. Tiene la esperanza de que «la investigación de las condiciones *historiográficas*» «le ⟨dará⟩ a la interpretación *puramente filosófica la* viva y especial estructura y plenitud que siempre se origina de una comprensión más honda de la historia» (207).

Visto retrospectivamente, Heidegger opina que el escrito de habilitación contiene la primera aproximación a la pregunta por el ser, el pensar y su relación: «'Doctrina de las categorías' es, en efecto, el nombre tradicional para el examen del ser de lo existente; y 'doctrina de la significación' quiere decir la *gramática especulativa,* la meditación metafísica sobre el habla en su relación con el ser. Aun así, estas relaciones eran todavía opacas para mí en aquella época» (*GA* 12, 87 / *DCH,* p. 84).

c) La conferencia de habilitación: tiempo e historia

El concepto de tiempo en la ciencia histórica —ese fue el título de la lección de prueba—, se diferencia del de la ciencia natural, cuyo concepto de tiempo queda inalterado por «la teoría de la física más moderna», a saber, «la teoría de la relatividad… » (*GA* 1, 424 / *Tiempo e historia* [*TeH*], p. 26s.).

El tiempo, en la física, tiene la función de «*posibilitar la medición*» (423 / p. 25). El posicionamiento del tiempo en la ciencia histórica se comporta de modo fundamentalmente distinto. Su tema es el ser humano, aunque «no el hombre como objeto biológico, sino el hombre que realiza la idea de cultura a través de sus producciones espirituales y corporales» (426 / p. 29). El concepto de tiempo de las ciencias naturales es homogéneo, mientras que el de la historia es cualitativo: sólo lo que es históricamente significativo le da a la fecha histórica «sentido y valor» (431 / p. 36). La «relación valorativa» funge como «principio de la formación histórica de los conceptos» (433 / p. 38).[31]

[31] Heidegger se refiere en la conferencia, entre otros, al *Esbozo de la historia* de Droysen (*cf.* Droysen 1960, 317-428 [Johann Gustav Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia,* Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez (trad.), Alfa, Barcelona, 1983]). En el semestre de verano de 1926 lleva a cabo ejercicios sobre la historia y el conocimiento histórico en relación con Droysen (Bremmers 2004, núm. 2602). Johann Gustav Droysen (1808-1884) es uno de los historiadores más significativos del siglo XIX. Estudió filosofía en Berlín con Hegel, quien es, guardadas las distancias, un referente importante para él. Volpi 1999 / 1, 407s. (F.-L. Kroll).

B. Mundo y ser

§ 5 La hermenéutica de la facticidad

Cuando Heidegger imparte el curso *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* en el semestre de guerra de 1919, ya había renegado de sus inicios católico-teológicos. En una carta dirigida al teólogo Engelbert Krebs, quien era cercano a él, se despide del «*sistema* del catolicismo» (*HJb* 1, 67) y en adelante busca su propio camino.

La pregunta por el ser permanece en segundo plano en los primeros cursos de Friburgo. En realidad, aquello que la prepara de manera decisiva es la obtención de un nuevo concepto de mundo, una hermenéutica de la facticidad. Con ello, la fenomenología hermenéutica heideggeriana se distancia crecientemente de la fenomenología trascendental de Husserl.

Los cursos publicados en *GA*[1] comienzan en el semestre de guerra de 1919 y concluyen en el semestre de verano de 1923 con *Ontología (hermenéutica de la facticidad)*. Además, las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* —introducción a un libro no escrito— de 1922 tienen un peso especial para la hermenéutica heideggeriana.

a) Ciencia, concepción del mundo, filosofía

La insatisfacción de Heidegger con la filosofía científica, y la imposibilidad de penetrar desde tiempo atrás en las concepciones del mundo, lo hacen ir en busca de una «ciencia originaria» (*GA* 56 / 57, 15 / *IFyPCM,* p. 19) o una «ciencia del origen» (*GA* 58, 55$_1$ / *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)* [*PPF: 1919-1920*],

[1] La lección de prueba del semestre de invierno de 1915-1916, *Die Geschichte der antiken und scholastischen Philosophie* [*La historia de la filosofía antigua y escolástica*], el seminario *Über Kants Prolegomena* [*Sobre los prolegómenos de Kant*], y los cursos y ejercicios del semestre de verano de 1916 y del semestre de invierno de 1916-1917 no están documentados. Dicho sea de paso, Heidegger tenía sus reservas con la publicación de sus primeros cursos en Friburgo. «Que en el proyecto de la *Gesamtausgabe* quisiera descartar sus propios cursos tempranos en mi opinión se explica, como bien describe Pöggeler, por su autocomprensión» (Gadamer 1986 / 87, 20).

p. 66), con lo cual se pone en duda principalmente a la ciencia y la concepción del mundo.

Parece comprensible de suyo que la *ciencia* es *teoría;* sin embargo, algo esencial se queda en el camino. Debido a su supuesta evidencia, garantiza un conocimiento «objetivo» pero olvida sus presupuestos «subjetivos». Está menos guiada por la cosa que por el deseo; sus juicios quieren poseer validez intemporal. Con ello, la teoría se entiende como «estrato básico y fundamental» (*GA* 56 / 57, 59 / *IFyPCM,* p. 70) sobre la cual se erigen las demás verdades —también la de la moral, el arte y la religión—.

Heidegger pone en duda la primacía de lo teorético, es decir, ya que éste presupone un fundamento ignorado por las ciencias, lo *preteorético:* «Se ha de romper con esta primacía de lo teorético, pero no con *el* propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético» (*GA* 56 / 57, 59 / *IFyPCM,* p. 70s.).

¿Qué significa esto?, ¿que «hay algo»? La «total supremacía de la esfera material» (esto es, la teoría), no tiene respuesta para ello, de modo que hay que continuar preguntando: «¿se da el "hay"? [*gibt es das "es gibt"*?]» (62 / p. 73). No se trata de éste o aquél *ente,* de sillas, mesas, casas, árboles o sonatas de Mozart, sino de «si hay algo en general» (68 / p. 82); dicho en la terminología posterior: se trata del *ser* del ente. El *se* [*Es*] no parte del «sujeto», antes bien le *da* [*gibt*] a éste algo: de ahí el énfasis en «*"hay"* o *"se da"* un algo» (67 / p. 81).

En los cursos tempranos de Friburgo, Heidegger critica las *concepciones del mundo,* sobre todo su arbitrariedad. Le repugna la «petulante fanfarronería de esta palabra» (*GA* 61, 44). Sólo hasta las lecciones de Marburgo es donde encuentra una apreciación más objetiva de la relación entre filosofía y concepción del mundo (*GA* 27 / *Introducción a la filosofía* [*IF*], § 32). En *La época de la imagen del mundo,* conferencia de 1938 (*GA* 5 / *CB*), ésta obtiene su lugar en la historia de la metafísica.[2]

De manera detallada, Heidegger discute la relación entre concepción del mundo y filosofía en el curso del semestre de invierno de 1928-1929, *Introducción a la filosofía,* con el fenómeno del sostén y apoyo [*Halt*]. Hay dos posibilidades fundamentales: sostén y apoyo como abrigo y protección, además de sostén y apoyo como posicionamiento, ambos referidos al todo de lo ente.

> Sostén y apoyo *(Halt),* en su forma de cobijo y protección *(Bergung),* tiene primeramente su sostén y apoyo (o es primariamente tal sostén o apoyo) en aquello a que se atiene, es decir, en el ente en el que encuentra cobijo y protección; el sostén y apoyo *(Halt),* en tan-

[2] Heidegger también utiliza el término «concepción del mundo» de modo neutral: «Crecemos en una ⟨concepción del mundo⟩ y nos acostumbramos a ella», en el «ambiente: pueblo, raza, posición, grado de desarrollo de la cultura» (*GA* 24, 7 / *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [*PFF: 1927*], p. 30). En este punto cabe destacar que el concepto de raza nada tiene que ver con el mal uso del racismo, sino con el concepto diltheyano de «facticidad de la raza» (*GS* VII, 287s.).

> to posicionamiento o postura, es decir, en tanto que *Haltung*, tienen su sostén y apoyo, es decir, tienen su *Halt,* primariamente en el sostenerse mismo, es decir, en el *Sich-halten* mismo (*GA* 27, 366 / *IF,* p. 386).

En tanto *cobijo y protección,* la concepción del mundo ofrece sostén y apoyo, gracias al mito, ante el predominio de lo ente. Aunque puede *degenerar* en su empresa si sucumbe ante la exigencia de poder y dominio de una organización.

De la concepción del mundo en tanto posicionamiento, se sigue la confrontación con lo ente. El cobijo y protección no desaparece por ello, pero se transforma el carácter de la verdad. Desapareció la «modalidad mítica específica de ese carácter», es decir, «el poderío como santidad». Ahora, lo ente le aparece al Dasein «como aquello que hay que someter, dominar, que hay que dirigir» (368 / p. 389s.). Así pueden surgir la investigación y la ciencia.

La concepción del mundo puede *degenerar* de tres modos: al referirlo todo al ser humano; cuando el actuar se vuelve esencial, y si la decisión libre adopta un papel directivo. Todo esto es «subjetivismo en sus distintas variantes» (374 / p. 396).

Un límite claro entre concepción del mundo y filosofía lo trazan los *Aportes a la filosofía:*

> La "concepción de mundo" orienta la experiencia en una vía determinada y su circuito, siempre tan lejos, que la concepción de mundo nunca es cuestionada; de allí que la concepción de mundo estrecha y ata una verdadera experiencia. Esto es su fuerza, visto desde ella. La filosofía *inaugura* la experiencia, pero por ello *no* puede justamente fundar la historia *de inmediato.* Concepción de mundo es siempre un término, en la mayoría de los casos uno largamente arrastrado y no sabido como tal. Filosofía es siempre un comienzo y exige la superación de sí misma. Concepción de mundo debe negarse nuevas posibilidades, para permanecer en sí misma. Filosofía puede por largo tiempo interrumpirse y aparentemente desaparecer (*GA* 65, 37 / *AFAE,* p. 47).

b) El salto al mundo

Lo que sigue es *fenomenología* puesta en práctica. Ya no se habla más de ciencia primigenia, tampoco de un método científico primigenio. En lugar de ello, Heidegger exige el *salto* a una nueva dimensión: el *mundo:*

> Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada —es decir, en la nada de la objetividad absoluta— o bien logramos saltar a *otro mundo* o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar salto al mundo en cuanto tal (*GA* 56 / 57, 63 / *IFyPCM,* p. 77).

En el marco de su análisis fenomenológico sobre el *mundo circundante* y la experiencia del mundo circundante, Heidegger elige a la cátedra del salón de clase como su ejemplo. Sería «una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia», si uno destacara para sí las partes individuales (superficies, caja, pupitre) y «pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta» (71 / p. 86). Entonces algo se muestra *en cuanto tal,* en cuanto cátedra, y este «en cuanto» específico tiene el carácter de la *significatividad:* «Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier por significados, todo es mundano, *"mundea"* [*es weltet*]» (73 / p. 88). Para referirse a la particularidad del «ser» del mundo, Heidegger crea la palabra *mundear.* También se encuentra aquí el término fundamental de su pensar tardío, «acontecimiento»: «Las vivencias son fenómenos de a-propiación, en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida vive sólo así» (75 / p. 91). El carácter de acontecimiento de las *experiencias* es un «momento esencial de la vida en y para sí» (116 / p. 140). Los a-contecimientos son un «proceso de a-propiación ejecutado por un yo histórico», es decir, a través «de los grupos, de las comunidades, de las sociedades, de la Iglesia o del Estado» (78 / p. 95).

c) La temprana experiencia vital del cristianismo

i. El futuro

Heidegger tematiza la experiencia vital fáctica en el curso del semestre de invierno de 1921, *Introducción a la fenomenología de la religión,* con base en textos del apóstol Pablo. Dos tesis: *1.* La religiosidad del cristianismo originario es experiencia vital fáctica. *2.* Ella es histórica [*historisch*] (el término posterior será «*geschichtlich*»). A ello le pertenece un momento esencial para las posteriores reflexiones de Heidegger acerca del tiempo: «La religiosidad cristiana vive la temporalidad tal cual» (*GA* 60, 80 / *Introducción a la fenomenología de la religión* [*IFR*], p. 109).[3] Aquí, el interés rector de Heidegger no es una profundización de la experiencia religiosa, porque «es una interpretación fenomenológica y no teológica» (*GA* 60, 210 / *Estudios sobre mística medieval* [*EMM*], p. 63). Por ello es especialmente importante el *método:* «Todas las cuestiones en filosofía son en el fondo preguntas por el cómo, y en sentido estricto por el método» (88 / *IFR,* p. 114). Heidegger toma momentos esenciales de las cartas de Pablo para la conducción concreta de la vida, cuyo *cómo* «tiene un sentido básico» (80 / p. 106). Pablo vive a la espera de la παρουσία del Mesías, la segunda venida de Cristo. Aquí se muestra la diferencia fundamental entre la comprensión cristiana y griega del *tiempo.* Los griegos entienden por παρουσία la «presencia»,[4] mientras que los cristia-

[3] *GA* 60, 80$_3$ / *IFR,* p. 105$_3$, en la transcripción de F. J. Brecht está escrita la palabra «transitivo» para «vive», con lo que se enfatiza el carácter relacional.

[4] «Presencia [*Anwesenheit*], presente [*Gegenwart*]» (Gemoll 1965, 583); παρ-ουσία «presente», «el ins-

nos «la reaparición del ya aparecido Mesías» (102 / p. 126).[5] No obstante, la diferencia fundamental radica en los distintos modos de comprender el *futuro.*

Para los griegos, el futuro es lo aún no presente, mientras que para los cristianos es lo absolutamente indeterminado, incluso lo indeterminable. En la primera carta a los tesalonicenses, Pablo compara el futuro con el sorpresivo inicio de las contracciones de una mujer embarazada: «Cuanto al tiempo y a las circunstancias, no hay, hermanos, por qué escribir. Sabéis bien que el día del Señor llegará como el ladrón en la noche ⟨οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἐρχεται⟩. Cuando se dicen: "Paz" y "seguridad", entonces de improviso les sobrevendrá la ruina, como los dolores de parto a la preñada, y no escaparán ⟨οὐ μὴ ἐκφύγωσιν⟩».[6]

La filosofía de Heidegger no es un cristianismo secularizado, pese a los impulsos de una clara asimilación de la experiencia vital cristiana —sobre todo en los cursos tempranos—. Que él también aprenda de teólogos cristianos responde a su búsqueda de un concepto adecuado del tiempo, y esto se le presenta como un problema exclusivo de la filosofía.

ii. La ruinancia

El carácter esencial de la vida fáctica es el *curare,* «estar preocupado» (la «*Sorge*», *cura* en *El ser y el tiempo*). El «despiste», al «desmoronarse» de la vida, lo impide la *continentia:* como «"mantener reunido", arrancar de la *defluxio* [dispersión]» (*GA* 60, 205 / *EMM,* p. 59).[7] En toda experiencia se dan «posibilidades opuestas» y la continencia permanece sin esperanza, hasta que el ser humano considere que puede confiar en su propia fuerza, a pesar de que ésta «ha de venir dada» (209 / p. 62).

De las *Confesiones* de san Agustín Heidegger toma tres «direcciones del *defluere,* de la posibilidad de dispersión y del peligro» (211 / p. 64): la *concupiscentia carnis,* la *concupiscentia oculorum* y la *ambitio saeculi.*[8] A ellas les es común la inclinación a *amar el mundo.*[9]

Con la *concupiscentia carnis* también se trata, en efecto, de la sexualidad, aunque no desde una visión biológica o psicológica, sino concerniente a que hay algo «que no

---

tante presente [*der gegenwärtige Augenblick*], la oportunidad propicia [*die günstige Gelegenheit*]», «presencia, existencia [*Vorhandensein*]; también arribo [*Ankunft*]», «capacidad [*Vermögen*]» (Pape 2006 / 2 [1807-1854], 528).

[5] *Nuevo Testamento,* Pablo, 1 Tes. 4:15: παρουσίαν τοῦ κυρίου. παρουσία «de Cristo, a saber, casi siempre de la llegada mesiánica del radiante hacia el juicio al final de este eón» (Bauer 1971, 1249).

[6] *Nuevo Testamento,* Pablo, 1 Tes. 5:1-4.

[7] Heidegger subrayó que *continentia* no significa aquí «abstinencia» [*Enthaltsamkeit*], sino «mantener reunido» [*Zusammenhalten*] (el significado del verbo *continere*).

[8] «Ciertamente tú mandas que me contenga de la concupiscencia de la carne, de la concupiscencia de los ojos y de la ambición del siglo» (san Agustín, *Confesiones,* X, 30, 41). San Agustín remite a la primera carta de Juan: «ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου» [«concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y el orgullo de la vida»] (*Nuevo Testamento,* 1 Jn. 2:16-18).

[9] *Vid. De la esencia del fundamento* (*GA* 9, 143ss. / *Hit,* p. 124ss.).

ha sido ejecutado *por nosotros* [...] pero que tiene lugar, que ocurre en nosotros» (213 / p. 67).

Las distintas *voluptates* (placeres sensuales) deprimen: «somos un *corruptibile* y hemos de sobrellevar con dificultad esta carga» (214 / p. 68). Esto vale para todos los sentidos, pero sobre todo para las *voluptas oculorum istorum carnis meae,* «el deleite de estos ojos de mi carne». Es un ver por el placer de ver, «la *curiosidad* desnuda, es el sentido dominante» (224 / p. 79).[10]

En estas formas de la defluxión brota el sí mismo en el *mundo circundante,* con la *ambitio saeculi* entra en juego el *mundo con* [*Mitwelt*]. Junto con san Agustín, Heidegger diferencia entre *timeri et amari velle ab hominibus,* entre ser temido y amado por los seres humanos. En el primer caso, se impone el *mundo propio.* Se considera estar por encima del mundo con y está empeñado en imponer su voluntad. En el segundo caso, se busca agradar al prójimo.

A la facticidad le pertenece la molestia, el «agobio». No mengua a lo largo de la vida, sino que crece «tanto más *cuanto más vive la vida*» (242 / p. 99). Pues la vida tiende constantemente a quererse a sí misma, y precisamente a través de ello logra la pérdida de sí misma. Pero en la molestia yace «a la vez [...] la "oportunidad" de ganarse» (245 / p. 102).

El curso del semestre de invierno de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles,* describe la posibilidad de la caída de sí mismo con el término *ruinancia,*[11] aquí ya sin referencia a la experiencia vital del cristianismo temprano. La tarea de llegar a ser un sí mismo y tener que luchar por esto, esta contratendencia viva, se encuentra detallada en esta formulación. «Ahora bien, la ruinancia se puede determinar en una definición indicadora-formal: la movilidad de la vida fáctica "es", es decir, "se ejerce" *en ella* misma, *en cuanto* ella misma, *para* sí misma, *fuera de sí* misma y ante todo *contra ella misma*» (*GA* 61, 131). La ruinancia es «una determinación categorial fundamental de la facticidad» (133). Así como el sí mismo, precisamente por la elevación de su voluntad de vida, cae de sí mismo, también es «aquí donde el curar se toma a sí mismo en la cura y encuentra mundanamente estas curas llevadas al curar» (135). A la vida fáctica se le confía el tiempo; cobra validez el actuar en el momento adecuado.[12] Con ello se dispone el *Dasein*[13] al llamado de la *historia:* «Lo histórico, lo "con tiempo", es, no poseer el tiempo, sino dejarse poseer por él» (139). La vida ruinante «no tiene tiempo». La ruinancia se lo quita al ser humano y con ello se anuncia la nada: un vacío que «*cotemporaliza* fácticamente *la caída*» (147).

El hecho de que la facticidad, la inevitabilidad de la propia vida de cada caso, cobra importancia por vez primera en el cristianismo temprano, se relaciona con la dife-

[10] San Agustín, *Confesiones,* X, 34, 51. *Cf.* el análisis heideggeriano de la avidez de novedades, *El ser y el tiempo,* § 36.

[11] Del latín *ruina,* «caída» [*Sturz*]; *El ser y el tiempo:* «caída» [*Verfallen*].

[12] A diferencia de χρόνος, el tiempo calculable, significa καιρός el tiempo oportuno.

[13] A partir de ahora se emplea este término, en lugar de «vida», que es un término ambiguo.

renciación del concepto de mundo. El mundo del que se ha hablado hasta ahora es el mundo circundante, es decir, el mundo en el que el ser humano se orienta según sus necesidades. Su *mundo con* lo comparte con otros, es decir, con la comunidad, la cual lo determina en su esencia «de modo igualmente original».[14] Pero tanto el *mundo circundante,* como el *mundo con* se centran en el mundo propio; en ello radica el nuevo punto de vista de los cristianos tempranos: el individuo no sólo vive en sus «mundos de la vida»,[15] sino que tiene una relación con ellos en tanto que perteneciente a su mundo propio.[16]

Entonces, mundo con y mundo propio no pueden separarse de manera rigurosa y corren mezclados «en la experiencia fáctica» (*GA* 60, 88 / *IFR,* p. 114). Con ello, es posible que el mundo propio se determine a partir de las necesidades del mundo circundante y del mundo con.

iii. La hermenéutica de la facticidad

En el semestre de verano de 1923, Heidegger imparte el curso *Ontología (hermenéutica de la facticidad):*[17] «El término *hermenéutica* pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad» (*GA* 63, 9 / *OHF,* p. 27). Heidegger pone sobre la mesa los dos momentos directrices de la estructuración previa: el *tener previo* [*Vorhabe*], a saber, lo precedente a toda interpretación del Dasein fáctico como «ser en un mundo», y el *concebir previo* [*Vorgriff*] (que aquí, por cierto, no sólo supone la conceptualización, sino también incluye la «mirada previa»: ↑ *HH* I, § 10 c): un «cómo del hablar y cuestionar a alguien» (16 / p. 34s.).

La meta de la hermenéutica es «el *estar despierto* del existir para consigo mismo» (15 / p. 33). Se trata, como se dirá posteriormente, de nada menos que del despertar de la filosofía: «Despertar es hacer despertar, un *hacer que se despierte* lo que duerme»

[14] H.-G. Gadamer localiza aquí «una de las expresiones favoritas de Heidegger, que se encuentra todavía frecuentemente en *El ser y el tiempo.* [...] Con ello se defendía, en el sentido de una descripción fenomenológica justa, del esquema de deducción del neokantismo, así como del idealismo clásico». Gadamer 1986/87, 18. K. Lehmann nota «la idea de "co-originariedad" todavía más temprano en la doctrina de la "convertibilidad" de los "trascendentales" [...] *ens et unum et verum et bonum convertuntur*» (Lehmann 2006 / 1, 230).

[15] Este término juega un papel central en la obra tardía de Husserl (*Hua* VI) [E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Julia V. Iribarne (trad.), Prometeo, Buenos Aires, 2008]. Es incierto si Heidegger conoció este trabajo. Husserl ya no podía publicar durante la dictadura nazi y dio a conocer la *Crisis* en 1936 en la revista de Arthur Liebert, *Philosophia,* en Belgrado (*Hua* VI, p. XIV) [Introducción del editor no traducida en la edición en español].

[16] S. Kierkegaard introduce *La enfermedad mortal* con la determinación del sí mismo como una «relación que se relaciona consigo misma» (Kierkegaard *Abt.* 24-25, 8) [Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal,* Demetrio Gutiérrez Rivero (trad. y prol.), Trotta, Madrid, 2008, p. 33].

[17] Según informa la editora, el título «Ontología» fue «vago y un tanto azaroso»: Heidegger quería anunciarlo como «Lógica», pero como uno de los profesores ordinarios se le adelantó, dijo: «Bueno, entonces "Ontología"». (Käte Bröcker-Oltmanns, Epílogo a *GA* 63, 113 / *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* [*OHF*], p. 146). El subtítulo corresponde al tema principal del curso.

(*GA* 29 / 30, 91 / *CFM,* p. 90). Heidegger diferencia tres *direcciones del sentido:* el sentido del contenido, el sentido de la referencia y el sentido de la ejecución. El *sentido de contenido* alude al *qué,* el tema conceptualmente comprensible (por ejemplo, lo que significa «caída»). El *sentido de la referencia* alude al *cómo* original de la experiencia de los fenómenos (por ejemplo, al *factum* de que, con la caída, la existencia propia se aparta y oculta). Aquí entra en juego el *sentido de la ejecución.* Pues precisamente la filosofía no sólo tiende a comprender teoréticamente todo lo que es conforme a la ejecución, sino que tiende a concederle prioridad a la teoría. Con ello, sin embargo, no se alcanza el sentido de referencia y, sobre todo, el de la ejecución.

d) La indicación formal

La indicación formal funge como el método para no anular el sentido de ejecución en el sentido de referencia y de contenido.[18]

Los *indicadores* [*Anzeigen*] según las *Investigaciones lógicas* de Husserl son signos [*Zeichen*], notas [*Merkmale*] o signos memorativos [*Erinnerungszeichen*].[19] Se diferencian del demostrar, que deriva un hecho «razonable» de otros hechos. Los indicadores, en cambio, son «no razonables», pues no hay una relación directa entre la premisa y la conclusión. Solamente se indica que alguien está convencido o motivado por objetos o estados de cosas, y que por ello está convencido o supone «que unas cosas *pueden* o *deben, porque* otras cosas son dadas».[20]

Para Heidegger, al concepto de indicación también le hace falta una conexión lógicamente rigurosa. Es un signo del tipo de un indicador de camino: anuncia hacia dónde conduce el camino, pero no más. De manera análoga, si bien la determinación del concepto es indispensable, no es lo propio. Tomado por sí mismo, permanece vacío e impropio.

Heidegger se refiere a las *Investigaciones lógicas* de Husserl y a sus *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Al igual que en *Ideas,* § 13, también

[18] «Este problema de la "indicación formal", la cual ella misma ya no "capta" lo que indica, conduce de la falsa (meramente formal) infinitud de la filosofía a su finitud» (*H/M,* 11 / p. 15). *Vid.* el ensayo de G. Simmel, *Para una metafísica de la muerte:* la muerte como «momento formal de nuestra vida», su «carácter formal» (Simmel 1910) [Georg Simmel, «Para una metafísica de la muerte», en *El individuo y la libertad,* Salvador Mas (trad.), Península, Barcelona, 2001, pp. 87-98]. Acerca de Simmel, Imdahl 1994, capítulo 1. Esto se anticipa a *El ser y el tiempo:* «La concepción del indicador formal muestra su beneficio esencial sobre todo en conceptos existenciales, pues sólo desarrollan un efecto retroactivo sobre la vida cuando son comprendidos como tarea de ejecución [*Vollzugsaufgabe*], un efecto retroactivo que Heidegger todavía demanda enfáticamente en *El ser y el tiempo*» (Imdahl 1994, 331). Una referencia a la distinción que hace S. Kierkeggard entre comunicación directa e indirecta —aquélla como mediación de un conocimiento, ésta como el llamado a un poder (Kierkegaard *Tb* IV, 113ss.)—, resulta, en efecto, cercana, pero Heidegger no la menciona. En relación con la «teoría de la comunicación de Kierkegaard», *cf.* Anderson, 1979.

[19] *Cf.* Gander 2010, *s. v.* «signos [*Zeichen*]» (M. Doyon).

[20] *Hua* XIX / 1, 32 [E. Husserl, «Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento», en *Investigaciones lógicas,* t. 1, Manuel García Morente y José Gaos (trad.), Alianza, Madrid, 2006, p. 234].

GA 60:1 / *IFR,* § 12, se subtitula como la «generalización y formalización [Generificación y formalización]». Sin embargo, Heidegger busca un «perfeccionamiento» para «explicar [...] el sentido del anuncio formal» (*GA* 60, 57 / *IFR,* p. 83).

Husserl separa generalización y formalización; ambos universalizan, pero rinden de modo distinto. Por *generalización* entiende la obtención de géneros y especies (por ejemplo, «triángulo» o «rojo») hasta los géneros más elevados (por ejemplo, «forma del espacio» o «cualidad sensible»). La *esencia,* sin embargo, no es género ni especie, sino que pertenece a las «esencias lógico-formales» así como a las categorías; ellas «no "residen" en los casos singulares dotados de contenido material como el rojo general en los distintos matices de rojo, o como el "color" en el rojo o el azul». El «hablar de un *estar contenido*» carecería de sentido.[21]

Heidegger concuerda con Husserl en lo relativo a la generalización. Las esencias formales tienen algo en común con lo formal de la indicación, en tanto que ambas «no están temáticamente ligadas» y, sin embargo, tienen que estar «de algún modo motivadas» (58 / p. 84). La diferencia fundamental se manifiesta en que el concepto heideggeriano de lo formal no alude a «las esencias lógico-formales», sino a conceptos que se refieren al sentido de ejecución y que sólo a través de él alcanzan su cumplimiento. Con ello se encuentra el indicador formal «fuera de lo actitudinalmente teórico» (59 / p. 85).

La indicación formal es indispensable: declina la orientación unilateral al sentido de contenido a favor del sentido de referencia y de ejecución; sin embargo, también se tiene que aclarar el sentido de contenido; la simple apelación a la ejecución sería demasiado poco.[22] Así pues, lo formal es irrenunciable, pero su límite radica en que tiene sólo un «carácter prohibitivo» (*GA* 61, 141), negativo:

> *formalmente indicado* no significa de alguna manera sólo representado, creído, señalado, como si se estuviese en la libertad de traer al objeto mismo de algún lugar y de algún modo al tener, sino indicado de tal modo que lo que se diga, es impropio del carácter de lo formal, pero precisamente en este "im" está al mismo tiempo la instrucción positiva. Lo vacío de contenido es, en su estructura de sentido, al mismo tiempo, lo que da la dirección de ejecución. Hay en el indicador formal un compromiso enteramente determinado; en él se dice que me encuentro en la y en una dirección de aproximación completamente deter-

[21] *Hua* III / 1, 32 [E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica,* t. I, José Gaos y Antonio Zirión Quijano (trad.), FCE, México, 2013, Libro primero, p. 110]. Para el contexto *Hua* III / 1, §§ 10-13 [*Ibid.,* Libro primero]; *Hua* XVII, § 24 [E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica,* Luis Villoro, (trad.), UNAM, México, 1962]. *Vid.* Vetter 2004, 189s., *s. v.* «formalización [*Formalisierung*]» (M. Weiss); *ibid.,* 219, *s. v.* «generalización [*Generalisierung*]» (T. Eden).

[22] Acá también se halla el peligro de lo biográfico. Aparentemente Heidegger le concedió por un tiempo demasiada importancia, como cuando se dejó bosquejar un «traje existencial» por el pintor Otto Ubbelohde (Safranski 1994, 159) [Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo,* Raúl Gabás (trad.), Tusquets, Barcelona, 2000, p. 164], lo que probablemente asombró a sus oyentes. Esto, desde luego, no legitima todavía un «psicograma» sobre «el estado de ánimo de Heidegger como ontología fundamental» (Fischer[A] 2008, 183ss.).

minada, que si se ha de alcanzar con propiedad, sólo ofrece el camino para soportar lo indicado, para seguir la indicación y para satisfacerla (33).[23]

En las *Anotaciones a Karl Jaspers* (*GA* 9, 9 / *Hit,* p. 21 *passim*) y en *Fenomenología y teología* se habla expresamente de la indicación formal (*GA* 9, 65 / *Hit,* p. 64, *passim*). En *El ser y el tiempo,* de hecho, se le menciona con relativa frecuencia (por ejemplo, *GA* 2, 19, 55, 155s., 415s. / *SyT,* pp. 24, 53, 132, 340s.), pero no se define con precisión. Su universalidad se subraya en el curso del semestre de invierno de 1929-1930: «Todos los conceptos filosóficos son *formalmente indicativos,* y sólo si se los toma así dan la auténtica posibilidad del concebir» (*GA* 29 / 30, 425 / *CFM,* p. 353).

§ 6 Destrucción de la metafísica

El 1 de octubre de 1923 Heidegger se convierte en profesor ordinario *ad personam* en una cátedra extraordinaria de filosofía en la Universidad de Marburgo del Lahn.[24] El 1 de octubre de 1928 sucede a Husserl en su cátedra de Friburgo. Sobre sus años en Marburgo Heidegger dice en alguna ocasión que fueron «lo más fructífero de toda [su] actividad académica» (*H / M,* 27 / p. 33). En este medio decenio tiene lugar la relación amorosa con Hannah Arendt[25] y comienza su amistad de por vida con Rudolf Bultmann.[26] Regularmente se junta en su casa un «grupo de griego de profesores ordinarios», a la que pertenecen, además de Heidegger, el filólogo clásico Paul Friedländer, el arqueólogo Paul Jacobsthal, el teólogo Hans von Soden y el filósofo Erich Frank.[27]

Este nuevo campo de actividades estaba dominado mayormente por la escuela marburguesa del neokantismo. Sus líderes eran Hermann Cohen[28] y Paul Natorp. Este

[23] *Vid.* la «anotación» de E. Fink: «La indicación formal como "indicador de camino" [*Wegweiser*] en doble sentido: 1) señalando [*weisend*], mostrando el camino [*den Weg zeigend*]; 2) rechazando [*wegweisend*], desairando [*fortweisend*], rehusando [*abweisend*]» (Fink EFGA I-3 / 1, 311).

[24] Sobre el tiempo de Heidegger en Marburgo: Keiling 2013, 18.

[25] *A / H;* Arendt / Jaspers 1993.

[26] *B / H;* BNT. Hammann 2009.

[27] También hay un grupo de griego con participantes más jóvenes. Entre otros, los filósofos Hans-Georg Gadamer y Gerhard Krüger, así como los teólogos Günther Bornkamm, Heinrich Schlier y Erich Dinkler. Leen textos «que van desde Homero y los trágicos hasta los padres de la Iglesia» (*B / H,* 242).

[28] Hermann Cohen (1842-1918), fundador y principal representante del neokantismo marburgués, fue profesor ordinario en Marburgo de 1876 a 1912. Posteriormente se trasladó a Berlín, donde impartió cursos en el Instituto de Enseñanza del Judaísmo. Heidegger se refiere frecuentemente a su primera obra importante, la *Kants Theorie der Erfahrung* [*Teoría kantiana de la experiencia*] (1871) (*cf. GA* 56 / 57, 40 / *IFyPCM,* p. 48; *GA* 3, 305 / *KyPM,* p. 264; *GA* 20, 18 / *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* [*PHCT*], p. 33). El «sistema de la filosofía» de Cohen abarca la *Logik der reinen Erkenntnis* [*Lógica del conocimiento puro*] (1902), la *Ethik des reinen Willens* [*Ética de la voluntad pura*] (1904) y la *Ästhetik des reinen Gefühls* [*Estética del sentimiento puro*] (1912). De manera póstuma, en 1919 se publica la fundamental obra religiosa-filosófica *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [*La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*]. (Volpi 1999 / 1, 312-318 [H.-L. Ollig]).

último fue determinante en el nombramiento de Heidegger en Marburgo.[29] Natorp muere en 1924. Durante el semestre de invierno de 1924-1925 Heidegger ofrece una necrología, con una participación muy nutrida (*GA* 19, 1-5). En 1927 redacta *Sobre la historia de la cátedra filosófica desde 1866* (*GA* 3, 304-311 / *KyPM,* pp. 263-269), una colaboración con motivo del aniversario número 400 de la universidad. Publica poco, pero imparte diez cursos, algunos de los cuales son extremadamente vastos. Si en los cursos tempranos de Friburgo la hermenéutica de la facticidad ocupaba un lugar central y, con ella, la «vida» («Dasein»), ahora sus resultados benefician a la pregunta por el ser. Como hasta ahora, lo metódico ocupa un lugar primordial.

Heidegger comienza su labor docente en Marburgo con una *Introducción a la investigación fenomenológica* (*GA* 17 = [*IIF*]). No obstante, expone su propia fenomenología hermenéutica y la relaciona con una crítica fundamental a la fenomenología trascendental de Husserl y su cartesianismo (↑ *HH* I, § 8 c). A ello le siguen cursos sobre Aristóteles (*GA* 18, *GA* 21 / *LPV*) [*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie = Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*] y sobre el *Sofista* de Platón (*GA* 19, el curso más amplio de Heidegger); sobre Kant (*GA* 25) [*Phänomenologische interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft = Interpretación fenomenológica de la* Crítica de la razón pura *de Kant*], Leibniz (*GA* 26 / *PML*) y —extraño en Heidegger— dos cursos llamados generales: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (*GA* 22 / *CFFA*) e *Historia de la filosofía de Tomás a Kant* (*GA* 23). El curso *Prolegómenos* (*GA* 20 / *PHCT*) anticipa ya partes de *El ser y el tiempo.* El curso *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (*GA* 24 / *PFF: 1927*), con el que comienza la publicación de *GA,* añade la tercera sección de la parte publicada de *El ser y el tiempo.*

a) La tarea de la destrucción

La destrucción no es «destructiva». Ella se dirige, más allá del texto, a las «situaciones originarias y motivadoras de las que brotan las experiencias filosóficas fundamentales» (*GA* 9, 3s. / *Hit,* p. 17), es parte fundamental de la *hermenéutica* (*cf. GA* 62, 368 / *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación her-*

[29] El motivo es el «informe Natorp» del otoño de 1922 (*GA* 62, Apéndice / *IFA*). Gadamer publicó esta «Introducción a Aristóteles» con motivo del centésimo cumpleaños de Heidegger. Inspirado por la cercanía con los escritos teológicos juveniles de Hegel (editado por Hermann Nohl), lo llamó escrito juvenil «teológico» de Heidegger (*PhIA*², 76-86). Sobre la crítica de Heidegger a Natorp en los cursos tempranos de Friburgo: curso del semestre de invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (*GA* 58 / *PFF: 1919-20*) y coloquio en conexión con la *Allgemeine Psychologie* [*Psicología general*] de Natorp (Natorp 1986 [1912]); curso del semestre de verano de 1920: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* [*Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica de conceptos*] (*GA* 59), con una destrucción fenomenológica de la psicología de Natorp y de la filosofía de Dilthey. En la necrología de Natorp escribe Heidegger que «la minuciosidad y alcance de sus conocimientos ya no se logran hoy en día» (*GA* 19, 5). *Vid.* Wolzogen 1988; Figal 2006; Stolzenberg 2009; Strube 2009; Kim 2010. ↑ *HH* III, C.

menéutica. (Informe Natorp) [*IFA*], p. 51). Su objetivo no es aniquilar las opiniones existentes, «sino desmontar, desmantelar, arrinconar los enunciados puramente historiográficos de la historia de la filosofía» para de este modo «abrir nuestros oídos, liberarlos a lo que en la tradición se nos transmite como ser del ente» (*GA* 11, 20 / *¿QF?,* p. 55). Como una de las tres partes fundamentales de la *fenomenología,* la destrucción es «una deconstrucción [*Abbau*], crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creadas» (*GA* 24, 31 / *PFF 1927,* p. 48).

Para la metafísica esto significa colocarse en su comienzo que es, al mismo tiempo, el final del primer principio de la filosofía. Es una de las tareas urgentes del intérprete, abrir el mundo del autor (por ejemplo, el de Aristóteles).

Con el regreso a los filósofos anteriores a Platón y Aristóteles, Heidegger empieza el acceso a pensadores que, en la mayoría de los casos, sólo se consideran precursores de la filosofía clásica; por ello se les llama «presocráticos», «preplatónicos» o «prearistotélicos». Para Heidegger son los pensadores originarios (↑ *HH* I, § 17), porque instauraron el primer comienzo de la filosofía occidental.

b) La fundación platónica de la metafísica

i. La idea del bien

Las posturas de Heidegger sobre Platón atraviesan toda su obra. Imparte dos cursos: el del semestre de invierno de 1924-1925, *Platón: Sofista* (*GA* 19), y el del semestre de invierno de 1931-1932, *De la esencia de la verdad. Sobre la alegoría de la caverna y el* Teeteto *de Platón* (*GA* 34 / *De la esencia de la verdad* [*DEV*]). A éstos se les agregan *GA* 83 (II, IV y VI), *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus* [= *Seminarios: Platón – Aristóteles – Agustín*], además de los ejercicios del semestre de invierno de 1930-1931 sobre el *Parménides* de Platón y sobre el *Fedro,* en el semestre de verano de 1931; *GA* 88:1 *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental* [*PMFPO*]. Vale la pena mencionar los cursos sobre Nietzsche y su antiplatonismo,[30] y la conferencia *La doctrina platónica de la verdad* (*GA* 9), la cual trae consigo un término provisional de las interpretaciones heideggerianas sobre Platón.[31]

La palabra fundamental platónica es ἰδέα, *idea.* Lo que se entiende con ella se ilustra en la *República* mediante tres alegorías: la del sol, la de la línea y la de la caverna. El uso de alegorías (εἴκονες) se debe a su «carácter mítico», aunque con ello «el motivo filosófico aún no queda revelado» (*GA* 26, 237 / *Principios metafísicos de la lógica* [*PML*], p. 216). No obstante, si así fuese, permanece lo propio sin decir, aunque no

[30] Patt 1997.

[31] En torno a Platón y Heidegger: Brach 1996; Berti 1997; Figal 2006b; Barbarić 2007a; Pedrique 2007; Kopperschmidt 2009b; Kim 2010.

por ello es, en modo alguno, irracional, sino que es el camino de lo decible el que muestra que algo es in-decible: «Pero lo indecible sólo lo entendemos sobre la base de lo decible que previamente fue bien dicho: dicho en y desde el trabajo del filosofar» (*GA* 34, 97 / *De la esencia de la verdad* [*DEV*]). Heidegger recuerda la *carta VII* de Platón:

> ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει».[32] Por supuesto que no es de ninguna manera sencillo decirlo, como otras cosas que se pueden aprender (en las ciencias), sino que sucede repentinamente en el alma, a causa de una rica permanencia coexistente en la cosa misma —al igual que como cuando del fuego salta una chispa que emite una luz— para crecer entonces a solas en uno mismo (*GA* 16, 59s.).

La idea en la que se cumple la esencia de todas las ideas, es la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, la *idea del bien.* Cuando Sócrates debe aclarar lo que ella es, con la alegoría del sol cuenta sobre un vástago del bien (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ).[33] El sol es lo más parecido a esta idea: permite ver y regala nacimiento, crecimiento y nutrición. De manera correspondiente, la idea del bien le concede a las cosas su ser y al ser humano el conocimiento. En cuanto a dignidad y fuerza, está «más allá del ser» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).[34]

En la alegoría del sol se muestra «que, para los griegos, el sentido de la *vista* es el sentido privilegiado para la percepción de lo ente» y que «el sentido del *ver* es quien da el hilo conductor para el significado del conocer» (↑ *HH* I, § 30 b). El sentido de la vista y lo ente avistado son «uncidos los dos juntos bajo un yugo (ζυγόν)» (*GA* 34, 102 / *DEV,* p. 103) por Platón.

La *alegoría de la caverna* muestra el camino a la παιδεία, a la formación [*Bildung*] Esto requiere una *conversión* total del «alma» del ser humano: «Para Platón, y de acuerdo con su definición de la esencia, παιδεία significa la περιαγωγὴ ὅλης τῆς ψυχῆς, lo que conduce a un cambio de dirección de todo el hombre en su esencia» (*GA* 9, 217 / *Hit,* p. 182).

En primer lugar, «*formación*» es «formar en el sentido de desarrollar un carácter» y, en segundo, «conformándose anticipadamente con una visión que da la medida y que por eso se llama pre-forma» (217 / p. 182).

El camino conduce, paso a paso, de la caverna al sol, esto es, a la idea del bien. Pero a los habitantes de la caverna sólo se les puede convencer con dificultad de que aquélla no es el mundo real. Sólo bajo presión permiten que se les libere de los grilletes. «Hacerse libre para la luz significa: dejar que se haga una luz, entender el ser y la esencia y, de este modo, experimentar por vez primera lo ente en cuanto tal» (*GA* 34, 60 / *DEV,*

[32] Platón, *Carta VII,* 341 c-d.
[33] Platón, *República,* VI, 506 e.
[34] *Ibid.,* 509 b.

p. 66s.). El retorno a la caverna lleva a los ahora liberados al peligro más extremo. Son amenazados por sus anteriores cohabitantes incluso con la muerte: es el destino de Sócrates y todos los «precursores», quienes preparan «el camino hacia lo otro» (69 / p. 75), esto es, el ser del ente.

La alegoría está «ya previamente determinada por la experiencia fundamental y sobreentendida para los griegos de la ἀλήθεια, el descubrimiento de lo ente» (*GA* 9, 224 / *Hit,* p. 187). Para la *metafísica* venidera, la primacía del *ver,* el yugo, el ver y lo avistado aparejados, significa que se aproxima la preeminencia decisiva al desencubrimiento, cuyo ocultamiento correspondiente, no obstante, no se interroga más adelante.

ii. Metafísica como platonismo

Plotino, el autor más importante del neoplatonismo,[35] es totalmente relegado por Heidegger. Ciertamente Heidegger también «aprendió» de Plotino cuestiones relativas al análisis del tiempo (↑ *HH* I, § 12), en tanto éste le dio a la discusión medieval sobre el eón[36] «más una especulación teosófica sobre el tiempo que una interpretación que se atenga rigurosamente al fenómeno mismo y que encaje el fenómeno dentro de un concepto» (*GA* 24, 327s. / *PFF: 1927,* p. 281s.). Sin embargo, Heidegger no entra en mayores discusiones, ni con Plotino ni con el neoplatonismo (hasta Hegel y más allá de él).

La interpretación platónica del ser como ἰδέα funda el *platonismo* de la metafísica occidental. «Platonismo» es el concepto metafísico; el concepto histórico es «cristianismo» (*GA* 71, 98) [*Das Ereignis = El evento*],* «pues cristianismo es platonismo para el "pueblo"», como dice Nietzsche en la introducción a *Más allá del bien y del mal.*[37] Es cierto que Nietzsche reconoció «por primera vez la posición clave de Platón y la trascendencia del platonismo para la historia de Occidente (ascenso del nihilismo)» (*GA* 65, 219 / *AFAE,* p. 181); sin embargo, dado que le faltaba «todo saber del origen metafísico del "valor"» (↑ *HH* I, § 20 b), era «el más desatado platónico de toda la historia de la metafísica occidental» (*GA* 9, 227 / *Hit,* p. 190).

Un tratamiento sumario del platonismo se encuentra en los *Aportes a la filosofía,* núm. 110: *La* ἰδέα*, el platonismo y el idealismo.* Los 14 puntos se recogen aquí de manera resumida (*GA* 65, 208-213 / *AFAE,* pp. 174-177).

[35] Se considera que Amonio Saccas (alrededor de 175-242 d.C.) es el fundador del neoplatonismo. Cuando Plotino (205-270 d.C.) llegó a Alejandría, Amonio se convirtió en su profesor. Éste no dejó nada escrito.

[36] Ἡ αἰών «vida», acá «vida eterna». *Cf.* Ritter 1, 117-119, *s. v. Aión* (αἰών) (W. Wieland).

* Ya hay una traducción de esta obra en español: Martin Heidegger, *El evento,* Dina V. Picotti (trad.), El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2017; sin embargo, fue imposible contar con ella al llevar a cabo esta traducción, razón por la cual las traducciones de *GA* 71 son mías [N. del T.].

[37] Nietzsche, *KSA* 5, 12 [F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal,* Andrés Sánchez Pascual (trad., intr. y notas), Alianza, Madrid, 2005, p. 21]; *cf. GA* 65, 219 / *AFAE,* p. 181.

1. Para Platón, lo ente es «siendo en la presencia estable, ἰδέα,[38] lo visto *en su ser visto* (ἀλήθεια)». *2.* En relación con lo múltiple, la ἰδέα es lo κοινόν, lo común, lo que como lo «más general» se convierte en «primera y última determinación de la entidad (del ser)». *3.* Lo que no le es suficiente a la entidad es lo individual, que con ello se vuelve en μὴ ὄν. *4.* Lo múltiple sólo tiene el más alto grado de ser como κοινόν «es decir, en la κοινωνία entre sí». *5.* Dado que las ideas individuales no corresponden a lo ente en grado sumo, trascienden la entidad y son de tal modo ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. *6.* Con ello se realiza la relación entre ἰδέα y ψυχή: «*a)* como εἶδος al ἰδεῖν y νοεῖν-νοῦς [...] *b)* como κοινόν y κοινωνία al διαλέγεσθαι y λόγος [...] *c)* como ἀγαθόν - καλόν al ἔρως». *7.* La ψυχή se convierte en la «ἀρχὴ ζωῆς y ζωή la figura fundamental del ente». *8.* El ἐπέκεινα τῆς οὐσίας debido a su relación con la εὐδαιμονία es lo θεῖον y el θεός. *9.* Con ello se alcanza el primer final del primer comienzo de la filosofía. La filosofía platónico-aristotélica ahora puede ofrecer «el marco y el ámbito de fundamentación para la fe judeo (Filón) cristiana (Agustín)». *10.* Más allá de esto, el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας[39] se convierte en «prototipo» de toda cultura y sus valores, de la interpretación del sentido de la realidad, de la medida para los ideales, para la visión del mundo. *11.* Más adecuado para el platonismo es la explicitación en el auténtico «*realismo*» medieval: lo *universal* como *ens qua ens. 12.* El nominalismo hace de la *realitas* «la cosidad del individuo», «"realidad" [*Realität*] ahora se convierte en el título para "existencia", "realidad efectiva" [*Wirklichkeit*]». *13.* En consecuencia, «el "yo" se experimenta como el *máximo ente,* lo más real y *así* recién se hace posible el *ego cogito – ergo sum*», con la *mathesis* como el método ideal. *14.* Con la explicitación de la ἰδέα como *perceptio* se da el primer paso al idealismo. La filosofía de la historia de Hegel logra «la posibilidad de concebir a Platón de modo nuevo y plantear la filosofía griega como la etapa de la inmediatez».

En un seminario privado de 1939, Heidegger comentó *El trabajador* de Ernst Jünger. Contra el intento de Jünger de revertir la inversión platónica, objeta que esto sólo conduciría al retorno del platonismo, a saber, «en el planteo *de la figura*» (*GA* 90, 22 / *Acerca de Ernst Jünger* [*AEJ*], p. 47). Con ello también «el abandono del ser devino incondicional» (134 / p. 175).

c) La οὐσία como concepto fundamental de Aristóteles

i. Del significado prefilosófico al término filosófico

Para Heidegger, Aristóteles es «la cima del desarrollo» (*GA* 26, 11 / *PML,* p. 20) de la filosofía antigua y la οὐσία es «*el concepto fundamental, por antonomasia, de la filosofía*

[38] Aquí todavía no «representación», como interpretan ἰδέα (idea en latín e inglés) Descartes y Locke de manera decisiva para la modernidad.

[39] *Cf.* Beierwaltes 1992.

aristotélica» (*GA* 18, 22), pues acuña el concepto de ser de la metafísica.[40] Heidegger se ocupa, en primer lugar, del uso lingüístico prefilosófico de οὐσία e investiga posteriormente la relación con la οὐσία en tanto término filosófico.

Οὐσία, en el uso lingüístico prefilosófico, significa «patrimonio, propiedad, hacienda»,[41] «lo doméstico sin niños».[42] Ejemplos de Heidegger: «patrimonio, posesión, hacienda, presencia». A estos significados familiares les contrapone el *término* filosófico, al mismo tiempo que apunta a un hecho de gran alcance: «Tenemos el hecho extraordinario de que un *determinado* ente —cosas existentes, como propiedad, enseres, etc.—, se señalen como el ente *en sentido propio*» (*GA* 18, 24). El significado prefilosófico de οὐσία alude a los *entes,* a sus especies y géneros. Por su parte, en su significado terminológico, οὐσία quiere decir «el cómo del *ser* de lo ente» (26). De manera simultánea, el significado corriente contiene «indicaciones» que codeterminan al término filosófico.

Heidegger se aproxima al libro Δ de la *Metafísica,* tratado en el que Aristóteles se refiere a la variedad de significados de términos fundamentales; el capítulo 8 trata la οὐσία. Se enumeran cinco *caracteres de los entes: 1.* el ὑποκείμενον: lo ente que, de inicio, ya está ahí (animales, plantas, seres humanos, montañas, sol); *2.* lo ἄιτιον τοῦ εἶναι: la ψυχή (alma), la cual hace posible la orientación y movimiento de los seres vivos; *3.* el μόριον ἐνυπάρχον: el límite que determina a lo ente en su ser; *4.* el τὸ τί ἦν εἶναι: el ὁρισμός (la definición) y un «complejo de determinaciones del ser» (*GA* 18, 35);[43] *5.* el εἶδος: la razón de la posibilidad de comprender el ser ante los ojos de un ente independiente (por ejemplo, que un τόδε τι, un esto-aquí, sea una mesa y ningún otro ente).

En estos caracteres se expresa una *determinada comprensión del ser,* influida por el significado prefilosófico: «οὐσία en el sentido de lo "disponible", "presentable", de lo ante los ojos en el sentido de la "presencia" y "propiedad"». Por lo demás, ¡no hay «un sentido de ser indiferente […] ni en última instancia, ni en absoluto»! (33). Esto significa, nada menos, que el concepto de sustancia de la metafísica nunca es común, siempre se encuentra en un determinado horizonte de comprensión.

ii. La producción como horizonte de comprensión y su significado para la metafísica

Lo ente —aquello que en tanto φύσει ὄν surge de sí mismo y está allí, por ejemplo una planta— no requiere de ninguna otra producción y, por tanto, está acabado. Un τέχνη

[40] Sobre el primer Heidegger y Aristóteles: Yfantis 2009.

[41] Gemoll 1965 *s. v.* οὐσία.

[42] Pape 2006 / 2 [1807-1854] *s. v.* οὐσία.

[43] «Lo ente se refiere en sí mismo a aquello de donde proviene, γένος, y dentro de su origen a aquello que es, εἶδος. La relación de ser completa de γένος y εἶδος es el τὸ τί ἦν εἶναι: τί ἦν = γένος, τὸ εἶναι = εἶδος» (*GA* 18, 283s.).

ὄν, por ejemplo, una casa, que por cierto requiere ser producida, también está acabada en virtud de su εἶδος.[44] Lo acabado presupone que lo ente está «disponible en todo momento para su *uso*» (*GA* 24, 161 / *PFF: 1927,* p. 149s.); para ello tiene que estar presente. La interpretación del ser de los entes como οὐσία implícitamente se orienta debido a su estar concluido, estar disponibile, ser producible y estar presente (παρουσία *qua* οὐσία [*GA* 18, 33]). Todas estas determinaciones surgen de la relación del ser humano con lo ente, con lo que tiene trato cotidiano.

En el dominio de la cotidianidad hay una orientación en el ser, aparentemente comprensible de suyo, en el sentido de *estar acabado, producción* y *presencia:* «En suma, ser ahí significa: *1.* En sentido primario, *presencialidad, presente. 2.* El estar *concluido,* la *conclusión* —los dos caracteres del ahí para los griegos—. En ambos ha de explicitarse todo lo ente con respecto a su ser» (35). Este concebir previo de un determinado sentido del ser, mudo e incuestionado, acompaña a Heidegger a lo largo de toda su interpretación de la metafísica. Sin embargo, él pregunta simultáneamente por el horizonte de esta experiencia del ser y la busca en la esencia del *tiempo:* «El ser, como presencia permanente, se comprende desde el tiempo, aunque la esencia del tiempo y su pretensión de ser el ámbito de proyección para la comprensión del ser permanecen oscuras» (*GA* 49, 46) [*Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809) = La metafísica del idealismo alemán. Sobre la renovada interpretación de Schelling: Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (1809)*].

d) La fundamentación de la metafísica moderna a partir de Descartes

i. El método

René Descartes deseaba dos cosas: un *método* que le garantizara la certeza y un *fundamento* como garante. Lo primero lo ofrecen las *Regulae ad directionem ingenii;* el *fundamentum inconcussum* es tema de las *Meditationes de prima philosophia.*

Para obtener la *certeza* se necesita una precaución metódica. Su regla general indica que la certeza sólo es un posible objeto de las ciencias, lo que de antemano promete certeza en sentido de una evidencia matemática. El preámbulo a la segunda regla de las *Regulae* señala: *Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam & indubitatam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere.*[45] «Es aconsejable permanecer sólo

[44] De manera detallada en *GA* 18, § 11, sobre la *Metafísica,* Δ 16, τέλειον con el doble significado de «el ente acabado [*Fertigseiendes*]» y «la manera de ser del ente acabado [*die Seinsweise des Fertigseienden*]» (*GA* 18, 80).

[45] Descartes *AT* X, 362 [René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu,* Juan Manuel Navarro (trad., intr. y notas), Alianza, Madrid, 2003, p. 69: «Conviene ocuparse tan sólo de aquellos objetos, sobre los que nuestros espíritus parezcan ser suficientes para obtener un conocimiento cierto e indudable»].

en el ámbito de aquellos objetos [Objekte], esto es, objetos [Gegenstände] para cuyo conocimiento seguro e indubitable alcanza nuestra habilidad natural» (*ZoSe,* 136 / *Seminario de Zollikon* [*SeZo*], p. 171s.).

Descartes describe el ámbito de la objetividad posible bajo el signo de la certeza indudable; todos aquellos objetos que no cumplan con este requisito quedan excluidos. Lo ente no es, en adelante, el hilo conductor del conocimiento, sino el *método.*

La primacía de la matemática surge del hecho de que para todas las cosas exige «la medida constantemente igual, es decir, la medición numérica» (*GA* 41, 94 / *La pregunta por la cosa* [*PC*], p. 123). Sin embargo, el rasgo fundamental de semejante pensar no es la matemática, sino *lo matemático.*

Para los griegos esta perspectiva sería sólo una visión particular de las cosas, entre muchas otras. Las μαθήματα son cosas de las que el ser humano ya tiene conocimiento y con las que ya no tiene que comprometerse explícitamente (↑ *HH* I, § 28 a). El olvido del ser, comenzado en la antigüedad, entra ahora en una nueva fase.

ii. El yo como fundamento

También debe demostrarse la indubitabilidad de la matemática. Y las *Meditationes de prima philosophia* sirven a este objetivo. Con este monólogo en torno a la filosofía primera Descartes quiere sustituir la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles.

La duda absoluta[46] inicia con los sentidos. Dado que a veces engañan, no pueden ser el fundamento buscado. Además, también puede ponerse en duda la diferencia entre vigilia y sueño. Asimismo, la naturaleza del cuerpo (de la *res extensae,* es decir, las cosas determinadas por la extensión) no está libre de toda duda. Finalmente, incluso la certeza de la aritmética se expone a la duda: 2 + 3 = 5. Ya que podría haber un *genius malignus,* un espíritu maligno, que hace lo posible por engañarnos.

Sin embargo, aunque un espíritu tal pueda engañar o no, el conocimiento acerca del ejercicio del yo es cierto y así permanece: «*Ego sum, ego existo; certum est*».[47] Sin embargo, ¿qué es esto? ¿Un yo? *Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.*[48]

[46] La duda absoluta no se debe confundir con la duda cotidiana: «cuando se trata de dirigir la conducta ordinaria en la vida ⟨*de regenda vita*⟩, sería por completo ridículo no recurrir a los sentidos: de ahí que hayan surgido tantas burlas a propósito de esos escépticos que desdeñaban las cosas de este mundo hasta tal extremo, que sus amigos debían vigilarlos para que no cayesen en los precipicios. Por eso he dicho en algún lugar que un hombre de buen sentido no podía dudar en serio de esas cosas» (Descartes *AT* VII, 351) [Descartes, *Meditaciones metafísicas,* Vidal Peña (trad.), Alfaguara, Madrid, 1977, p. 279]. De ahí que hable Descartes también de la duda metafísica e hiperbólica que *ad usum vitate nullo modo transferendam esse,* que de ningún modo puede ser transferido a la práctica cotidiana de la vida (*Ibid.,* 460) [*Ibid.,* p. 348].

[47] Segunda meditación (*Ibid.,* 27) [*Ibid.,* p. 25: «*yo soy, yo existo;* eso es cierto»].

[48] *Ibid.,* 28 [*Ibid.,* p. 26]. *Cf. GA* 17 / *IIF,* § 42; *GA* 23, § 28.

«¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Ciertamente, una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente».

Heidegger analiza la «tradicional "pregunta capital" cartesiana de la filosofía occidental» (*GA* 6.1, 64 / *Nietz,* p. 71) de cara a: «¿qué es lo ente?». A partir de ahora, su entidad será «captada», «desde el campo de visión del *pensamiento*» (*GA* 88, 12 / *PM-FPO,* p. 28). Con ello, la fundamentación de la metafísica moderna conduce a «una determinación modificada de la verdad como certeza, y de la certeza como maquinación» (71 / p. 104; ↑ *HH* I, § 25 b).

Aunque Descartes nunca formuló la pregunta conductora *¿quid est ens?,* sí responde en la órbita de la tradición. De tal manera, la pregunta conductora se vuelve «más poderosa que nunca, puesto que responde sin haber sido cuestionada, y allí radica su perdición. La substancia se vuelve subjectum entendido como sujeto» (91). Desde la perspectiva del Dasein la duda, cuyo alcance nunca pone en duda Descartes, es la *cura* por la certeza (↑ *HH* I, § 8s.).

e) La interpretación del ser como mónada por Leibniz

i. La pretensión universal de la lógica

De modo distinto a Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz no niega la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles, sino que más bien queda sometida a una *emendatio,* a una «mejora». Con ello Leibniz «da pie a nuevas cuestiones» (*GA* 26, 28 / *PML,* p. 33).

Descartes define la sustancia como aquella cosa que no requiere de ninguna otra para su existencia. Esto es válido, en rigor, sólo para Dios, pero también en consecuencia para todas aquellas cosas que existen con ayuda de Dios.[49] Leibniz no se conforma con esta necesidad de la sustancia. Echa de menos el momento activo de la unificación, y en ello radica la esencia de la *mónada.*[50]

Comparado con el escrito de las *Categorías* de Aristóteles, en Leibniz se muestra un nuevo planteamiento característico de la metafísica de la modernidad: en primer lugar, la οὐσία aristotélica designa al individuo (por ejemplo «Sócrates»), que es la πρώτη οὐσία; en segundo lugar, es ὑποκείμενον como proposición-sujeto [*Satz-Subjekt*], la δευτέρα οὐσία (por ejemplo, la humanidad).[51] Sin embargo, Leibniz también in-

[49] «*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quàm rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nullâ planè re indigeat, unica tantùm potest intelligi, nempe Deus*» (Descartes *AT* VIII, núm. 51, 24) [Descartes, *Los principios de la filosofía,* Guillermo Quintás (trad.), Alianza, Madrid, 2002, Primera parte, núm. 51, p. 52: «Cuando concebimos la sustancia, solamente concebimos una cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir [...] Es así, pues, propiamente hablando, que sólo Dios es tal»].

[50] μονάς «unidad». Cristin 1998. *Vid. GA* 26, 87 / *PML,* p. 86.

[51] *Cf.* para esto *GA* 6.2, 369s. / *Nietz,* p. 848.

terpreta la πρώτη οὐσία como sujeto de la proposición [*Subjekt des Satzes*]. Entonces, la pregunta es: cuándo es ésta *verdadera o falsa.*

El *yo* como sujeto destacado contiene en sí todos los predicados, inmediatos o mediatos: «Los *filósofos* llaman *in-esse* (estar-en, inherir), afirmando que el predicado está en el sujeto».[52] El *in-esse,* en virtud de la identidad del sujeto, es verdadero con todos sus predicados, esto es, la verdad se basa en el *idem esse* y aparece de distintas maneras:

<table>
<tr><td colspan="2">veritates originariae</td><td colspan="4">veritates derivativae</td></tr>
<tr><td colspan="2">veritates identicae</td><td>veritates immediativae</td><td>veritates necessariae</td><td colspan="3">veritates contingentes</td></tr>
<tr><td>principium identitatis</td><td>principium contradictionis</td><td>ego cogito</td><td>resolvuntur in originarias</td><td colspan="3">progressus resolvendi in infinitum</td></tr>
<tr><td colspan="4"></td><td>Deus</td><td colspan="2">creaturae</td></tr>
<tr><td colspan="4"></td><td>videns connexionem terminorum</td><td>via experientiae</td><td>via rationis</td></tr>
</table>

En las verdades originales (*veritates originariae:* principio de identidad, principio de contradicción) inmediatamente se reconoce la verdad; todas las demás verdades se derivan de la identidad *(veritates derivativae),* pero tienen que comprobarlo mediante su disolución en las verdades originales. Esto también atañe a las *veritates necessariae,* los axiomas de la matemática y a las *veritates contingentes,* las verdades azarosas, en las que se mientan las sustancias individuales o *mónadas.* Éstas llevan consigo, desde su creación por Dios, todas las posibles verdades. Por ejemplo, todas las futuras acciones de César —cruzar el Rubicón, la batalla de Farsalia, etc.— ya están contenidas en su concepto o esencia.[53]

Mientras que Dios dispone de un conocimiento inmediato de todas las verdades de sus creaturas, los seres humanos nunca pueden rastrear las verdades azarosas hasta su origen. Por esta razón, sólo dos caminos le son posibles: el camino de la *experiencia* y el de la *razón.* Este último sigue al *principium reddendae rationis,* el principio de razón suficiente (*ratio* con el significado de «fundamento» y «razón»).

Señalar el fundamento significa vincular la causa con sus efectos. Esto se extiende a todos los ámbitos de la vida. El último fundamento de este *cálculo universal* es *Dios:* «*Cum* DEUS *calculat et cogitationem exercet, fit mundus*».[54] «Porque y mientras

[52] «*Les philosophes appellent in-esse, en disant que le predicat est dans le sujet*» (Leibniz *PhS* 4, 433) [Gottfried Wilhelm Leibniz, «Discurso de metafísica», en *Escritos filosóficos,* Ezequiel de Olaso, *et al.* (trad.), Antonio Machado Libros, Madrid, 2003, § 8, p. 332]. *GA* 26, 40ss. / *PML,* p. 44ss.

[53] «*Dans sa notion ou nature*» (Leibniz *PhS* 4, 438) [*ibid.,* § 13, p. 340: «en su noción o naturaleza»].

[54] Leibniz PhS 7, 191. [G. W. Leibniz, «Diálogo sobre la conexión entre las cosas y las palabras», en *Escritos filosóficos,* p. 204$_2$: «Cuando Dios calcula y ejerce su pensamiento, hace mundos»].

Dios calcula, se origina el mundo» (*GA* 54, 164 / *Parménides* [*Parm*], p. 143). En tal cálculo se basa la *Spécieuse generale* o *caracteristique,*[55] la característica universal. Ella contiene «reglas de inferencia de la Lógica según las reglas de cálculo del álgebra»[56] y abarca todos los entes. Leibniz también la nombra *Mathesis universalis sive Logistica et Logica Mathematicorum.*[57] «La equiparación de las verdades de hecho con las verdades de razón: esto es la idea de un conocimiento del ente fáctico, de lo empíricamente experimentable a partir de conceptos puramente racionales, de un conocimiento del ente a partir de la razón pura» (*GA* 26, 62 / *PML*, p. 64).[58]

ii. La sustancia como mónada

Para Heidegger, Leibniz pertenece «todavía a aquellos que tienen que ser conquistados para la filosofía» (*H / Bl,* 87): «Sólo quien haya comprendido la esencia ontológica de la *vis primitiva activa* de Leibniz podrá tratar de comprender metafísicamente la "voluntad de poder" de Nietzsche [...] / Al mismo tiempo, aquí se hace clara la conexión interna entre *vis, percipere, appetitus* y *veritas,* identitas» (*GA* 88, 99 / *PMFPO,* p. 139).

Leibniz ve en la mónada una *emendatio,* una mejora de la οὐσία de Aristóteles. Esto concierne también al concepto de δύναμις, interpretada por la escolástica como *potentia.* Para que la δύναμις pueda entrar en acción, requiere de un impulso que venga de fuera. Por el contrario, el yo monádico no tiene necesidad de tal impulso; basta una «desinhibición», como dice Heidegger junto con Scheler (*GA* 26, 103 / *PML,* p. 99).

Leibniz distingue entre la *potentia activa* de la escolástica y la *vis primitiva activa,* la fuerza unificadora primitiva.[59] Ésta no es la consumación misma, pero tiene un *conatus,* un *impulso* hacia la realización, esto es, la tendencia a querer rebasarse constantemente; «el impulso es lo que se hace otro en el impulso mismo, es lo *im-pulsado*» (112 / p. 107) y, así, aspira a la unidad. «Todo ente tiene este carácter de impulso, está determinado en su ser como impulsante. Éste es el carácter metafísico fundamental de la mónada» (103 / p. 100).

[55] *Caracteristique:* carácter matemático; *cf.* χαρακτήρ, «característica, rasgo».

[56] Ritter 4, 673.

[57] Leibniz *MS* 7, 54. En 1904 se lleva a cabo el segundo congreso de filosofía celebrado en Ginebra bajo el lema de λογίζεσθαι, «calcular», así como del término de Leibniz «Logística» como el nombre colectivo para «lógica simbólica», «lógica matemática» y «álgebra de la lógica» (Ritter 5, 483).

[58] Sobre el origen de este proyecto de la verdad de la escolástica: *GA* 26, 53-58 / *PML,* pp. 56-61.

[59] «*Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Krafft, Galli la force) cui ego explicandae peculiarem Dynamices scientiam destinavi, plurimum lucis affere ad veram notionem substantiae intelligendam*» (Leibniz *PhS,* 4, 469) [G. W. Leibniz, «La reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia», en *Escritos filosóficos, op. cit.,* p. 525]. «A fin de ofrecer algún anticipo de ello, diré por ahora que la noción de *fuerza,* o sea, potencia (que los alemanes llaman *Kraft* y los franceses *force*) —a cuya explicación he dedicado la ciencia especial de la *Dinámica*—, arroja muchísima luz para entender la verdadera *noción de sustancia*».

La diversidad ya está incluida de antemano: *appetition,* impulso o instinto y *percepción,* representación, son cooriginarios. La mónada es «pre-aprehensiva, *re-presentativa*» (112 / p. 108) e impulsa a sobrepasar lo ya alcanzado. Aquello que la unifica «no son más que las transiciones del representar al re-presentar, suscitadas por el impulso y que, por su parte, son impulsantes» (114 / p. 110).

Con el cálculo universal, Leibniz le indica a la metafísica moderna el camino a seguir. Con esto, a juicio de Heidegger, se ha alcanzado un punto culminante del *pensar calculador:*

> Ve y encuentra por todos lados razones con las que cuenta. El enorme despliegue actual del cálculo en la técnica, la industria, el comercio y la política atestigua el poder del pensamiento poseído por el Λόγος de la lógica, de una forma rayana a la locura. Toda la pujanza del pensar calculador se concentra en los siglos de la modernidad. En sus comienzos también se emplea, sobre todo con Leibniz, la sistemática *meditatio de principiis* (*GA* 79, 156) [*Bremer und Freiburger Vorträge = Conferencias de Bremen y Friburgo*].

C. Dasein y ser

§ 7 Dasein y temporalidad

«"Querido colega Heidegger, ahora tiene usted que publicar algo. ¿Tiene usted un manuscrito adecuado para ello?" Con estas palabras entró un día del semestre de invierno de 1925-1926 el decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo en mi cuarto. "Claro que sí", le contesté, a lo que el decano replicó: "pero ha de ser impreso rápido". Lo que pasaba era que la Facultad me había propuesto *unico loco* como sucesor de Nicolai Hartmann para la primera cátedra filosófica vacante. Pero entre tanto fue devuelta la propuesta desde Berlín, en razón de que yo no había publicado nada en los últimos diez años» (*GA* 14, 99 / *TyS,* p. 100s.). Así narra Heidegger el motivo de la publicación de *El ser y el tiempo.*

En 1927 se publica la obra en el *Anuario de filosofía y de investigación fenomenológica* editado por Husserl, anunciada todavía como «primera mitad». Los cursos que había impartido Heidegger hasta ese entonces —los tempranos sobre la hermenéutica de la facticidad en Friburgo y la discusión sobre la metafísica en los de Marburgo—, se ven reflejados en el libro.

a) Plan global y finalidad de la primera obra principal

La segunda mitad de *El ser y el tiempo,* que había sido anunciada, nunca apareció; de hecho, a partir de la séptima edición de 1953 se tachó la nota «primera mitad». Además, ya desde 1932 se dejó entrever que la segunda parte no se publicaría.[1]

El § 8 de *El ser y el tiempo* contiene el *Plan del tratado.* Después de «El "ser ahí" y la temporalidad» estaba prevista como tercera sección de la primera parte «El tiempo y el ser». La segunda parte debía contener tres secciones:

[1] «Ya se piensa y se dice que escribo *El ser y el tiempo II.* Está bien así. Pero dado que *El ser y el tiempo* era para mí un camino que me conducía a algún lugar, camino que no fue recorrido y ya está cerrado, de ninguna manera puedo escribir *El ser y el tiempo II.* No escribo en absoluto un libro» (*H/Bl,* 54, 28 de septiembre de 1932). Que había un manuscrito destruido por Heidegger, como se ha oído una y otra vez, no es improbable. (Al reverso del original de *GA* 23 hay pasajes que pueden ser asignados a una versión más temprana de *El ser y el tiempo.* El autor de *Los Horizontes de Heidegger* pudo examinarlos durante su trabajo de edición en el archivo de Marburgo).

1. La doctrina de *Kant* acerca del esquematismo y del tiempo como anticipación del descubrimiento de los problemas de la temporariedad. / *2.* El fundamento ontológico del *"cogito sum"* de Descartes y la supervivencia de la ontología medieval en los problemas de la *"res cogitans"*. / *3.* El tratado de *Aristóteles* sobre el tiempo como fuente para discriminar la base fenoménica y los límites de la ontología antigua (*GA* 2, 53 / *SyT,* p. 50).

En lugar de estas secciones no escritas, contamos con varios cursos publicados y un libro: la tercera sección de la primera parte es el tema del curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (*GA* 24 / *PFF: 1927*);[2] la sección de Kant de la segunda parte es tema del mismo curso y de los cursos del semestre de invierno de 1927-1928, *Interpretación fenomenológica de la* Crítica de la razón pura *de Kant* (*GA* 25), y, además, en 1929 aparece el libro titulado *Kant y el problema de la metafísica* (*GA* 3 / *KyPM*). A Descartes y la Edad Media, Heidegger los trata en los cursos del semestre de invierno de 1923-1924, *Introducción a la investigación fenomenológica,* y en los de 1926-1927, *Historia de la filosofía desde Tomás de Aquino hasta Kant* (*GA* 23). Aristóteles es tratado en los cursos del semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (*GA* 18), en las lecciones del semestre de verano de 1927 (*GA* 24 / *PFF: 1927*) y en las de 1922, *Interpretaciones fenomenológicas de tratados selectos de Aristóteles sobre ontología y lógica* (*GA* 62), y el *Anexo de otoño 1922* (*GA* 62, Apéndice III / *IFA*).

b) La pregunta por el sentido del ser

i. Los dogmas de la tradición

El epígrafe de *El ser y el tiempo* está tomado del diálogo platónico *Sofista:*[3]

> [...] δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὀνφθέγγεσθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἀπορήκαμεν ... "Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión 'ente', mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos". ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir propiamente con la palabra "*ente*"? En manera alguna. Y así es cosa, pues, de hacer de nuevo *la pregunta que interroga por el sentido del ser.* ¿Seguimos, entonces, hoy siquiera perplejos por no comprender la expresión "ser"? En manera alguna. Y así es cosa, pues, de empezar, ante todo, por volver a despertar la comprensión para el sentido de esta pregunta.

[2] «Nueva elaboración de la tercera sección de la parte primera de *Ser y tiempo*» (*GA* 24, 11 / *PFF: 1927,* p. 25).

[3] Platón, *Sofista,* 244a. Ya en el curso de invierno de 1924-1925, titulado *Platón: Sofista,* se refiere a esta cita para cuestionar «la supuesta obviedad popular del sentido del ser» (*GA* 19, 447). Sobre el inicio de *El ser y el tiempo:* Sallis 2012, 50ss.

Para la metafísica, la pregunta por el sentido del ser es superflua. Tres tesis deberían probar esto: *1.* El ser es el más universal de los conceptos. *2.* El concepto de ser es indefinible. *3.* El ser es el más comprensible de los conceptos.

La *primera tesis* remite a un pasaje de la metafísica aristotélica: «pues éstos [el Uno y el Ente] son los más universales de todos»*.[4] A pesar de las modificaciones posteriores, la metafísica se sostiene en esta norma, sin reconocer siquiera como problema la relación entre la unidad del todo y su correspondiente diversidad. Tampoco la doctrina medieval de la analogía va más allá.[5]

También la *segunda tesis,* que el ser sea indefinible, parte de su universalidad, pero argumenta ahora desde la perspectiva de la definición: fracasa, porque «ser» es el concepto supremo. Como testigo de esta tesis se cita a Blaise Pascal: *On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité. Car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci c'est, soit qu'on exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.*[6]

Para la *tercera tesis* toma la palabra el llamado sentido común. «Todo el mundo comprende esto: "el cielo *es* azul"; "yo *soy* una persona de buen humor", etc.» (*GA* 2, 6 / *SyT,* p. 13). Oraciones de este tipo convencen a cualquiera de que no es necesario seguir preguntando por ello. Heidegger contrapone a esta concepción una frase de Kant: precisamente los «prejuicios secretos de la razón común» serían quienes constituyen «el negocio de los filósofos».[7]

Ahora bien, que *El ser y el tiempo* figure entre las obras más influyentes del siglo XX apenas se pone en duda; ni siquiera lo hacen sus adversarios. Tampoco puede negarse que dicha obra siempre fue motivo de interpretaciones erróneas. Así pues, la obra fue

* El autor ensambla dos pasajes de Aristóteles modificando el orden original del texto. Queda reproducida aquí la cita de la traducción al español [N. del T.].

[4] τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων (Aristóteles, *Metafísica,* B 4, 1021 b 21).

[5] «La analogía del ser: esta designación no es una solución a la pregunta por el ser, ni siquiera una auténtica formulación de la pregunta, sino el título para la más difícil aporía, sin salida, en la que está enclaustrado el filosofar antiguo y, junto con ello, el que le sucede hasta el día de hoy» (*GA* 33, 46). *Analogia entis* en Heidegger: Courtine 2007.

[6] «No se puede intentar definir el ser sin caer en este absurdo. Ya que no se puede definir una palabra sin comenzar con este *es,* ya sea que se exprese o que se sobreentienda. Entonces, para definir el ser, haría falta decir *es* y, así, utilizar la palabra definida en su definición» (Pascal 1974, 48 / 49). Pascal yerra, por cierto, al considerar que todo aquello que no permite ser *definido* tampoco puede ser *interpretado.* Así como Descartes, Pascal también cree que el orden más acabado se encuentra en la geometría. A diferencia de aquél, reconoce finalmente que no todo se puede comprobar a través de una definición (por ejemplo, espacio, tiempo, movimiento, ser humano, ser). Heidegger ciertamente compromete a Pascal con su cartesianismo: «La postura de Pascal es comprometida, puesto que no sólo no trae a colación nuevamente la verdad de la fe contra la filosofía, sino que emprende este intento con la ayuda de la adopción simultánea, pero sólo aparente, de la postura fundamental de Descartes, que se expresa en la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* (*cf.* Pascal, *Pensées,* núm. 346ss.)» (*GA* 48, 226s.) [*Nietzsche: der europäische Nihilsmus = Nietzsche: el nihilismo europeo*]. Probablemente la referencia más detallada de Heidegger a Pascal se encuentra en: *GA* 48, § 19, Repetición núm. 7. Sobre Heidegger y Pascal: Raffelt 2007; Perrin 2012.

[7] «El negocio filosófico no es dar reglas, sino desglosar los juicios ocultos de la razón en conjunto» Kant, *AA* XV, 185 (*Reflexiones en torno a la Antropología,* núm. 436).

interpretada como filosofía existencialista,[8] teológica[9] y política.[10] Las rectificaciones de Heidegger (por ejemplo, *GA* 49, §§ 9-11) rara vez tuvieron éxito. Sin embargo, sólo es posible una comprensión *genuina* de *El ser y el tiempo* si no se suprime su carácter *ontológico.*

ii. La triple preeminencia del Dasein

A todo preguntar le pertenecen aquello de que se pregunta, aquello a que se pregunta y aquello que se pregunta. El ser es aquello *de* que se pregunta [*Gefragte*], el Dasein es aquello [ente] *a* que se pregunta [*Befragte*] y el ser aquello *que* se pregunta [*Erfragte*].* Esto no es un argumento circular, pues hay una diferencia entre el ser como aquello de que se pregunta y el ser en cuanto aquello que se pregunta [sentido del ser] (↑ *HH* I, § 1 b).

El *Dasein* tiene una triple preeminencia: una ontológica, una óntica y una óntico-ontológica.

La preeminencia *ontológica* descansa en el hecho de que el Dasein se distingue de los demás entes por comprender siempre algo así como «ser». «Ontología», de acuerdo con el sentido de la palabra, λέγειν τὸ ὄν ᾗ ὄν, es la interpretación de lo ente en tanto ente; en este sentido, el Dasein es «ontológico» (*GA* 2, 16 / *SyT,* p. 22). Si el Dasein no cuenta, como la mayoría de las veces, con una comprensión explícita del «ser», entonces el Dasein es *pre-ontológico.* Asimismo, el hecho de que el Dasein, en tanto ente, tenga esta relación con el ser, constituye su preeminencia *óntica.* Porque el Dasein comprende al «ser» y en ello le va su ser, es la «condición de posibilidad *óntico-ontológica* de todas las ontologías».

El curso de *El ser y el tiempo:*

lo que se pregunta	el sentido del ser
a que se pregunta	Dasein
esencia del Dasein	existencia
modos del Dasein	propiedad, impropiedad, cotidianidad
constitución del Dasein	comprender (existencia, proyecto); encontrarse (facticidad, estado de yecto); habla [*Rede*] (hablar [*Sprechen*], oír, callar); caída (uno, habladurías, avidez de novedades, ambigüedad)

[8] ↑ *HH* II *s. v.* «*Existenzphilosophie*».

[9] Franz 1967. ↑ *HH* I, Apéndice I.

[10] Pöggeler 1992, Apartado B. ↑ *HH* III, A § 2.

* Acerca del significado de lo *Erfragte,* Heidegger dice en el § 2 de *El ser y el tiempo* (*GA* 2, 8s. / *SyT,* p. 16): «Según esto, pedirá también *aquello que se pregunta* [*Erfragte*], el sentido del ser [*Sinn von Sein*], un repertorio peculiar de conceptos que se destaque a su vez esencialmente de los conceptos en los cuales alcanzan los entes su determinación por medio de significaciones». Téngase en cuenta, por tanto, que si bien el autor indica en este pasaje que tanto lo *Befragte* como lo *Erfragte* son el *ser,* lo *Erfragte* se refiere, con mayor especificidad, al *sentido* del ser.

totalidad del Dasein	cura (curarse de, procurar por) como pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)
sentido de la cura	temporalidad
temporalidad impropia	presentar (presente); estar a la expectativa (futuro); retención / olvido (pasado)
salto a la temporalidad propia	angustia
temporalidad propia	precursar la muerte (futuro); reiteración o repetición (pasado); mirada o instante [*Augenblick*] (presente)
la esencia completa del Dasein en la temporalidad propia	historicidad

§ 8 Fenomenología y hermenéutica

La fenomenología, en tanto movimiento filosófico, es una creación de Edmund Husserl.[11] Su primera obra principal, las *Investigaciones lógicas,* se publicaron en 1900, al igual que la *Filosofía del dinero* de Georg Simmel y *La interpretación de los sueños* de Freud.

Heidegger apreció particularmente las *Investigaciones lógicas,* sobre todo el capítulo quinto de la sexta investigación, «El ideal de la adecuación. Evidencia y verdad», y el sexto, «Intuiciones sensibles y categoriales». En cambio, las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* de 1913, fueron objeto de crítica desde el inicio.

Heidegger dilucida el concepto de fenomenología en *El ser y el tiempo* (*GA* 2 / *SyT,* § 7) así como en el curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (*GA* 24 / *PFF: 1927,* § 5). De manera más general, lo trató en el aporte del escrito-homenaje de 1963, *Mi camino en la fenomenología* (*GA* 14, 91-102 / *TyS,* pp. 95-103). El sentido ejemplar de la fenomenología para la pregunta por el ser se desprende de numerosos apuntes, por ejemplo, aquellos que proceden —según los editores— «probablemente entre 1973 y 1975» (*HGJ,* 2011 / 2012).

a) La fenomenología

i. Fenómeno y logos

El ser y el tiempo explica el concepto de fenomenología mediante los términos φαινόμενον y λόγος.

[11] Waldenfels 1992, Primera parte; Vetter 2004, 410-425, *s. v.* «fenomenología [*Phenomenologie*], fenomenológico [*phenomenologisch*]» (H. Vetter).

El concepto de *fenómeno* (φαινόμενον) se comprende bajo tres aspectos: el concepto formal, el vulgar y el fenomenológico.

El concepto *formal* de fenómeno se refiere, en tres sentidos, a todo aquello que se muestra en general. *1.* Fenómeno alude a *todo* lo que existe, sea un ente o un carácter del ente; por ello los griegos pudieron identificar τὰ φαινόμενα, a los fenómenos, «en ocasiones simplemente con τὰ ὄντα (lo ente)» (*GA* 2, 38 / *SyT,* p. 39). *2.* Fenómeno también es la apariencia [*Schein*]: lo ente se muestra justo como lo que no es; por ejemplo, un φαινόμενον ἀγαθόν «un bien "que tiene aspecto de…", pero que "en realidad" no es lo que pretexta» (*GA* 2, 39 / *SyT,* p. 39).[12] *3.* Fenómeno como manifestación [*Erscheinung*]: en ella se anuncia algo, sin que esto mismo llegue a manifestación; por ejemplo, la fiebre como síntoma de una enfermedad.

Con el concepto *vulgar* de fenómeno se aplica el concepto formal a lo ente. A esto corresponden las manifestaciones en el sentido de Kant.[13]

Con el concepto *fenomenológico* de fenómeno se alude al ser de cada ente. Dicho concepto, en retrospectiva, puede conducir a los fenómenos vulgares para «hacer que se muestren temáticamente»; por ello, para una comprensión de lo fenomenológico es «un supuesto indispensable la inteligencia del sentido del concepto formal de fenómeno y de su recta aplicación en una significación vulgar» (*GA* 2, 42 / *SyT,* p. 42).

Los significados de *logos* (λόγος) son múltiples: Heidegger retrae todos ellos a un significado fundamental: λόγος como *habla*[14] (↑ *HH* I, § 10 d).

El λόγος tiene la función del δηλοῦν: «hacer patente aquello de que se "habla" en el habla» (*GA* 2, 43 / *SyT,* p. 43).[15] Con ello funge como ἀποφαίνεσθαι:[16] permite ver lo que se muestra y concretamente «ἀπὸ […] partiendo de aquello mismo de que se habla» (43 / p. 43). Como λόγος es un permitir ver, puede ser verdadero o falso. Si bien todo λόγος designa algo (λόγος σημαντικός), sólo permite ver (λόγος ἀποφαντικός) aquel que descubre u oculta (ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει).[17] Esto sucede «ἀπὸ […] partiendo de aquello mismo de que se habla» (43 / p. 43), es decir, como ἀπο-φαίνεσθαι.

De estas determinaciones de φαινόμενον y λόγος resulta el *preconcepto* de la fenomenología:

> La expresión "fenomenología" puede formularse en griego así: λέγειν τὰ φαινόμενα. Pero λέγειν quiere decir ἀποφαίνεσθαι. "Fenomenología" quiere, pues, decir: ἀποφαίνεσθαι τὰ

[12] *Cf.* Aristóteles, *Acerca del alma,* Γ 10, 433 a 28s.

[13] Para Kant éstas son «meras representaciones interconectadas entre sí según leyes empíricas», sin embargo necesitan «a su vez otros fundamentos que no sean fenómenos» (Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura,* A 537 / B 565). Por ello, el concepto vulgar del fenómeno no agota el fenómeno entero, pues entonces «el espacio y el tiempo» serían «formas de la existencia de las cosas en sí mismas» (*Ibid.,* A 535 / B 563).

[14] *Cf. GA* 21 / *LPV,* §§ 11-14; *GA* 29 / 30 / *CFM,* § 72.

[15] Gemoll 1965 *s. v.* δηλόω: «manifestar [*offenbaren*], notificar [*kundtun*], mostrar [*zeigen*]».

[16] Heidegger remite a: Aristóteles, *Sobre la interpretación,* 1-6; *Metafísica,* Z 4, y *Ética Nicomáquea,* Z.

[17] Aristóteles, *Sobre la interpretación,* 4, 17 a 2s.

φαινόμενα: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a la que se da el nombre de fenomenología. Pero de esta suerte no se da expresión a otra cosa que a la máxima formulada más arriba: "¡a las cosas mismas!" (*GA* 2, 46 / *SyT,* p. 45).[18]

ii. Las partes fundamentales de la fenomenología

En el curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* Heidegger enumera tres partes fundamentales del método fenomenológico: la reducción, la construcción y la destrucción.

Heidegger comprende el concepto de *reducción* husserliano como «reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de los objetos» (*GA* 24, 29 / *PFF: 1927,* p. 47). Como parte fundamental de la fenomenología hermenéutica, la reducción es la reconducción de la mirada fenomenológica de lo ente a su ser.

El «principal de los componentes fundamentales del método fenomenológico» (29 / p. 47) lo visualiza Heidegger en la *construcción.* Ella dirige, con ayuda de un proyecto libre, la conducción al ser. Lo determinante es «aquello que su proyección deja ver» (*GA* 3, 233 / *KyPM,* p. 199). Ésta proviene de «la construcción de una posibilidad muy extrema de un auténtico y total poder ser del Dasein» (*GA* 26, 176 / *PML,* p. 164), lo que impone un límite a la revisión de la legitimidad de una construcción.

El λόγος descubre a lo ente (ἀληθεύειν) y también lo puede cerrar, falsear, retorcer (ψεύδεσθαι) y cosas por el estilo, en la veracidad de su contenido. Por ello toda interpretación de lo ente requiere de la *destrucción* fenomenológica. Ésta libera las fuentes y posibilita la «explicación de las situaciones originarias y motivadoras de las que brotan las experiencias filosóficas fundamentales» (*GA* 9, 3s. / *Hit,* p. 17).

b) Fenomenología hermenéutica

i. Hermenéutica como destrucción

Heidegger entiende formalmente a la hermenéutica como «doctrina metódica de la investigación filosófica, es decir, sólo desarrollable en tal conexión y *para* ella»

[18] «Queremos retroceder a las cosas mismas» (*Hua* XIX / 1, 10) [E. Husserl, «Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento», en *Investigaciones lógicas, op. cit.,* t. 1, p. 218]. Heidegger apunta sobre el mal uso de esta indicación metodológica: «Tendremos todavía la ocasión de examinar la máxima: "A las cosas mismas" porque puede esconder el dogmatismo de las miras más estrechas» (GA 17, 60 / *IIF,* p. 75).

(*GA* 62, 232). La hermenéutica cumple «su tarea sólo a través de la destrucción» (368 / *IFA,* p. 51). Esto se refiere no sólo a la interpretación de textos sino, más originariamente, al intérprete: la hermenéutica se vuelve contra la tendencia inherente del Dasein a la caída, fundamento de toda malinterpretación. «La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender» (*GA* 63, 15 / *OHF,* p. 33).

Ante todo, la hermenéutica investiga los presupuestos de la ontología transmitida. Destruye sus prejuicios y otorga con ello un fundamento específico a toda investigación ontológica.

ii. Cuatro conceptos de hermenéutica

En *El ser y el tiempo* se distinguen cuatro conceptos de hermenéutica: de modo general, como interpretación y dar a conocer [*Kundgabe*], como elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica, como analítica de la existenciariedad de la existencia y como metodología de las ciencias del espíritu históricas.

Hermenéutica significa «en la significación primitiva de la palabra […] el negocio de la interpretación» (*GA* 2, 50 / *SyT,* p. 48). En la obra tardía se amplía este concepto formal de hermenéutica: es *anuncio* [*Kundgabe*]. Heidegger deriva este término del griego ἑρμηνεύειν en referencia a Platón (↑ *HH* I, § 31 a).

> La expresión "hermenéutico" deriva del verbo griego ἑρμηνεύειν. Esto se refiere al sustantivo ἑρμηνεύς, que puede aproximarse al nombre del dios Ἑρμῆς en un juego del pensamiento que obliga más que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero divino. Trae mensaje del destino; ἑρμηνεύειν es el hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje. Un hacer presente semejante deviene exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas, quienes, según la frase de Sócrates en el diálogo *Ion* de Platón (534 e), ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν "mensajeros son de los dioses" (*GA* 12, 115 / *DCH,* p. 110s.).

Es a partir del «descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del "ser ahí"» (*GA* 2, 50 / *SyT,* p. 48) que es posible toda investigación *ontológica.*

Dado que la analítica del Dasein, en tanto ontología fundamental, constituye la base de toda ontología, la hermenéutica posee «un tercer sentido específico —el filosóficamente *primario,* de una analítica de la "existenciariedad" de la existencia» (50 / p. 48): «El λόγος de la fenomenología del "ser ahí" tiene el carácter de ἑρμηνεύειν, mediante el cual se le *dan a conocer* a la comprensión de ser inherente al "ser ahí" mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser» (50 / p. 48). Con el concepto de hermenéutica, Wilhelm Dilthey entendía la *metodología de las*

ciencias del espíritu para distinguirlas metódicamente de las ciencias naturales. Sus más importantes enunciados programáticos se encuentran en el ensayo *El surgimiento de la hermenéutica.*[19] El concepto fundamental de las ciencias del espíritu es el comprender, mientras que el de las ciencias naturales es el explicar.[20] De este modo la hermenéutica se convierte en «teoría de la preceptiva de comprender manifestaciones de la vida fijadas por escrito».[21]

Heidegger se ocupó en repetidas ocasiones, exhaustivamente, de Dilthey,[22] pero sin apropiarse de su concepción de la hermenéutica. Desde la perspectiva de *El ser y el tiempo,* ella sólo puede «derivadamente llamarse hermenéutica» (51 / p. 48).

c) Husserl y Heidegger

i. La crítica de Heidegger

Con las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* Husserl funda la fenomenología *trascendental.* Según Heidegger, esto sucede bajo la «influencia de Natorp» y es un distanciamiento frente a las *Investigaciones lógicas.* Con ello Husserl habría «abandonado el principio de la fenomenología» (*GA* 14, 53 / *TyS,* p. 64).[23]

Ya antes de su nombramiento en Friburgo Heidegger le escribe al entonces cercano Karl Jaspers acerca de *El ser y el tiempo* (26 de diciembre de 1926): «Si el tratado está escrito "contra" alguien, es contra Husserl, que lo vio inmediatamente, pero desde el principio se atuvo a lo positivo» (*H / J,* 71 / p. 58). La formulación «contra Husserl» atañe, entre otros aspectos, a la diferencia entre Dasein y conciencia y al concepto de historia: Heidegger está convencido de que «todo lo que ha desarrollado Husserl a lo largo de su vida no "tiene" de ningún modo sustento para siquiera plantear el problema de la historia» (*GA* 14, 149). En retrospectiva comenta:

[19] Dilthey *GS* V, 317-331 [Wilhelm Dilthey, «El surgimiento de la hermenéutica», en *Dos escritos sobre hermenéutica,* Antonio Gómez Ramos (trad., prol. y notas), Istmo, Madrid, 2000, pp. 20-81]; adiciones de sus manuscritos, *ibid.,* 332-338 [*ibid.,* pp. 82-107].

[20] «La naturaleza la explicamos, la vida espiritual la comprendemos» (*ibid.,* 144).

[21] *Ibid.,* 332s. [*Ibid.,* p. 85].

[22] Heidegger dicta en 1925 en Kassel diez conferencias sobre el tema: *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo* (*DF / TeH;* Introducción: *GA* 16, núm. 18). F. Rodi, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von «Sein und Zeit». Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)* [*La importancia de Dilthey para la concepción de «El ser y el tiempo». El entorno de las conferencias de Heidegger en Kassel (1925)*] en Rodi 1990, 102-122. Barash 1989; Dierse 2008; Kim 2001.

[23] Acerca de Husserl y Heidegger: Jamme / Pöggeler 1989; Kerckhoven 1990; Held 1992; Hopkins 1993; Cristin 1999; Herrmann 2000; Gander 2001; Sepp 2002; Xolocotzi 2002 [Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y tiempo, Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés, México, 2004]; Cristin 2004; *HF* 2 (2010); *HF* 3 (2010); *HJb* 6 (2012).

> Todo lo que en esta dirección surge de él [Husserl] —sólo después de la aparición de *El ser y el tiempo*—: el llamado "mundo de la vida", la pregunta por el mundo de la vida, la pregunta por la historicidad son, según mi opinión —no me puedo referir a particularidades—, intentos de una disputa que se debió al hecho de que Husserl rechazó por mucho tiempo la participación de la tradición histórica en el problema de la filosofía (148s.).[24]

Husserl no se percató «de inmediato» de esta crítica radical y se atuvo, desconociendo los hechos, a «lo positivo».

El primer curso de Marburgo, semestre de invierno de 1923-1924, *Introducción a la investigación fenomenológica,* ya contenía, en principio, una crítica a la fenomenología trascendental de Husserl, sobre todo a su *cartesianismo.* Heidegger también mantiene esta crítica en lo sucesivo. A su juicio, Husserl exige una filosofía rigurosamente científica, sin comprobar de manera más precisa las premisas cartesianas. Husserl también sigue a Descartes en tanto que considera a la conciencia como el fundamento de todo conocimiento concluyentemente válido.

Descartes busca un fundamento último para ganar un conocimiento científico indubitable (↑ *HH* I, § 6 d). Husserl, en las *Meditaciones cartesianas,* sigue este intento de dudar (sin embargo, no sigue los subsiguientes pasos para la comprobación ontológica de Dios). Conducido por la idea de una ciencia absoluta, Husserl no pregunta por el carácter de ser de la conciencia y por lo cual permanece «todavía reducido a una esfera egológica, pensada de una forma no muy clara en términos idealistas» (*GA* 27, 141s. / *IF,* p. 153): «La cuestión primordial para Husserl no es en absoluto la cuestión acerca del carácter de ser de la conciencia; lo que a él le guía es más bien: *¿cómo puede hacerse de la conciencia objeto posible de una ciencia absoluta?* Lo primordial, lo que a él le guía, es la *idea de una ciencia aboluta*» (*GA* 20, 147 / *PHCT,* p. 139s.). La fenomenología de Husserl, desde cuatro puntos de vista, posee un «específico *desasosiego*» (*GA* 17, 61 / *IIF,* p. 76); Heidegger la interpreta como *cura por la certeza. 1.* La cura abre aquello de que se cura; *2.* Explicita lo abierto; *3.* Lo retiene en la memoria; *4.* Se compromete con lo así retenido. Con ello motiva y domina cualquier otra cura.

Al reconducir el planteamiento teorético husserliano al cumplimiento de la cura del Dasein, Heidegger destruye el concebir previo de ciencia estricta de Husserl. Con su crítica a Husserl aquí también rompe la primacía de lo teorético, pues con el retroceso a la duda teorética Husserl pierde, en más de un sentido, el acceso fenomenológicamente genuino a lo ente.

La cura trae consigo una *lejanía del ser,* ya que no presta atención al ser del mundo y al del Dasein. Está acompañada, por lo tanto, de una *desviación* y de un *aplanamiento* del ser; de lo anterior se sigue, a pesar de las minuciosas diferenciaciones que lleva a cabo Husserl, que lo ente se encuentra en un horizonte del ser no cuestionado de cerca y, por otra parte, que el Dasein se equipara con la conciencia.

[24] Esta crítica proviene de 1968.

El ataque decisivo de Heidegger al cartesianismo de Husserl se dirige a su concepción previa de *ciencia.* Con el afán de liberase absolutamente de la duda, uno debiera enfrentar la duda *existencial,* la cual acompaña al Dasein entre nacimiento y muerte. Sin embargo, esto significa eludir las circunstancias imprevisibles que acompañan al Dasein: un retroceso del Dasein ante sus posibilidades más propias. Tanto el *ego cogito* cartesiano como la conciencia trascendental de Husserl son una «huida del conocer ante la existencia misma» (288 / p. 285).

ii. Dos tipos de fenomenología

Durante mucho tiempo, el propio Husserl se entregó a la ilusión de haber encontrado en Heidegger a un aliado en la construcción de la fenomenología.[25] Sólo hasta que Heidegger se vuelve su sucesor Husserl se percata de lo poco que tiene en común su fenomenología con la de Heidegger. No sólo queda decepcionado en lo personal, sino que incluso teme «que con Heidegger haya llegado la filosofía a un fin»,[26] dado que él se aferra de manera imperturbable a la filosofía como ciencia estricta. Al igual que Heidegger, critica la idea de visión del mundo y filosofía «natural», pero *El ser y el tiempo* no es para él ciencia en absoluto.[27]

[25] Todavía en 1926 se lee, en el borrador de una carta de Husserl a Heidegger, lo siguiente: «Nadie tiene una mayor fe en usted que yo, y también fe en que finalmente ningún resentimiento lo va a perturbar y distraer de aquello que es resultado de lo que le es confiado, de lo que le es propio de manera personal» *H / Hu,* 21 = Husserl B IV, 140. *Vid.* los aportes en *HF* 2.

[26] Breeur 1994 (Introducción), 6 (aquí también se encuentran más testimonios). Del distanciamiento de Heidegger pudo haber sabido Husserl mucho antes. En 1921 le escribe E. Stein a R. Ingarden: «Heidegger goza de la absoluta confianza de Husserl y la utiliza para guiar a los estudiantes —en los que tiene una mayor influencia que el propio Husserl— en una dirección bastante alejada de Husserl. Esto lo saben todos, menos el buen maestro» (Stein 1991 [1917-38], 142). Edith Stein, nacida en Breslavia en 1891, escribe su tesis doctoral, *Zum Problem der Einfühlung* [*Sobre el problema de la empatía*], bajo la asesoría de Husserl. Es su asistente hasta 1918; sin embargo, por ser mujer, se le negó la posibilidad de realizar su habilitación. La versión reelaborada de su trabajo de habilitación lleva por título *Endliches und ewiges Sein* [*Ser finito y ser eterno*] (1937) y se publicó póstumamente, así como *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* [*Potencia y acto. Estudios para una filosofía del ser*] (1931). Después de leer la biografía de Teresa de Ávila, en 1922, Stein se convierte del judaísmo al catolicismo y se vuelve profesora. Tras la llegada del nacionalsocialismo al poder en 1933, pierde su empleo e ingresa, ese mismo año, a la Orden de las Carmelitas (su nombre religioso es «Teresa Benedicta de la Cruz»). En 1939 huye al monasterio de Echt en Holanda, donde es delatada por la priora. En 1942 es deportada, junto con su hermana, a Auschwitz, donde es asesinada el 9 de agosto de 1942. El papa Juan Pablo II la beatifica en 1987; un año después la santifica y en 1999 la declara, junto con otras dos santas, patrona de Europa. Roman Ingarden, nacido en Cracovia en 1893, donde también muere en 1970, estudia con Husserl en Gotinga. Obtiene el grado de doctor bajo su asesoría en 1918 en Friburgo, con la tesis *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson* [*Intuición e intelecto en Henri Bergson*]. A su regreso a Polonia enseña en Lemberg, luego en Cracovia, donde se le prohíbe la enseñanza temporalmente durante el estalinismo. *Der Streit um die Existenz der Welt* [*La controversia por la existencia del mundo*] se considera su obra principal, aunque su obra más conocida es *Das literarische Kunstwerk* [*La obra de arte literaria*].

[27] *Cf. Hua* XXV, 3-62 [E. Husserl, «La filosofía como ciencia estricta»]. En 1931 le escribe Husserl a A. Pfänder —quien está profundamente decepcionado, pues sus esperanzas de convertirse en el sucesor de Husserl se han agotado—: «Inmediatamente tras la impresión de mi último libro, con miras a llegar a una posición

Hay pocos documentos sobre un intercambio directo de ideas.[28] Entre los pocos, podemos nombrar las cuatro versiones del *Artículo de la Encyclopædia Britannica* (la segunda mitad proviene de 1927) y la carta de Heidegger del 22 de octubre de 1927, que es para Walter Biemel un «testimonio de primer orden» de su trabajo conjunto.[29] El propio Husserl podría no haber tenido esa sensación, hasta que por fin se percata de lo mucho que le había pasado inadvertida (especialmente debido a sus dudas sobre sí mismo) la filosofía, tan distinta, de Heidegger.[30] Por su parte, Heidegger parece interesarse menos por los deseos de Husserl que por mostrarle la «tendencia fundamental de "El ser y el tiempo" dentro del problema trascendental».[31] Sin embargo, Husserl pone primero de manifiesto lo que tienen en común: «La concordancia consiste en que el ente, en el sentido de lo que usted llama "mundo", no puede llegar a ser aclarado por medio de un retroceso a un ente de la misma manera de ser».[32] Ambos filósofos determinan lo ente sin retroceder otra vez a lo ente, sino que preguntan por lo ente en cuanto tal (Husserl, claro está, en otra formulación). Es discutible la pregunta por aquel ente en el que se constituye al mundo; para Heidegger éste es «el problema cen-

---

válidamente sobria [*nüchternendgiltigen*] sobre la filosofía h⟨eidegger⟩iana, me dediqué dos meses al estudio de *El s⟨er⟩ y el t⟨iempo⟩*, así como a los nuevos escritos. Llegué al triste resultado de que, filosóficamente, no tengo nada que hacer con este profundo sentido h⟨eidegger⟩iano, ni con esta genial acientificidad; que la crítica de Heidegger, abierta y ocultamente, descansa en un grave malentendido; que lo concebido por él en la formación de un sistema de la filosofía —con la que siempre he contado en mi tarea de vida— sería por siempre, a causa de aquella manera [acientífica], imposible de hacer». Husserl, *Hua* B 11, 184. (paréntesis ⟨ ⟩ en el original). Alexander Pfänder (1870-1941) es considerado el principal representante del círculo fenomenológico muniqués. Con su tesis doctoral *Phänomenologie des Wollens* [*Fenomenología de la voluntad*], asesorada por Theodor Lipps, se encuentra con Husserl en 1904 y es coeditor del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* [*Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*]. En calidad de profesor ordinario da clases en Múnich de 1930 a 1935.

[28] El intercambio epistolar entre Husserl y Heidegger se limita en su mayoría a comunicados personales (Husserl B III, 127-161; entre ellos se encuentran también cartas de Malvine Husserl y Elfride Heidegger).

[29] *Hua* IX, p. XV. Acerca de este proyecto y las preguntas críticas de Heidegger, *cf.* Biemel 1996, 173-207, *Husserls Encyclopædia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu* [*El artículo de Husserl para la Encyclopaedia Britannica y los comentarios de Heidegger*], especialmente 201ss. *Vid.* Cristin 1999, 12ss. («Crónica de una colaboración»); Rese 2010. El libro de R. Cristin contiene, a excepción de la última versión del artículo de la *Encyclopædia Britannica* y de la carta de Heidegger, otros documentos de la relación Husserl-Heidegger.

[30] En la carta dirigida a Pfänder del 6 de enero de 1931, escribe Husserl acerca de su distanciamiento de Heidegger: «Debido a la poca confianza que tenía en mí mismo en aquel momento, preferí dudar de mí, de mi capacidad para re-comprender [*nachverstehen*] y apreciar los motivos de pensamiento de otros, antes de que de él. Así se explica que le encargara la edición de mis lecciones sobre el tiempo de 1905 (lo cual tuve que lamentar después), y que sometiera a su crítica (!) mi borrador para un artículo en la *Encycl⟨opædia⟩ Britannica* y que buscara retocarlo junto con él (!) (lo que naturalmente salió mal de inmediato)» (*Hua* B 11, 182; ⟨ ⟩ en el texto). Por lo que se refiere a las lecciones sobre el tiempo, se trata de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo;* la sugerencia de la publicación conjunta procede de Husserl. La «advertencia preliminar» de Heidegger: *Hua* X [E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo,* Agustín Serrano de Haro (trad., intr. y notas), Trotta, Madrid, 2002]. La introducción de Rudolf Boehm: *Hua* X, pp. XIII-XLIII.

[31] *Hua* IX, 600.

[32] *Ibid.,* 601.

tral de *El ser y el tiempo,* es decir, una ontología fundamental del Dasein».[33] Husserl recurre al ego trascendental, Heidegger al Dasein.

Heidegger está de acuerdo con la constatación de Husserl acerca de que «un mundo en sí "sería" incomprensible», «a causa de su esencial relatividad a la conciencia»,[34] pero con ello aún no se encuentra la respuesta sobre el carácter de ser de la conciencia. También aquí Husserl se orienta a partir de Descartes, cuya duda considera como «el primer método de la producción de la "subjetividad trascendental"».[35]

d) Filosofía como ontología fenomenológica universal

La fenomenología hermenéutica trae consigo una determinación más cercana a la filosofía de Heidegger: «La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del "ser ahí", la que a su vez, como analítica de la *existencia,* ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge* y *retorna*» (*GA* 2, 51 / *SyT,* p. 49 = *GA* 2, 575s. / *SyT,* p. 469). La filosofía es *universal.* Abarca todo lo que es, sin dividirlo en disciplinas particulares. Las disciplinas son señal de un distanciamiento del origen de la filosofía y «la fatalidad más grande» (*GA* 3, 290 / *KyPM,* p. 251). Del mismo modo, tampoco la ontología es una materia.

La filosofía es *fenomenología.* En tanto fenomenología, la filosofía es «un *cómo de la investigación,* aquel que actualiza los objetos en la intuición y sólo habla de ellos en la medida en que están ahí en tal intuición» (*GA* 63, 72 / *OHF,* p. 96). Después del giro, Heidegger prescinde la mayor parte de las veces de los títulos «hermenéutica» y «fenomenología», para «dejar mi camino de pensamiento sin nombre» (*GA* 12, 114 / *DCH,* p. 110).

La fenomenología es *descripción,* pues es preciso «ver expresamente lo que siempre se tiene ya frente a los ojos». Esto no se comprende por sí mismo y «al entendimiento vulgar le resulta ajeno y molesto» (*GA* 29 / 30, 338 / *CFM,* p. 283). Por consiguiente, la descripción fenomenológica es todo menos una caracterización ingenua de los fenómenos. Aunque tiene un «sentido prohibitivo» (*GA* 2, 47 / *SyT,* p. 45) y su carácter se determina «por el contenido de aquello que haya de describirse, de tal modo que una y otras descripciones pueden ser radicalmente diferentes según cuál sea el caso» (*GA* 20, 107 / *PHCT,* p. 106).

Como *analítica de la existencia,* la fenomenología pone al descubierto los momentos constitutivos del Dasein; no investiga lo que está ante los ojos, sino que ha de entenderse como proyecto (↑ *HH* I, § 10 b). La fenomenología es condición de todas las demás ontologías y, por ello, *ontología fundamental.*

[33] *Idem.*

[34] *Ibid.,* 271.

[35] *Ibid.,* 287; *vid.* Biemel 1996, 196, con indicación a *Hua* VI, 406 [E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* La traducción no cuenta con el anexo aquí indicado].

En tanto *hermenéutica del Dasein,* el preguntar se refuerza allí «donde toda cuestión filosófica *surge* y *retorna*» (*GA* 2, 51 / *SyT,* p. 49), es decir, con un pleno esfuerzo existencial, de la comprensión preontológica del ser, a la concepción ontológico-existenciaria del ser.

§ 9 El Dasein cotidiano

El ser y el tiempo busca una respuesta a la pregunta por el sentido del ser. Para preguntar de manera adecuada, quien pregunta debe ser asimismo preguntado; esto ocurre a partir del abandono de la constitución neutral del ser de la cotidianidad. Dado que con lo anterior se ponen los fundamentos de toda ontología, entonces la analítica se entiende como ontología fundamental.

a) Conceptos fundamentales

Aunque los términos utilizados en *El ser y el tiempo* como «Dasein» o «existencia» también pueden ser relevantes en las ciencias particulares, por ejemplo, la antropología, esto resulta ser secundario para el propósito de Heidegger. Todos los conceptos de *El ser y el tiempo* emergen de la pregunta por el sentido del ser y desembocan en ella: deben comprenderse, exclusivamente, de manera *ontológica.*

El término *Dasein* sustituye a «vida» y ello no sólo por la imprecisión de este concepto. Lo determinante radica en el «ahí» [*Da*]: el ser humano es aquel ente que ha de ser su *Da.* En una mirada retrospectiva, Heidegger le escribe a Jean Beaufret: «Ser-ahí es una palabra clave de mi pensar; de ahí que también dé motivo a grandes incomprensiones. "Ser-ahí" significa para mí no tanto como "me *voilà*" [heme ahí], sino, si lo puedo decir en un —quizá— imposible francés, *être-le-là* (ser-lo-ahí)» (*H / Beaufret* a, 180).[36] En la tradición, «Dasein» se expresa con el latín *existentia* y significa la realidad de un ente. Se diferencia de la *essentia,* la esencia,[37] el ser así como lo permanente en el cambio de las apariencias.

Cuando Heidegger habla de *existencia,* se refiere al verbo «esenciar» (que se conserva todavía en el significado «madurar» [*ver-wesen*]) y al correspondiente sustantivo. Ambos se refieren sólo al ser humano: «*La "esencia" del "ser ahí" está en su existencia*» (*GA* 2, 56 / *SyT,* p. 54). El Dasein ha de hacerse un *sí mismo,* esto es, propio. No puede ser sustituido por nadie, sino que tiene que ejecutar lo a él abierto en el *ser-en-cada-caso-mío:* «El ser *que le va* a este ente en su ser es, en cada caso, mío» (57 / p. 54). Para Heidegger, todos los conceptos del Dasein son *existenciarios,* mientras que bajo el concepto de *categorías* entiende a los conceptos genéricos más altos que se refieren a todo otro ente.

[36] *Vid.* Vezin 1987 / 88, 149.

[37] Ritter 2, *s. v.* «existencia [*Existenz*], *existentia*» (I. P. Hadot; II. A. Guggenberger); *s. v.* «esencia [*Essenz*], *essentia*» (E. Vollrath).

El término *existenciario* se refiere a los existenciarios, *existencial* a la ejecución del Dasein. Existenciario y existencial han de ser separados rigurosamente. Si bien el trabajo filosófico no puede prescindir de una adecuada conceptualización, su objetivo último no consiste en ganar nuevos conocimientos, sino en abrir una adecuada autocomprensión. Ambos, el esfuerzo conceptual y la ejecución existencial, son irrenunciables:

> La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección *en esto* la llamamos "existencial". La cuestión de la existencia es una "incumbencia" óntica del "ser ahí". Para liquidarla no se ha menester de "ver a través" teoréticamente de la estructura ontológica de la existencia. El preguntar por esta estructura tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la existencia. El complejo de estas estructuras lo llamamos la "existenciariedad". La analítica de ésta no tiene el carácter de un comprender existencial, sino "existenciario" (17 / p. 22).

La fenomenología heideggeriana del Dasein se comprende como *analítica* existenciaria, es decir, como elaboración de «las estructuras fundamentales del "ser ahí" por medio de [...] su orientación explícita en el problema mismo del ser» (22s. / p. 26). La analítica no significa «disolver en elementos, sino la articulación de la unidad de un compuesto estructural» (*ZoSe,* 150 / *SeZo,* p. 186), una «"disolución" que "desata" y pone en libertad a los gérmenes de la ontología» (*GA* 3, 41 / *KyPM,* p. 34).

Dado que la pregunta por el sentido del ser presupone la aclaración de la pregunta previa de aquel que pregunta, *El ser y el tiempo* crea el fundamento para todas las demás ontologías y funge como *ontología fundamental:*

> Si el Dasein, en razón de la comprensión de ser que le pertenece tiene una primacía en toda la problemática ontológica, se precisa, consecuentemente, efectuar una *investigación ontológica preparatoria* que ofrezca el fundamento de toda la problemática posterior, que incluye en sí la cuestión por el ser del ente en general y el ser de los distintos ámbitos de ser. Por este motivo hemos designado la analítica ontológica preparatoria del Dasein como *ontología fundamental.* Es *preparatoria* porque *sólo conduce a la elucidación del sentido del ser y del horizonte de la comprensión del ser.* Sólo puede ser preparatoria porque únicamente busca el fundamento de una ontología radical (*GA* 24, 319 / *PFF: 1927,* p. 273).

Hay *tres modalidades* del Dasein: la propiedad, la impropiedad y la cotidianidad.

Por *impropiedad* se entiende que el Dasein cae en lo ente con el que se encuentra en el mundo circundante. Se pierde en aquello de lo que se cura en el momento. El «im» no quiere decir privación, pues el Dasein puede existir en el modo de la impropiedad «en su plena concreción» (*GA* 2, 57 / *SyT,* p. 55).

Propiedad es una modificación de la impropiedad. El Dasein propio se relaciona «a su ser como a su más peculiar posibilidad» y cuando sucede es «apropiado por sí

mismo» (57/p. 54) y «propio en el sentido estricto de la palabra» (*GA* 24, 225 / *PFF: 1927,* p. 200).

La *cotidianidad* es básicamente neutral. La cotidianidad puede convertirse en propia, aunque se inclina mucho más a la impropiedad. *El ser y el tiempo* apenas hace una diferencia entre ambas modalidades.[38]

Más allá de lo anterior, pueden presentarse propiedad, impropiedad y cotidianidad en la modalidad de la *autenticidad* o la *inautenticidad.* Existe una autenticidad y una inautenticidad del comprender, una comprensión auténtica aunque impropia y también la cotidianidad puede ser impropiamente auténtica (*GA* 2, 194, 197, 243 / *SyT,* pp. 164, 166, 202s.; *GA* 24, 228 / *PFF: 1927,* p. 202s.).

Entre las pocas excepciones en que se hace una diferencia más precisa, se encuentra un pasaje en el curso del semestre de verano de 1942. Heidegger distingue entre *impropiedad* e *im-propiedad.* Aquella pertenece a la cotidianidad neutral, ésta se refiere a la impropiedad de la caída. Im-propia es la cotidianidad, ya que rechaza la propiedad, porque se opone al sano sentido común:

> Lo habitual significa aquí el contexto del encuentro continuo y cercano entre las cosas y los seres humanos que, debido al trato convencional con ellas, ya no nos las apropiamos cada vez en su propia esencia. Lo cotidiano nos está dispuesto, entonces, según las perspectivas de su utilidad y, sin embargo, no poseemos su esencia. De esta manera, lo cotidiano se convierte sencillamente en lo im-propio. Esta impropiedad ya no reclama a nuestra propia esencia; la relación entre cosa y ser humano se devasta en lo familiar. El mundo no apropiado, lo impropio, confirma, apoya y acrecienta dicha habitualidad. Las cosas y los seres humanos del mundo cotidiano no tienen que tener este rasgo de la impropiedad y de la habitualidad; sin embargo, lo suelen tener. Lo tienen sobre todo cuando lo propio de las cosas y de los seres humanos es inaccesible, cuando lo inhabitual está cerrado, cuando el saber de ello se ha perdido y, por ello, la cura se ha extinguido (*GA* 52, 65) [*Hölderlins Hymne «Andenken» = El himno de Hölderlin «Rememoración»*].

[38] Según F.-W. v. Herrmann, es «necesario diferenciar entre estar caído, por un lado, y ser cabe *[Sein-bei],* por el otro. Pues no es el caso, como se suele suponer a menudo, que la estructura de la caída sea idéntica a la del ser cabe; que el Dasein, en tanto se demora curándose de lo ente intramundano y procura por el ser ahí con, sea por tanto ya también caído, aunque esto suceda inmediata y regularmente. De lo que aquí se trata es que el ser cabe y con lo ente no es necesariamente un estar caído del ser propio del Dasein, como si la propiedad consistiera en un mero comportarse del ser humano consigo mismo como pre-ser-se en el ser-ya-en un mundo, es decir, en lo indeterminado, sino como si el ser del hombre consistiera de una proyección determinante del estado de yecto; y como si el ser humano, en tanto se comporta con lo ente intramundano como un ser-en-el-mundo determinado, concreto, cayera necesariamente de su propiedad en su impropiedad. [...] El peligro de identificar el estar caído con la estructura existenciaria del ser cabe, radica en que el propio Heidegger no separa expresamente la caída del ser cabe en el análisis de la estructura de la cura, de manera que da la impresión que la caída y el ser con fuesen una y la misma estructura. Para protegerse de no caer en este error, no se debe pasar por alto que en la preparación de la interpretación de la cura se dice expresamente que se busca la totalidad del todo estructural de la cotidianidad» (Herrmann 1967, 158s.).

Una posición destacada le corresponde a la poetización (↑ *HH* I, § 16). Sólo a través de la fiesta y la celebración pueden alcanzarse experiencias que sobrepasan la cotidianidad, suponiendo que existe la disposición a lo inhabitual: «Puede que un día nos desprendamos de nuestra cotidianidad y entonces debamos insertarnos en el poder de la poesía, de modo tal que nunca más regresemos a la cotidianidad que hemos abandonado» (*GA* 39, 22 / *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»* [*HHGyR*], p. 36). La cotidianidad como impropiedad neutral es poco frecuente, la tendencia a la impropiedad es ininterrumpida. Si el Dasein la sigue, la fiesta es sólo una interrupción de la cotidianidad y cae «de repente en posibilidades de la huida ante nosotros mismos y en motivos del aturdimiento» (*GA* 52, 65).

Finalmente, la *trascendencia* es «traspasamiento» (*GA* 9, 137 / *Hit,* p. 120) de lo ente al ser. Es «condición de posibilidad de la diferencia ontológica» (*GA* 27, 210 / *IF,* p. 224; ↑ *HH* I, § 21 b). Cuando Husserl interpreta la relación con lo ente como intencionalidad,[39] ésta se funda en la trascendencia.

b) Mundo y mundo circundante

i. El ser-en-el-mundo

La constitución fundamental del Dasein es el *ser-en-el-mundo.* A él le pertenece el ser-en en tanto tal, el Dasein y la mundanidad del mundo.

El *ser-en* se diferencia, en tanto existenciario, del «en» categorial. Éste se refiere al estar uno con otro de los cuerpos («el agua "en" el vaso, el vestido "en" el armario»), «la recíproca "relación de ser" de dos entes extendidos "en" el espacio, por respecto a su lugar en este espacio» (*GA* 2, 72 / *SyT,* p. 66). El existenciario «en» está emparentado con el «"habitar en", "detenerse en" y también significa "estoy habituado a", "soy un habitual de", "estoy familiarizado con", "soy un familiar de", "frecuento algo", "cultivo algo"; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*» (73 / p. 66s.).

Heidegger diferencia cuatro tipos de *concepto de mundo: 1.* Al concepto *óntico* de mundo pertenece todo ente que aparece «en» el mundo (números, lo inanimado, lo animado, el ser humano, astros, etc.). *2.* Tema del concepto *ontológico* de mundo es el ser de lo ente (por ejemplo, el mundo del matemático). *3.* Con el concepto *preontológico-existencial* se hace referencia al mundo circundante público y familiar, próximo y cotidiano. *4.* El concepto *ontológico-existenciario* de la *mundanidad* del mundo es la esencia del concepto preontológico-existencial de mundo.

[39] Para el «séxtuple [*sic*] empleo del concepto de intencionalidad», *Cf.* Neugebauer 2010, 150: «a) Modelo estructural del alma en Brentano y tradición (vol. 20, §§ 4, 5). / b) Comportamiento específico teorético en el cuidado de la conformación de las ciencias (vol. 17, § 48). / c) Modelo estructural de la conciencia en Husserl (vol. 20, § 5). / d) Modelo explicativo para tesis sobre el ser. La percepción en Kant tiene su percibir *(intentio)* y su percibido *(intentum)* (vol. 24, § 9 b y c) llamada «aclaración provisional». / e) Fundamentación más radical en la trascendencia, constitución fundamental del Dasein (vol. 24, § 15 c)».

ii. El curarse del útil

Como ya lo había hecho en el curso del semestre de guerra de 1919, Heidegger no parte de teorías, sino del Dasein cotidiano y las cosas (πράγματα) «con lo que se tiene que ver en el "andar" que se "cura de" (πρᾶξις)» (92 / p. 81). Para la πρᾶξις utiliza el término «*curarse de*»; para la visión conductora, «*ver en torno*».

Para el curarse de lo ente emplea «*útil*» (herramienta, vehículo, utensilios para escribir, etc.). Como está «a la mano», el modo de ser de este ente tiene el nombre de «*ser a la mano*».

Cada útil dispone de su *conformidad.* Nunca nos encontramos con un útil individual, sino con una totalidad de útiles, la *totalidad de conformidad.* El *estado de descubierto*[40] del útil y de la totalidad de útiles se fundamenta en el *estado de abierto* del Dasein como «la condición óntica de la posibilidad del descubrimiento de una totalidad de conformidad» (117 / p. 102).

Todo útil sirve a un propósito; está a la mano para alcanzarlo. Los modos de este *para* son «el servir "para", el ser adecuado "para", el poderse emplear "para", el poderse manejar "para"» (92 / p. 82). Ellos le pueden servir al curarse de, o mostrarse como inútiles e inservibles. Todo «para» refiere a otro «para»: utensilios para escribir «pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas, cuarto» (68 / p. 82), etc. Sin embargo, no hay un último para: el Dasein es el «para lo cual» del curarse de.

Si el curarse se enmascara por la teoría, lo ente ya no aparece como útil, sino como *objeto,* el modo de ser del ser a la mano se transforma en el modo de *ser ante los ojos.* En lugar de características como utilidad, etc., categorías como cantidad, cualidad se convierten en puntos de vista directrices. El *como hermenéutico* se convierte en el *como apofántico* de la teoría.[41]

Para obtener un concepto de mundo, Heidegger escoge ejemplos en los que el trato con lo ente se altera: un útil, dentro de su totalidad de conformidad, por ejemplo, un taller, también puede *no ser a la mano;* no falta simplemente, sino que se impone, se rebela, obstruye el trabajo. En el útil se anuncia una especie de ser ante los ojos, pero lo ente «pierde en cierto modo […] su ser a la mano» (100 / p. 88). «El útil se vuelve el "chisme", el "trasto", en el sentido de aquello que se quisiera tirar lejos; pero en esta tendencia a tirarlo lejos se muestra lo "a la mano" como siendo siempre "a la mano" en su impertérrito "ser ante los ojos"» (99 / p. 88). Lo que se encuentra alterado es el carácter de referencia de lo a la mano, «la constitutiva referencia del "para" a un "esto"» (100 / p. 88). Con ello, el ver en torno encuentra la totalidad de referencia en cuanto tal.

[40] El término «estado de descubierto» lo utiliza Heidegger primero como existenciario (por ejemplo, *GA* 20 / *PHCT,* § 28), «estado de abierto» como categoría; en *El ser y el tiempo* se invierte esto (*cf. GA* 2 / *SyT,* § 44 b).

[41] Acerca de «hermenéutico – apofántico»: Figal 2009c, 165ss. Acerca de la relación entre «teoría» y «praxis» en el curso del semestre de invierno de 1921-1922 (*GA* 61) y su relación con *El ser y el tiempo,* Gethmann 1986 / 87, 44: «La diferencia entre ejecución y el concepto [*Begriff*] de ejecución es recogido en la ejecución. Concebir [*Begreifen*] es también un ejecutar».

Pero con ella se anuncia la *mundanidad del mundo:* «Éste es, pues, algo "en que" el "ser ahí" en cuanto *ente, era* en cada caso, algo a lo que el "ser ahí" en ningún *ir* expreso puede hacer sino *volver*» (102 / p. 90). Para el ver en torno del curarse de, el mundo circundante está abierto *a priori,* dado que el Dasein se aventura en la totalidad de referencia (esto es, la estructura del mundo) y deja en libertad la conformidad de lo ser a la mano. Con ello se muestra, ya en *El ser y el tiempo,* el significado fundamental del *dejar ser:* cada comportar-se con lo ente presupone que el ser humano «deja ser» al ente correspondiente, por ejemplo, «en cada caso ya haberse conformado» (114 / p. 99).

§ 10 La constitución del Dasein

La condición fundamental del Dasein se constituye cooriginariamente por el encontrarse, el comprender y la interpretación, habla (lenguaje) y caída. «Cooriginario» significa que el origen no es simple, sino complejo.

Los temas señalados ya los había tratado Heidegger a detalle con anterioridad: sobre encontrarse y habla: semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (*GA* 18); comprender: semestre de verano de 1923, *Ontología (hermenéutica de la facticidad)* (*GA* 63 / *OHF*); la caída: semestre de verano de 1921, *Introducción a la fenomenología de la religión* (*GA* 60:1 / *IFR*) y semestre de invierno de 1921, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica* (*GA* 61); interpretación: otoño de 1922: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* (*GA* 62, Apéndice III / *IFA*).

a) Encontrarse [**Befindlichkeit**] *(el temor)*

Encontrarse[42] es el término ontológico existenciario para describir el fenómeno óntico del temple. Abre al Dasein en su *facticidad,* esto es, el *factum* irreductible de que el Dasein está *yecto* en un mundo que no ha elegido. Los distintos temples abren el mundo, cada uno de distinto modo, esto es, *lo ente en su totalidad.*

Heidegger pone el ejemplo del temor y para ello sigue el análisis de φόβος en la *Retórica* de Aristóteles.[43] Distingue el ante qué del temor, el temor y aquello de lo que se trata en el temor.

El *ante qué* es lo temible. Viene de un paraje en el que no es inquietante. Dado que la cercanía de lo aterrador no se deja afectar, el temor se convierte en amenaza. Ésta es la que desarrolla el temor por su indeterminabilidad.

En el *temor* libera al Dasein a lo amenazante. Con su temor, el mundo ya ha abierto, en consecuencia, el hecho de que algo temible podría ser inminente.

[42] La palabra se remonta al compatriota de Heidegger, Josua Maaler, quien traduce en su diccionario (Zúrich 1561) «encontrarse [*Befindlichkeit*]» del latín *sensus* (Grimm 1, 1263; Grimm 33, 569).

[43] Aristóteles, *Retórica,* B 4, 1382 a 21-32.

El *aquello de que se trata* en el temor «es el ente mismo que se atemoriza, el "ser ahí"» (*GA* 2, 188 / *SyT,* p. 158). Teme por sí, porque se sabe amenazado. Cooriginariamente, en tanto que ser con, existe con otros, por lo cual, probablemente, también sienta temor por ellos.[44]

b) Comprender

El comprender, cooriginario con el encontrarse, es constitutivo del Dasein. «Comprender» puede significar ónticamente: «"poder hacer frente a una cosa", "estar a su altura", "poder algo"» (190 / p. 161).[45] Ontológico existenciariamente, comprender significa el Dasein como *existencia.* Con ello, el concepto de comprensión de Heidegger se diferencia de la delimitación entre el comprender y el explicar de Dilthey (↑ *HH* I, § 8 b).

Así como al encontrarse le pertenece el estado de yecto, el comprender tiene la estructura existenciaria de la *proyección.* Sin embargo, tal proyectar no es «un conducirse relativamente a un plan concebido» (193 / p. 163),[46] sino que significa *estado de abierto,* «el abrir [*Aufschließen*], del que quizá un planear sólo sea siempre una posible consecuencia» (*GA* 49, 41). La proyección concierne al «por mor de» del Dasein y a la significatividad del mundo en la que se encuentra el Dasein. Él es siempre proyección yecta, en la que descansa la ineluctable *finitud* del Dasein, que distingue la esencia del ser humano y, por ello mismo, no significa ninguna deficiencia.

Dado que la esencia del Dasein radica en su existencia, puede empuñar sus posibilidades más íntimas o perderlas. En el primer caso asume su facticidad para asumir su finitud; en el segundo la evade. Existiendo, el Dasein está ante el desafío «¡Llega a ser lo que eres!» (*GA* 2, 194 / *SyT,* p. 163).[47]

c) La interpretación [**Auslegung**] *de la estructuración previa del comprender*

Todo comprender es preontológico o explícitamente ontológico. Su estructura previa puede concebirse conceptualmente, esto es, llegar a través de la interpretación al «de-

[44] No se van a analizar aquí las demás modificaciones que analiza Heidegger en *GA* 2 / *SyT,* § 30 (el temer por otros, el espanto y el terror). En el curso relativo a la *Retórica* aristotélica (*GA* 18, § 21, algo distinto en *GA* 2 / *SyT,* § 30) Heidegger pregunta «cómo el "temer" representa una concreción determinada del estar-fuera-de-sí» y «cómo el "temer", en tanto una determinación fundamental del Dasein del otro, del oyente, opina en el deliberar, decidir sobre un asunto a solucionar» (*GA* 18, 249).

[45] *Vid.* el adverbio *praesto:* «presente, ahí (acá) a la mano» (Georges 2004 [1913-18] 2, 1885). *Vid.* F. W. J. Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus* [*Exposición del empirismo filosófico*]: «Identidad de los conceptos poder y conocimiento» (Schelling *JA* V, 311).

[46] De manera distinta Sartre 1946 [Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo,* Llerena Mari Carmen (trad.), Edhasa, Barcelona, 2004] (Sartre 1948, 1971).

[47] Cita abreviada del lírico tebano Píndaro: γένοι' οἷος ἐσσί μαθών (Píndaro, *Odas píticas,* II, v. 72). Cita completa en *GA* 40, 108 / *IM,* p. 97: «podrás mostrarte como aquel que eres cuando aprendas».

sarrollo» (*GA* 2, 197 / *SyT,* p. 166). Su objetivo no es un nuevo conocimiento teórico, sino el *despertar del Dasein* – un «*hacer que se despierte* lo que duerme» (*GA* 29 / 30, 91 / *CFM,* p. 90).

De la explicitación [*Auslegung*] del comprender surge su *sentido.* Se constituye a partir del tener previo, el ver previo y el concebir previo: «Sentido es el "sobre el fondo de qué", estructurado por el "tener", el "ver", y el "concebir" previos, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo» (*GA* 2, 201 / *SyT,* p. 169s.). El *tener previo* [*Vorhabe*] significa: «tener-el-mundo-ya-de-tal-y-tal-manera» (*GA* 18, 274), por ejemplo, como mundo circundante. La metafísica occidental obedece a una ontología cuyos conceptos de mundo se toman de la cotidianidad; con ello se produce la impresión de que ellos se entienden de suyo. La precomprensión que domina así, de manera latente, es el tener previo. Para los conceptos fundamentales aristotélicos, por ejemplo, surge la tarea de «dar a comprender [el tener previo] al Dasein concreto y a sus [de Aristóteles] posibilidades fundamentales del hablar con su mundo en el que el Dasein es» (41). Con ello se aprehende explícitamente el «tener» de ese comprender, «lo tenido de antemano [...] en todo acceso y trato» (*GA* 61, 80).

El *ver-previo* [*Vor-sicht*] delinea «el rumbo del determinar interpretativo» (*GA* 62, 345); en el ver previo, el tener previo «ya está presente de antemano» (*GA* 18, 275). De este modo, por ejemplo, sería incomprensible un reloj, entendiéndolo como medida del tiempo, sin la correspondiente «mirada con rumbo» o «tener una mirada» (*GA* 62, 345), si no hubiese ya la mirada para el tiempo y la medida del tiempo.

Todo tener previo y toda mirada previa requieren de conceptos específicos, es decir, un concebir previo [*Vorgriff*]. Éste determina el modo de acceso a lo ente, aunque también lo puede errar (por ejemplo, al confundir entre existenciarios y categorías).

Si mediante la explicitación el autor correspondiente es *comprendido mejor* de lo que él se comprende a sí mismo, es una cuestión controvertida. Porque si así fuera, entonces debieran «comprender los posteriores a los precedentes siempre mejor que lo que éstos se comprendieron a sí mismos» (*GA* 19, 11).[48] Heidegger considera que esto «no es necesario [...] pero si [los posteriores] comprenden, comprenden entonces mejor» (*GA* 22, 32 / *CFFA,* p. 49). Sin embargo, también es válido esto: «precisamente en ello consiste lo elemental de la investigación creativa, que ella no se comprende a sí misma en lo decisivo» (*GA* 19, 11). No obstante, debemos «comprender a los griegos mejor que lo que ellos se comprendieron a sí mismos. Sólo así poseeremos realmente su herencia» (*GA* 24, 157 / *PFF: 1927,* p. 146).

Para la apertura del tener previo, del ver previo y del concebir previo se requiere de la destrucción (↑ *HH* I, § 6 a), la violencia (↑ *HH* I, § 2 b) y la indicación formal (↑ *HH* I, § 5 d).

[48] En relación con la fórmula «comprender mejor a un autor de lo que él podría rendir cuentas de sí mismo»: Schleiermacher 1977 [1838]; Bollnow 1982.

d) El habla

i. Habla y lenguaje

El curso del semestre de verano de 1924 revisa pasajes específicos de la *Retórica* de Aristóteles.[49] Para Heidegger, se trata de la «primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad, del ser "uno con otro"» (*GA* 2, 184 / *SyT,* p. 156). Aristóteles distingue tres momentos del habla: el orador, la cosa sobre la que habla y el oyente al que se dirige.[50] La tarea del orador es hacerse comprensible y, con ello, ganar la πίστις,[51] la confianza de sus oyentes. «El habla es la articulación de la comprensibilidad» (*GA* 2, 214 / *SyT,* p. 179). Con ello, el habla precede al enunciado y a la interpretación. Ella *articula* el todo de significatividad y, así, lo trae a la palabra. Por ello también puede convertirse la totalidad de la palabra del habla en «un ente intramundano que cabe encontrar delante como algo a la mano» (214 / p. 180). Esto sucede a través del *lenguaje:* «El "estado de *ex*-presada" del habla es el lenguaje» (214 / p. 180).

La comunicación constituye «la articulación del "ser uno con otro" comprensor» (215 / p. 181). Esto remite a dos determinaciones del ser humano en la *Política* de Aristóteles: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.[52] No obstante, hay otros seres, como las hormigas y las abejas, que conforman comunidades. Pero lo que distingue al ser humano de cualquier otro ser vivo son el habla y el lenguaje: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων.[52] «En el modo del hablar sobre… sólo el ser humano tiene su Dasein entre aquello que vive» (*GA* 18, 46).

ii. El oír y el silencio

Para los griegos, y en lo sucesivo, la *vista* tiene preponderancia entre todos los sentidos. La *Metafísica* de Aristóteles comienza con la oración: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.[53] «En el ser del hombre está esencialmente ínsita la cura del ver» (*GA* 2, 227 / *SyT,* p. 190). Sin embargo, el oír «constituye incluso la primaria y propia "potencia" del "ser ahí" […] en cuanto "ser con", para el otro» (*GA* 2, 217 / *SyT,* p. 182): el oir espera una respuesta, por la «contrahabla» (218 / p. 183). Este «oír propiamente» es el fundamento del «activar los instrumentos corporales del oído» (*GA* 7, 219 / *Conferencias y artículos* [*CyA*], p. 158). También existe un oírse a uno mismo: «el ser humano también tiene al λόγος de modo tal, que *encima escucha su propio hablar*»

[49] J. Kopperschmidt defiende la tesis de que Heidegger alude no tanto a Aristóteles, sino que regresa a la caverna de Platón para referirse, tácitamente, a la crítica de la retórica (sobre todo en *Gorgias*) (Kopperschmidt 2009b). Heidegger y la retórica: Kopperschmidt 2009a.

[50] Aristóteles, *Retórica,* A 3, 1358 b 2.

[51] Πίστις: «fidelidad [*Treue*], fe [*Glauben*], confianza [*Vertrauen*], evidencia [*Beweis*]»; δόξα: «opinión [*Meinung*]».

[52] *Ibid.,* 1253 a 9.

[53] Aristóteles, *Metafísica,* A I, 980 a 21.

(*GA* 18, 105). Esto puede relacionarse, desde la perspectiva de *El ser y el tiempo,* con el llamado de la conciencia, desde el cual el Dasein es exhortado para «*ser propiamente* el "culpable" – que él es» (*GA* 2, 381 / *SyT,* p. 312; ↑ *HH* I, § 11 b).

Otra posibilidad del habla es el *callar.* Ella presupone que el Dasein tiene «algo que decir» (*GA* 2, 219 / *SyT,* p. 184). La interrupción del habla, el enmudecer, no tiene por qué ser un callar. Alguien puede callar, sin hablar y al mismo tiempo dar a entender mucho, mientras que otro, con todo «el decir muchas cosas» (218 / p. 183), no tiene en realidad nada que decir. Más bien contribuye a trivializar lo comprendido o a lograr la «pseudoclaridad». Callar sólo es «posible [...] en el genuino hablar» (219 / p. 184).

En primer lugar, a la interpretación histórica del ser del lenguaje (la cual ya no se entiende como «lo pronunciado del habla» [*Ausgesprochenheit der Rede*]) se le añaden determinaciones esenciales que todavía no aparecen en *El ser y el tiempo.*

e) El ser con

i. Corporalidad y sexualidad

Uno de los temas privilegiados de la filosofía y la teología en los años veinte es la *relación-yo-tú.* Para la determinación del ser con heideggeriano no tiene mayor significado, así como tampoco lo tiene el *pensar dialógico.* Él habla de un «solipsismo de dos» (*GA* 24, 394 / *PFF: 1927,* p. 334) y considera que se trata de un problema de interés meramente cosmovisional, por medio del cual, sin embargo, «el problema filosófico queda encubierto por esto» (*GA* 26, 241 / *PML,* p. 219).[54]

[54] Probablemente es Martin Buber (1878-1965) el representante más conocido del pensar dialógico, sobre todo por su libro *Yo y tú* (Buber 1979, 5-136. La primera edición es de 1923; *vid.* el epílogo de Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* [*Sobre la historia del principio dialógico*], Buber 1979, 299-320). Heidegger debió haberle leído en voz alta (después de 1945) a J. P. Hebel, y fue «tan pícaramente encantador, incluso maravillosamente raro», que a Buber «no le quedó más que acercarse a él y agradecerle». El encuentro debió haber transcurrido de manera conciliadora y amable (aunque provocó fuertes reacciones en Jerusalén), pues ambos eludieron «la confrontación entre dos hombres mayores». Nunca tuvo lugar otro encuentro (Fischer-Barnikol 1977, 90s.). Probablemente Heidegger haya leído pasajes del *Cofrecillo de joyas del amigo de la casa renano* o de los *Allemannischen Gedichten* [*Poesías alemanas*] de J. P. Hebel (Hebel 1967 [1834]) [Johann Peter Hegel, *Cofrecillo de joyas del amigo de la casa renano,* Ánton Dietrich (trad.), Alba, Barcelona, 1998]. No está documentado que Heidegger haya leído al filósofo de la religión Franz Rosenzweig (1886-1929). En *Frentes intercambiados* Rosenzweig habla, poco antes de su muerte, sobre la disputa de Davos: allí Heidegger habría representado, en contra de Cassirer, «la postura del nuevo pensamiento, del nuestro» y con ello habría seguido la línea del Cohen tardío (Rosenzweig 1984 [1929], 236) [Franz Rosenzweig, «Frentes intercambiados», Alejandro Martínez Rodríguez (trad.), *La torre del virrey. Revista de estudios culturales,* 2016, revista en línea, disponible en: http://www.latorredelvirrey.es/wp-content/uploads/2016/05/1.franz_.rosenzweig.pdf]. Ludwig v. Ficker llamó la atención de Heidegger sobre los escritos del dialógico cristiano Ferdinand Ebner (1882-1931): «En el viaje de vuelta aún leía el valioso regalo. Este lenguaje también se seguirá escuchando si el ser humano no olvida cómo esperar largamente» (*H / Fi,* 87, 5 de junio de 1963). Con el valioso regalo se refiere al

Para Heidegger, la comunidad humana sólo es posible porque «el Dasein en el ser-por-sí-mismo, puede comprender algo como "mismo"» y, de este modo, puede «escuchar [...] a un tú-mismo» (245 / p. 222). En ello se funda también la relación-yo-tú (*Idem*). En cambio, no se puede explicar el problema mediante «*introyección afectiva*» (*GA* 27, 141 / *IF,* p. 153). Ella es, dice Heidegger, no sin mofa, «la ventana por la que, por así decir, un sujeto, que se encuentra encerrado y aprisionado tras su coraza o bajo su caparazón, logra salir de ella y acceder al otro» (141 / p. 153).[55]

A la esencia del ser humano le pertenece una «rota neutralidad» (147 / p. 159) en lo correspondiente a los sexos, siendo lo primario la neutralidad, no la sexualidad. El Dasein siempre está roto, aunque no es un individuo aislado, sino «alberga la intrínseca posibilidad de una fáctica dispersión en la corporeidad y, así, en la sexualidad».[56] A todo Dasein fáctico (esto es, yecto) le pertenece una «multiplicación» y una «originaria *difusión*» (*GA* 26, 173 / *PML,* p. 161s.), «es decir, en tanto que Dasein o existencia o ser ahí es fácticamente o bien varón, o bien hembra, es decir, un ser sexuado» (*GA* 27, 146 / *IF,* p. 158). En virtud de esta dispersión, el ser con se apremia en una «determinada dirección fáctica en la que otras posibilidades son ocultadas o permanecen cerradas» (*GA* 26, 175 / *PML,* p. 163). «Y la respectiva mayor claridad u oscuridad en la propia corporeidad determina el percibir y el posible ámbito de la perceptibilidad» (*GA* 35, 192) [*Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides = El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides*].

ii. El sustitutivo y el anticipativo procurar por [Fürsorge]

Heidegger utiliza relativamente poco el término «procurar por». En la introducción a Aristóteles en 1922, interpreta la φρόνησις[57] como «circunspección solícita [*fürsorgende*]» (*GA* 62, 376, 382 / *IFA,* pp. 61, 67). En las notas *Acerca de Ernst Jünger,* le objeta que haya «sacado» al trabajo «de toda asistencia [*Fürsorge*] "social"» (*GA* 90, 227 / *AEJ,* p. 278) y que el socialismo no sea en esencia «[nada más que] mero reordenamiento de la sociedad y para nada un cuidado de lo social —la asistencia para el pueblo—» (231 / p. 282). Tales indicios podrían conducir, si se ocupara de ellos, a una confrontación orientada objetivamente.

El Dasein se comporta con las cosas en el curarse de, con el «ser con» en el procurar por, y tiene al ser, como un todo, como cura. *El ser y el tiempo* analiza dos posibilidades extremas del procurar por.

---

libro de Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten – Pneumatologische Fragmente* [*La palabra y las realidades espirituales: fragmentos pneumatológicos*] (Ebner 1, 75-342; publicado en 1921).

[55] Esto probablemente se dirija también, indirectamente, al análisis husserliano de la experiencia de lo ajeno. Empatía: Gander 2010, 75-78 (J. Noras), *vid. GA* 2, 167 / *SyT,* p. 142.

[56] *Cf.* al respecto Derrida 2017.

[57] Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* Z 8.

El *procurar por sustitutivo* concierne «regularmente al curarse de lo "a la mano"» y descarga con ello el ser-en-cada-caso-mío del otro. Desea «quitarle al otro su cura [...] poniéndose en su lugar, *sustituyéndose* a él» (*GA* 2, 163 / *SyT,* p. 138). Con ello, lo hace depender, en mayor o menor medida, de la ayuda.

El *procurar por anticipativo* anticipa la existencia del otro, para apoyarlo en su esfuerzo por ser libre para sí mismo. Esto es especialmente significativo en el campo de la filosofía y por cierto como «un saber que se anticipa, que abre nuevos ámbitos y aspectos de la pregunta, de la esencia de las cosas, la cual constantemente se oculta de nuevo» (*GA* 45, 3 / *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»* [*PFF: PSL*], p. 5).

No obstante, ¿qué sucede con el procurar por en el modo de la autenticidad, a la que no puede renunciar la cotidianidad? ¿No requiere también el procurar por anticipativo, para su realización, de instituciones como la legislativa, la ejecutiva, la jurídica, la de transporte y construcción, del Estado y de la nación? Si bien *El ser y el tiempo* no es una filosofía social, la ausencia de estas formas «intermedias» del procurar por deja tras de sí un vacío que podría ser una de las causas del extravío político de Heidegger.[58]

f) La caída del Dasein y el uno

i. Habladurías, avidez de novedades y ambigüedad

Los siguientes análisis están especialmente «muy lejos de ser una crítica del "ser ahí" cotidiano bajo un punto de vista moralizador y de tener aspiraciones propias de una "filosofía de la cultura"» (*GA* 2, 222 / *SyT,* p. 186). A pesar de ello, a menudo se malinterpretan[59] y no son comprendidos de acuerdo con su sentido ontológico.

Los carácteres del uno y de la caída,[60] de las habladurías, de la avidez de novedades y la ambigüedad ponen de manifiesto que el Dasein se ha perdido en el mundo del curarse de. Dichos modos de la caída se corresponden con las determinaciones constitutivas del Dasein: el lenguaje con las habladurías, el comprender con la avidez de novedades, la interpretación con la ambigüedad.

[58] En más de una ocasión alude Heidegger a la constitución del Estado de Aristóteles; sin embargo, pasa por alto algo esencial: «(πολιτεία; latín *civilitas, res publica*) significa un ordenamiento jurídico social, también económico y moral de una comunidad, incluidas sus oficinas públicas, sus leyes y sus objetivos fundamentales» (Höffe 1995, 478). *Vid.* sobre todo Grasser 2011.

[59] Un ejemplo: «Dado que "el uno" ofrece apenas algo más que una página negativa para su nostálgico ideal de inmediatez, tampoco puede Heidegger desarrollar una idea de superación de la alienación» (Fischer[A] 2008, 191).

[60] En la estructura de *El ser y el tiempo* el uno antecede a la caída: aquél se refiere al ser con, ésta a lo que no tiene la forma de ser del Dasein. En una extensa reseña con el título *Una reseña literaria* (Kierkegaard *Abt.* 17, 1-120), S. Kierkegaard describió su tiempo (la «época de la reflexión» a diferencia de la «época de la revolución», que todavía poseía pasión) como un tiempo de la nivelación, de lo público y de la prensa, que tiene similitudes con el «uno» heideggeriano que apenas se pueden pasar por alto. Sin embargo, no se tienen indicios, de ningún tipo, de que Heidegger haya conocido el texto de Kierkegaard.

Dado que los seres humanos se determinan esencialmente por el habla, también pueden huir a las *habladurías.* Los griegos decayeron en su lenguaje (el λόγος cotidiano), de modo que Aristóteles sólo pudo descubrir, con extremo esfuerzo, el λόγος τῆς οὐσίας, es decir, el «hablar sobre la cosa, lo que es» (*GA* 18, 109).[61] Frecuentemente sólo se juzga algo de oídas. Puesto que a las habladurías les falta frecuentemente el *fundamentum in re,* carecen de suelo. A la interpretación se le arranca de sus raíces, toda vez que ella evita un enfrentamiento con las cosas. «En la habladuría […] la interpretación pasa a solidificarse como estado interpretativo» (*GA* 64, 35 / *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)* [*CT: 1*], p. 48).

Así como el habla puede ser arrastrada por el *se,* el comprender y la interpretación caen en la avidez de novedades. Esto también es válido para la filosofía, que tiene su soporte en la «peculiar tendencia del ser de la cotidianidad a ver» (*GA* 2, 226 / *SyT,* p. 190).

En lo que respecta a la primacía del ver cita Heidegger, junto a Aristóteles (↑ *HH* I, § 30 b), principalmente a san Agustín (↑ *HH* I, § 5 c). Sus *Confesiones* advierten de las afinidades entre mirar y la avidez de novedades; se refieren a una *concupiscentia oculorum* («concupiscencia de los ojos»). Ésta es peor que la *concupiscentia carnis* («concupiscencia de la carne»), pues es una *experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata,*[62] esto es, una avidez mentirosa, curiosa-impertinente, que se cuelga el manto del conocimiento y de la ciencia.

En la avidez de novedades, el Dasein no tiene el propósito de entrar en una relación de ser con lo visto: ve por ver. Es por ello que la avidez de novedades no se demora en una cosa, sino que busca la novedad. En lugar de la musa y del θαυμάζειν (del asombro que admira) se presentan la inquietud del no demorarse [*Unverweilen*], la distracción y la falta de paradero:[63] la avidez de novedades se encuentra por doquier y en ningún lugar.

En la publicidad se muestra la interpretación en el modo de la *ambigüedad:* «Todo tiene aspecto de genuinamente comprendido, captado y dicho y en el fondo no lo está, o no tiene aspecto de tal y lo está en el fondo» (230 / p. 193). A causa de la ambigüedad, el ser humano actúa de tal manera como si supiera de todo o lo hubiera sospechado hace tiempo. Esto concierne también al ser con otros «y así se piensa que hay amis-

[61] Curso del semestre de invierno de 1924-1925: «el λόγος es, ante todo, la habladuría que se da en la facticidad, no permitir ver las cosas, sino desarrollar una peculiar frugalidad para quedarse con aquello que se dice» (*GA* 19, 197).

[62] San Agustín, *Confesiones* X, 35, 54.

[63] Th. W. Adorno considera que la falta de paradero conspira «con la técnica demagógicamente probada de la alusión, la cual silencia aquello en que se espera una connivencia secreta, lo ahasvérico. La dicha de la movilidad se convierte en maldición sobre los apátridas. Pero lo contrario del "ser ahí cotidiano" que "constantemente se desarraiga" es aquella "admirativa contemplación del ente", de ningún modo ya el ser. El intelectual sin raíces porta en la filosofía de 1927 la mácula amarilla del subversivo» (Adorno, 1964, 95) [Th. W. Adorno, *op. cit.,* p., 463). Heidegger habría previsto ya en 1927, por consiguiente, el estigma de los judíos mediante la estrella amarilla e incluso habría deseado su exterminación, una imputación de la que Adorno ya no se ocupa más.

tad» (*GA* 20, 387 / *PHCT,* p. 350). Pero la filosofía misma, y precisamente ella, es «un comienzo equívoco» (*GA* 29 / 30, 19 / *CFM,* p. 37; ↑ *HH* I, § 2 b).

ii. El uno

El *uno* se distingue por «la "distanciación", el "término medio", el "aplanamiento", la "publicidad", el "descargar el ser", el "salir al encuentro"»; el *uno* se elude continuamente. En la *distanciación* se ocupa por la distancia con el otro; el *término medio* reprime todo lo que sobresale del promedio y así logra el *aplanamiento* de todas las posibilidades de ser. Apoyado por la *publicidad,* al Dasein se le impide comprometerse con lo que realmente sería significativo. La publicidad oscurece todo, pero aparece como algo que le es accesible a cualquiera. El uno rechaza cualquier responsabilidad: nadie quiere haberlo sido; tiene «la tendencia al tomar ligeramente y al hacer fácil» (*GA* 2, 170 / *SyT,* p. 144s.).[64]

El uno crea su propia publicidad. Ella determina las reglas del actuar y abandona todo lo originario y ganado, a todo misterio le quita su fuerza y vigila para que no haya excepciones:

> El "uno" es en y por todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido ya de donde quiera que el "ser ahí" urge a tomar una decisión. Pero por simular el "uno" todo juzgar y decidir, le quita al "ser ahí" del caso toda responsabilidad. El "uno" puede darse el gusto, por decirlo así, de que "uno" apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada. El uno "fue" siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido "nadie" (170 / p. 144).[65]

[64] Aristóteles dice (y Heidegger lo cita) que es sencillo no alcanzar el objetivo, pues para ello hay muchas posibilidades; es, sin embargo, difícil dar en el objetivo, pues sólo hay uno, y esto también es válido para el justo obrar (τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς), *Ética Nicomáquea,* B 5, 1106 b 28-35; *GA* 61, 108-110.

[65] El análisis heideggeriano del «uno» y la descripción kierkegaardiana de la nivelación y de lo público, pese a todas las diferencias, están emparentados. *Cf.* la reseña, que abarca cerca de 100 páginas, de la novela *Dos épocas* de Thomasine Gyllembourg-Ehrensvärd (1773-1856). Kierkegaard entiende por nivelación aquel proceso en el que el individuo se convierte en masa, que no se origina de la decisión de cada uno, pues sólo son «un juego de reflexión en manos de un poder abstracto» (Kierkegaard *Abt.* 17, 92) [S. Kierkegaard, *La época presente,* Manfred Svensson (trad., intr. y notas), Trotta, Madrid, 2012, p. 62]. «Para que realmente llegue a existir la nivelación, primero debe levantarse un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo pero es nada, un espejismo. Este fantasma es el público» (*Ibid.,* 96) [*Ibid.,* p. 67]. Ello «no es un pueblo, ni una generación, ni una época, ni una congregación, ni una sociedad, no tales personas determinadas» (*Ibid.,* 99) [*Ibid.,* p. 70]. La prensa y lo público se fomentan mutuamente: «La abstracción de la prensa […] junto con la reflexión y la falta de pasión de la época, engendran el fantasma de la abstracción: el público, que es el verdadero nivelador» (*Ibid.,* 100) [*Ibid.,* p. 71]. Lectura de Heidegger sobre Kierkegaard: Thonhauser 2011, 44-53.

g) La angustia y la cura

i. El encontrarse fundamental de la angustia

La angustia pertenece a los *encontrarse fundamentales* (a los temples fundamentales) y, con ello, es un destacado estado de abierto del Dasein. Sin embargo, no es el único temple fundamental, con lo cual se rebate —por lo menos desde *¿Qué es metafísica?*— la aseveración de que *El ser y el tiempo* es una filosofía de la angustia (y de la muerte).[66]

Heidegger señala a san Agustín, Lutero y Kierkegaard como sus fuentes.[67] Éste último fue quien «más avanzó en el análisis del fenómeno de la angustia [...] de nuevo dentro del conjunto teológico de una exposición "psicológica" del problema del pecado original» (*GA* 2, 252s. / *SyT,* p. 210). Como testimonio poético también podrían nombrarse *Los apuntes de Malte Laurids Brigge* de Rainer María Rilke (↑ *HH* I, Apéndice II).

En el transcurso de la vida cotidiana hay un punto en el que el Dasein rompe con su apego al mundo circundante y se abre con ello a las posibilidades del existir propio: esto sucede de manera inesperada a través de la angustia. La explicación de Kierkegaard acerca de que la angustia es «*una antipatía simpática* y *una simpatía antipática*»,[68] muestra la tendencia opuesta: apartarse de la impropiedad y dirigirse a la propiedad. Sin embargo, la angustia en sí sólo se prepara para una posibilidad: «La angustia se limita a poner en el estado de ánimo de una *posible* resolución. Su presente mantiene la "mirada", bajo la forma de la cual ella misma y sólo ella es posible, *en vilo*» (*GA* 2, 455 / *SyT,* p. 372). La dirección contraria de la angustia[69] se manifiesta en *El ser y el tiempo* en la coincidencia del «ante qué» y el «por qué» de la angustia. Una comparación con el *temor*[70] (↑ *HH* I, § 10 a) realza claramente lo peculiar de la angustia.

[66] La existencia del ser humano en *El ser y el tiempo* para A. Fischer es «una cuestión fría, sin alegría y sin amor» (Fischer[A] 2008, 183); la ganancia epistemológica puede ser dudosa. Según W. Schulz, Heidegger quería «describir al ser humano nihilista-heroico del tiempo posterior a la primera guerra mundial, si no es que incluso proclamarlo» (Schulz 1969 [1953/54]). *Vid.* Düsing 2001.

[67] San Agustín, *Confesiones* I-XIII. Grondin 1997; Corti 2006; Fischer[N] 2007. Lutero: *H-1924*. Lehmann 2007a. Kierkegaard: Düsing 2001. Psicoanálisis: Düe 1986; Gondek 1994. Schelling: Ringleben 2007. Arte y angustia: Weiss 2003.

[68] Kierkegaard *Abt.* 11/12, 40 [S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia,* Demetrio Gutiérrez Rivero (trad., prol. y notas), Alianza, Madrid, 2010, p. 88]. La palabra «angustia» pertenece a la familia de la palabra ἄγχειν «apretar, sofocar, estrangular», latín *angustiae,* «estrechez», en danés *angest.*

[69] Acerca de esta «duplicidad de cara [...] que abre la posibilidad de una filosofía heideggeriana "propia" e "impropia"», Demske 1961, 60-63 (con una crítica al malentendido existencial de algunos autores y con la vista puesta en el problema de la muerte). E. Fink habla de una superación de la «ingenuidad» del ser humano que se sujeta en la cotidianidad a un solo modo de ser (el ser ante los ojos) y que es «ciego para las diferencias de los modos de ser» (Fink 1976, 117; primera publicación 1948).

[70] La separación lingüística de «angustia» y «miedo» no está exenta de arbitrariedad. Hegel dice, por ejemplo, en la *Fenomenología del espíritu:* «Esta conciencia ⟨de la servidumbre⟩ se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto» (Hegel *PhG,* 148) [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu,* Wenceslao Roces y Ricardo Guerra (trad.), FCE, México, 1971, p. 119].

El ante qué del temor es lo temible, un ente *intramundano,* el ante qué de la angustia, el Dasein en tanto que *ser-en-el-mundo.* El Dasein temeroso huye de lo temible; la angustia pone al Dasein ante la *nada.* Se angustia por el mundo en tanto tal, con lo cual lo ente del que se cura en el trato pierde su significado y «únicamente gracias a esta *insignificatividad* de lo intramundano se impone el mundo en su mundaneidad» (248 / p. 207).

De tal manera, la angustia pone al Dasein en su comportamiento cotidiano ante la *elección,* ya sea de absorberse en el curarse del mundo o decidirse a ser sí mismo. Este «o lo uno o lo otro» precede a cada elección particular.[71]

ii. La cura como totalidad del Dasein

El análisis heideggeriano de la cura comienza con una fábula del poeta romano Higinio, es decir, una autointerpretación *preontológica* del Dasein. Cuando *Cura,* la cura cruza un río, con la tierra forma una figura. Le pide a Júpiter que imprima a esta figura con espíritu. Al nombrarla, también la tierra le reclama su derecho. Saturno, el dios del tiempo (!), se convierte en árbitro. Su sentencia: Júpiter después de la muerte obtiene el espíritu, la tierra el cuerpo. Sin embargo, la cura es la que ha de poseer ese ser mientras viva, pues lo creó, y su nombre es *homo,* dado que fue formado de *humus,* la tierra.

De manera análoga al «curarse de» y «procurar por», Heidegger utiliza el término «cura» y también dicha elección del nombre alimenta la sospecha de que él tuviera una especial predilección por lo oscuro.[72] Pero también aquí es relevante sólo el significado ontológico.

El existenciario de la cura señala la *totalidad* entre existenciariedad, facticidad y caída:[73] «Estas determinaciones existenciarias no son como trozos de algo compuesto en que a veces pudiera faltar uno, sino que en ellas se traba un complejo original que constituye la buscada totalidad del todo estructural» (*GA* 2, 254 / *SyT,* p. 211). A la existenciariedad del Dasein le pertenece la proyección del poder ser más propio. A causa de su (insuperable) estado de yecto, el Dasein ya es lo que puede ser; siendo, se pre-es; cayendo es con lo ente intramundano. Esta unidad triple lleva a Heidegger a la siguiente fórmula estructural:

[71] De manera parecida habla el pseudónimo kierkergaardiano «Víctor Eremita», en *O lo uno o lo otro,* de una elección original que está permanentemente presente en cualquier otra elección (Kierkegaard *Abt.* 2/3, 229-233) [S. Kierkegaard, «El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad», en *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II,* Darío González (trad.), Trotta, Madrid, 2007, pp. 147-291].

[72] Podría remitirse a que la cura [*Sorge*], en el *Fausto* de Goethe, pertenece a las cuatro «mujeres grises». Si las tres restantes —la imperfección [*Mangel*], la culpa [*Schuld*] y la necesidad [*Not*] (que riman con «muerte [*Tod*]»)— abandonan a Fausto, sólo le queda la inquietud [*Sorge*] (Goethe *SW* 5, 506).

[73] En esta enumeración falta el habla; ésta se encuentra asignada a la caída (como habladuría).

> La definición de la cura como "pre-ser-se —en el ser-ya en— como ser-cabe" pone en claro que también este fenómeno está articulado de suyo. ¿No será esto el signo fenoménico de la necesidad de hacer avanzar más aún la cuestión ontológica, hasta poner de manifiesto un fenómeno *todavía más original,* que sustente ontológicamente la unidad y totalidad de la multiplicidad de la estructura de la cura? (260 / p. 217).

§ 11 Existencia propia

El ser humano existe «inmediata y regularmente» en el modo de la cotidianidad, que tiende a caer en la impropiedad. Con ello, el Dasein pierde sus posibilidades más propias, y tiene que llegar a ser lo que es propiamente. Para ello requiere de una vuelta [*Umkehr*], aquella de la angustia ante el salto, pero que todavía no se ha efectuado. Esto sucede en el precursar la muerte, en el querer tener conciencia y en el hacerse cargo de su propio ser culpable.

a) Nacimiento y muerte

i. La nacencia del Dasein

El ser y el tiempo contiene una analítica detallada de la muerte, aunque no del nacimiento. Sólo en una ocasión se menciona que el nacimiento, al igual que la muerte, se determina por el ser-en-cada-caso-mío. Sin embargo, queda abierto cómo el específico *entre* «[que] está ya incluido [...] *en el ser* mismo del "ser ahí"» (*GA* 2, 495 / *SyT,* p. 404), es decir, cómo el lapso entre nacimiento y muerte se puede comprender existenciariamente.

Alrededor de *El ser y el tiempo* Heidegger ofrece algunos indicios. En el curso del semestre de invierno de 1927-1928 hace la pregunta por lo que yace «entre» el nacimiento y la muerte:

> ¿Es éste [el Dasein] un ente entre dos extremos, nacimiento y muerte? ¿Dónde está el nacimiento, dónde la muerte? ¿Y cómo ha de pensarse el entre de ambos? ¿Dejó el Dasein su nacimiento simplemente tras de sí, como una estación que lo atraviesa? ¿O sólo soy en tanto que alguna vez y constantemente he nacido? Sólo existo como naciente. Y la muerte, ¿es un fin en algún lugar al que llego finalmente, o que me alcanza de alguna parte? ¿O no se encuentra la muerte, más bien, en el propio Dasein como una posibilidad única, a saber, la pura y simple posibilidad de la imposibilidad de la existencia, de modo que siendo naciente ya siempre muere, es decir, se comporta hacia su propia muerte, que él mismo la lleva en sí? El Dasein sólo existe como un extenderse entre nacimiento y muerte. Él mismo existe como esta extensión. Nunca es de manera esencial y nunca es solamente ante los ojos, sino que naciente soy sido y muriendo soy esencialmente venidero (*GA* 23, 140).

En el curso del semestre de invierno de 1928-1929 habla Heidegger de la necesidad de la búsqueda de un acceso específico al fenómeno del nacimiento:

> A mí se me ha preguntado ya varias veces, y casi siempre en el sentido de una objeción, por qué en mi análisis de la existencia o Dasein el planteamiento que hago sólo incluye la muerte y no también el nacimiento. Pues bien, procedo de esa forma porque no soy en absoluto de la opinión de que el nacimiento simplemente sea el otro cabo o punta de la existencia o Dasein, que pudiera y debiera tratarse dentro de un mismo problema (el de "extenderse" o durar de la existencia, el de la extensión o duración de la existencia), igual que la muerte. Para el análisis de la existencia no puede apelarse sin más al nacimiento en lugar de la muerte, así como un botánico, cuando estudia una planta, en lugar de empezar por la flor pudiera quizá también empezar por el otro cabo, es decir, por la raíz. Precisamente en lo que se refiere al *factum* del nacimiento, que en cierto modo no es algo que en absoluto nos quede a las espadas, puede decirse que aquello que a nosotros nos parece que inicialmente fuimos es lo último o lo más tardío en el orden del conocimiento. A nuestro nacimiento no podemos retroceder sino necesariamente a través de una trabajosa marcha hacia atrás o de un recorrido hacia atrás, pero tal cosa de ninguna manera significa algo así como una inversión del ser-respecto-a-la-muerte, lo al-revés de ello o lo contrario o inverso a ello. Y para tal marcha atrás, para tal recorrido hacia atrás, es menester una elaboración del punto de partida de esa marcha de tipo muy distinto que para cualquier otra marcha hacia algún límite de la existencia o Dasein (*GA* 27, 124s. / *IF,* p. 134s.).

Aquí también se habla del Dasein de la *primera infancia* y de la *antigüedad* del ser humano. Para el Dasein sólo hay diferencias graduales a lo largo de su vida. Ahora bien, entonces también existe el niño extáticamente, está «ya fuera cabe» (125 / p. 136) y ya tiene relación de manera temprana con lo ente. Sin embargo, esto está «por así decir, nublado, aún no se ha aclarado, aún no le ha salido el sol, de suerte que esta existencia no puede hacer todavía un uso terminado del ente cabe el cual, conforme a su esencia, está siempre ya» (126 / p. 136): «Quizá el niño sólo sea niño porque en un sentido metafísico es algo que nosotros los adultos hemos dejado de entender ya» (311 / p. 323).

ii. La señalada posición de la muerte

A diferencia del nacimiento, el significado fundamental de la muerte es un tema central en toda la obra de Heidegger. Precisamente aquí no se ha de olvidar la intención ontológica.[74] Esto es válido no solamente para interpretaciones teológicas, que parten

[74] La crítica que surgió muy pronto tras la aparición de *El ser y el tiempo* en torno a una «filosofía de la angustia», no acierta con la intención de Heidegger. También se refiere al suicidio como «una consecuencia tan delirante como absurda» (*GA* 29 / 30, 426 / *CFM,* p. 354). Todavía cerca de su muerte M. Scheler se debatía

de similitudes (indiscutiblemente a la vista) entre la analítica heideggeriana de la muerte y una *meditatio mortis* bíblicamente fundada.[75]

En *El ser y el tiempo* Heidegger distingue entre la muerte [*Tod*], el morir [*Sterben*], el finalizar [*Verenden*] y el dejar de vivir [*Ableben*]. *Finalizar* señala el fin de seres vivos que no son seres humanos; *morir* corresponde al Dasein, y *dejar de vivir* es un fenómeno intermedio y no se refiere ni a lo uno ni a lo otro.[76]

críticamente con *El ser y el tiempo,* sobre todo con la analítica de la angustia y de la muerte: «Lo que nos abre el mundo es "amor", no angustia». «La muerte como conocimiento previo de la "posibilidad de la imposibilidad del Dasein" no está vista correctamente. La muerte se vuelve más atractiva *con* la vida y su avanzar, y es a la vez el punto, pues la creciente independencia del espíritu se destaca. La muerte es "cosecha", no auto-aniquilación» (Scheler *GW,* 294) [Max Scheler, *El problema emocional de la realidad, seguido de Manuscritos menores sobre «Ser y tiempo»,* Sergio Sánchez M. (trad.), Ediciones Encuentro, Madrid, 2014, p. 77s.]. Crítico es también Sternberger 1977 [1934]. Si bien J. M. Demske no podía conocer en 1963 la mayor parte de los escritos de Heidegger, su libro pertenece todavía a las investigaciones más fundamentales. Estudios introductorios: Schüssler 1982; Trawny 2003 (núm. 2.1). Para Th. Rentsch el pathos expresionista y el estilo del sermón barroco entonan «una disposición sentimental peculiar»; en vista del desplazamiento de la muerte en la sociedad industrial técnica, podría empero «perfectamente hablarse de una cierta actualidad de los análisis heideggerianos de la muerte» (Rentsch 1989, 141). Contra el camino del «reconocimiento abrumador» a la muerte: Ebeling^{H} 1990. En el contexto del discurso de Celan al recibir el Premio Büchner y la interpretación heideggeriana de Hölderlin: Lempke 2000. *Vid.* Thomä 1998, apartado D 6; Blattner 2002. A partir de la «ideología de guerra» heideggeriana: Losurdo 2004; una crítica de esto: Zaborowski 2010, 166-168. Comparación con el budismo Zen: Yoshiko 2006. Heidegger, E. Jünger y F. G. Jünger frente al trasfondo del pensar conservador: Morat 2007. En su último año de actividad docente (1975-1976) E. Levinas se confrontó en dos cursos (sobre todo en el primero), desde la perspectiva del fallecimiento, con el análisis heideggeriano de la muerte. Levinas 1996 [Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo,* María Luisa Rodríguez Tapia (trad.), Cátedra, Madrid, 2005]. En relación con Levinas y Heidegger: Huizing 1988; Klun 2000. Simmel 1994 [1922], 99 [G. Simmel, *Intuición de la vida,* Estevan Vernik (trad.), Terramar, La Plata, 2004, p. 103]: «La muerte delimita, es decir, da forma a nuestra vida no en el momento de perecer, sino que es un factor formal ⟨!⟩ de nuestra vida, que matiza todos sus contenidos». Heidegger remite en *El ser y el tiempo* al capítulo «muerte e inmortalidad» de *Intuición de la vida* de G. Simmel. Simmel habría «introducido […] el fenómeno de la muerte en forma expresa en la definición de la "vida", aunque sin distinguir con claridad los problemas óntico-biológicos y los existenciario-ontológicos» (*GA* 2, 331 / *SyT,* p. 272). El rechazo de Simmel junto con O. Spengler, H. Bergson y W. Dilthey: (*GA* 58, 160, 253 / *PFF: 1919-20,* pp. 169, 260).

[75] «Morir con Cristo» significa para Pablo: «[vivir con Cristo], el que muere queda absuelto de la pena del pecado» (*Nuevo Testamento,* Rom. 6:8). Pero la analítica del Dasein no dice que muere «nuestro ser humano viejo», sino que muere la existencia impropia. Curso del semestre de invierno de 1920-1921: «La religiosidad cristiana vive la temporalidad como tal» (*GA* 60, 80 / *IFR,* p. 105). Y: «el sentido de esta temporalidad es fundante también de la experiencia fáctica de la vida» (104 / p. 128s.). Este «también» no significa que la facticidad esté basada en la religiosidad cristiana. Th. Milchert investiga (con base en consideraciones socio-fenomenológicas sobre la muerte en la modernidad) las raíces cristianas de la radical «*Ars moriendi*» de *El ser y el tiempo,* también con vistas a Pablo, san Agustín, Lutero y Kierkegaard. Sobre la confirmación existencial de la muerte en A. Delp y el significado del análisis heideggeriano de la muerte para aquél: Milchert 2012 (el jesuita Delp fue asesinado por los nazis el 2 de febrero de 1945 después de estar en cautiverio y ser torturado).

[76] *Vid. De la esencia de la verdad. Sobre la alegoría de la caverna y el Teeteto de Platón:* «¿Lo grave es el proceso de la muerte corporal? ¿No lo será más bien la inminencia real (*real,* digo) y constante de la muerte *durante* la existencia? ¿Y, a su vez, no sólo la muerte en el sentido corporal de morir, sino que la propia existencia se vuelva banal e impotente? Ningún filósofo ha escapado al destino de *esta* muerte en la caverna» (*GA* 34, 84 / *DEV,* p. 88). Los seres humanos son los mortales: «Se llaman los mortales porque pueden morir, Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en tanto muerte» (*GA* 7, 180 / *CyA,* p. 131).

La muerte pertenece a la totalidad del Dasein. Sin embargo, todos los significados de totalidad que derivan de la cotidianidad se quedan cortos. También la muerte de otros seres humanos juega, en la ontología heideggeriana, un papel secundario, puesto que nadie le puede quitar al otro el morir.[77] Tampoco se puede responder si hay una vida después de la muerte. El análisis del morir corresponde exclusivamente al Dasein, que se ha perdido en el «curarse de» del modo de la impropiedad y ha perdido las posibilidades de una existencia propia.

Desde una perspectiva ontológica, sólo se nombrarán aquí dos momentos: *1.* La asunción de la mortalidad en cada caso propia posibilita el existir propio. *2.* La muerte abre, con el futuro propio, la temporalidad original.

Observación a *1.* El Dasein, como un todo, transcurre *entre* nacimiento y muerte. Pero mientras el nacimiento «fue», al Dasein le es permanentemente inminente su muerte. La cotidianidad huye ante su futuro, se comporta de modo impropio ante la muerte. A esto pertenecen las características «del hacérselo-a- uno-ligero, de la huida» y pertenece también «el creer-se-algo, la pasión, la euforia» (*GA* 61, 109).

El ser para la muerte se comporta con él como *posibilidad,* que es reinterpretada por la cotidianidad como una realidad.[78] Con ello, la posibilidad se convierte en algo de lo que se puede disponer y que se puede augurar, en lugar de comprenderla como posibilidad que ha de cultivarse y soportarse. Esto sucede en el *precursar la muerte.* Le da al Dasein «la posibilidad de existir como poder ser total» (351).

Observación a *2.* El *futuro* puede y va a ser anticipado por el *presente* en la existencia cotidiana e impropia, la cual se compromete con sus necesidades. Heidegger encuentra el concepto de tiempo que está en su base en el pensar de los griegos, principalmente en la definición de Aristóteles: el tiempo es un círculo.

Una interpretación *toto coelo* del tiempo la encuentra Heidegger en textos del *Nuevo Testamento* (↑ *HH* I, § 5 c). Cuando Pablo dice que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche,[79] se desprende de ello un futuro inesperado, repentino, indisponible. Heidegger utiliza ontológicamente esta descripción óntica, y de ella deriva la posibilidad caracterológica de la muerte. El comprender ha de penetrar «en la posibilidad, en cuanto la *imposibilidad de la existencia en general*» (348).[80]

[77] De manera distinta, E. Fink llama la atención sobre el doble aspecto de la muerte, en tanto que ésta se ha de «comprender al mismo tiempo como propia y como ajena» (Fink 1979, 155). Fink pregunta «si la primera mirada a la propia muerte, tan sacudidora y excitante como puede ser una mirada previa de esta índole, pudiera con justicia determinar el análisis global de la muerte» (156). H. Ebeling ve el «error metódico cardinal de *El ser y el tiempo*» en la «apropiación de la existencia afirmante de sí misma sólo con la muerte propia» (Ebeling^{H} 1990, 142).

[78] Acerca del concepto heideggeriano de posibilidad: Müller-Lauter 1960. En el Heidegger temprano: Lara 2008.

[79] Pablo 1 Tes. 5:2. «La invasión del ladrón, imagen para algo sorpresivo, inesperado, repentino; utilizado como parusía» (Bauer 1971, 859, *s. v.* κλέπτης; con ejemplos).

[80] La muerte como posibilidad de la imposibilidad: Peng 1998, 35ss.

En tanto posibilidad *más propia* del Dasein, la muerte es posibilidad irrenunciable, porque dispone del Dasein singular; es posibilidad insuperable, a partir de la que pueden ser comprendidas y elegidas las posibilidades fácticas del Dasein; en tanto posibilidad cierta, la muerte es *indeterminada,* puesto que pone al Dasein angustiante ante la «*nada* de la posible imposibilidad de su existencia» (352): «el ser para la muerte es esencialmente angustia».[81]

b) Conciencia y culpa

i. La vocación de la conciencia

Con el precursar la muerte, éste se toma como una posibilidad existenciaria. La pregunta por la verificación de este análisis, su atestiguación a través de una posibilidad existencial, conduce al fenómeno de la conciencia.[82] La interpretación vulgar lo conoce como voz de la conciencia. Desde la perspectiva de la existencia propia, da algo que comprender, «abre» (*GA* 2, 358 / *SyT,* p. 293).

La *vocación* de la conciencia es un modo del habla. Mientras que ésta le habla al Dasein en su ser sí mismo más propio, la vocación de la cura se presenta como la llamada del Dasein a sí mismo: «Por la vocación es alcanzado quien quiere que lo hagan retroceder en busca de sí mismo» (361 / p. 295). Ser retrocedido significa: del mundo del curarse de y de las habladurías del uno hacia el Dasein propio. Éste es el vocador mismo, su vocación es «mundana», aunque proviene del mundo del curarse de. Sin embargo, aquello que voca la conciencia es: *nada: «La conciencia habla única y constantemente en el modo del callar»* (363 / p. 298). La vocación —al igual que la muerte— no puede anticiparse. A quien lo alcanza, lo invade: «el "ser ahí" en su inhospitalidad, original y yecto "ser en el mundo" como "no en su casa", el nudo hecho de "que" se es en la nada del mundo» (367 / p. 301). En la «voz» de la conciencia, su silencio, se anuncia el todo de lo ente en su estado de yecto.

[81] Respecto a esta proposición dice Heidegger más tarde: «pero no sólo angustia, y de ninguna manera angustia como mera emoción» (*GA* 2, 353_a / SyT_R, p. 282_a). H.-G. Gadamer consideró si acaso no se había logrado ya el todo de la existencia finita con la analítica de la cura, y siendo así, por qué se requería todavía de una «reflexión de la muerte», y si acaso el propio Heidegger no había tomado en cuenta esta circunstancia, toda vez que «nunca más puso la problemática de la muerte en el centro» (Gadamer *GW* 3, 277) [H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger,* 2ª ed., Angela Ackermann Pilári (trad.), Herder, Barcelona, 2003, p. 116]. No obstante, es probable que Gadamer apenas conociera las declaraciones en los *Aportes a la filosofía* (*GA* 65 / *AFAE,* núm. 160-163) y en *Sobre el comienzo* (*GA* 70 = [*SC*], núm. 120). Ya el solo discurso del «cofre de la nada» (*GA* 7, 180 / *CyA,* p. 131) y la identificación del ser humano como «los mortales en la cuaternidad del mundo» (*GA* 14, 51 / *TyS,* p. 62), no dejan duda de la destacada significación de la muerte también después de *El ser y el tiempo.*

[82] En relación con el análisis heideggeriano de la conciencia, sobre todo en *El ser y el tiempo,* en comparación con las explicaciones tradicionales de la conciencia: Holzapfel 1987; acerca de la significación de la φρόνησις en la *Ética Nicomáquea* en la interpretación heideggeriana de la conciencia: Volpi 2007; sobre la posición de la conciencia en la obra tardía: Guest 1992.

ii. El poder ser culpable

La vocación de la conciencia llama al uno hacia la propiedad. Cuando se pregunta cómo ha de ser comprendida la vocación, aparece el fenómeno de la culpa. También aquí Heidegger comienza con ejemplos de la cotidianidad: la conciencia que advierte, la conciencia buena y la conciencia mala, no estar consciente de ninguna culpa. Sin embargo, con ello no se roza el *ser* culpable del Dasein «concibiendo la idea de "culpable" sobre la base de ser del "ser ahí"» (375 / p. 308).[83] Es requisito asumir al Dasein en su totalidad, en especial la repetición de su propio haber sido. «En el devenir=culpable y en el permanecer=culpable, el Dasein que se adelanta [*vorlaufende*] es su ser-pasado» (*GA* 64, 60 / *CT: 1,* p. 79).[84] Prefilosóficamente se entiende por culpa una falta, un no ser ante los ojos. Ontológicamente es un indicio de la «nota del *no*» (*GA* 2, 376 / *SyT,* p. 308). Dado que el Dasein está yecto en la existencia, «*no* [está] puesto por sí mismo en su "ahí"». Por lo tanto, debe poner su propio fundamento, aunque de éste no pueda ser «dueño *nunca*» (377 / p. 309). Por ello, también la proyección es «esencialmente "no ser"» (378 / p. 310). Si el Dasein elige un determinado camino, esto significa que no puede elegir otras posibilidades: «Definimos, pues, la idea existenciaria formal del "culpable" así: ser el fundamento de un ser determinado por el "no" —es decir, *"ser el fundamento" de un "no ser"*» (376 / p. 308). Para el Dasein, la proyección y el estado de yecto son co-constitutivos. Proyectivamente quiere ser un sí mismo propio. Sin embargo, en virtud de su facticidad «no retrocede nunca más allá de su estado de yecto» y «*no* es [...] dueño *nunca* y "desde el fundamento", del más peculiar ser» (377 / p. 309). Por ello, ante el «ser con» tampoco está libre de culpa: «El que actúa carece de conciencia, es decir, resulta necesariamente *"culpable"* en el estar-con-otros, no en el sentido de que haya cometido una falta, sino que el Dasein es por sí mismo culpable por su co-estar siendo con los demás actuando, aún cuando —y sobre todo en ese caso— no sepa que daña al otro o lo destruye en su Dasein» (*GA* 20, 441 / *PHCT,* p. 398). La conciencia convoca al ser culpable. Oír su llamado significa asumirse en su poder ser más propio: respecto al futuro mediante el precursar la muerte, en relación con el pasado a través de la aceptación de su culpa y en respuesta al decadente presente.

[83] B. Irlenborn señala que Heidegger se aleja del fenómeno cotidiano de la culpa y que su concepto existenciario de la culpa es algo «que se puede mostrar fenomenológicamente» (Irlenborn 2004, 189), a diferencia de L. Tengelyi, quien relaciona la culpa en la analítica del Dasein con la «metafísica del mal» en Schelling, y que comprende como «acontecimiento del destino de "libertad finita"» (Tengelyi 1991, 152ss., 171ss.).

[84] Notas al pie correspondientes: «Llegar a ser culpable y repetición» (*GA* 64, $60_{(68)}$ / *CT: 1,* p. $79_{(68)}$). – «*Culpable – ser pasado* / ser todavía como sido / ser todavía ahora y esto de manera propia / *este* ser ahora» (*GA* 64, $60_{(69)}$ / *CT: 1,* p. $79_{(69)}$).

§ 12 Temporalidad e historicidad

El ser y el tiempo sostiene: «Toda dilucidación posterior del concepto de tiempo se atiene *fundamentalmente* a la definición *aristotélica,* es decir, hace del tiempo tema en aquella forma en que se muestra en "curarse de" "viendo en torno"» (*GA* 2, 556 / *SyT,* p. 454). Además, Heidegger también está familiarizado con otros conceptos del tiempo, como el de Kierkegaard; también a Henri Bergson se le menciona frecuentemente.[85]

> De ello aprendí; pero no aprendí tanto, ni con mucho, como lo hice de los tratados de Aristóteles, que son determinantes para toda la reflexión occidental sobre el «tiempo» (*Física* A, 10-14). También aprendí de Plotino (*Enéadas* III, 7), también de Agustín (*Confesiones* XI, cap. 1-31), también de Kant, también de Hegel. Siempre aprendo algo más, pero todo respecto a la pregunta única: "ser y tiempo" (*GA* 49, 48).

Básicamente historia e historiografía han de diferenciarse una de la otra. El punto central es el concepto de tiempo que está a su base: la historiografía se refiere al pasado impropio, la historia al futuro propio.[86]

a) El carácter extático de la temporalidad

La totalidad de la estructura de la cura se unifica por la temporalidad. Ella no es un ente, no «es», «sino que se "temporacía"» (*GA* 2, 434 / *SyT,* p. 356): «Advenir, sido, presente ostentan los caracteres fenoménicos del "a sí", del "retro…", del "dejar que hagan frente…"» (435 / p. 356). Con esta relación de la temporalidad con lo ente, el Dasein está siempre ya «fuera de sí», existe *extáticamente;* la temporalidad es «lo ἐκστατικόν por excelencia».[87] La comprensión vulgar del tiempo nivela el carácter extático de la temporalidad original. El Dasein se arroba por los éxtasis; aquello hacia lo cual está arrobado, Heidegger lo nombra el *esquema horizontal:* «Con el "ser *ahí*" fáctico es proyectado en cada caso dentro del horizonte del advenir un "poder ser", abierto dentro del horizonte del "ser ya" y descubierto dentro del horizonte del presente aquello de que se cura» (483 / p. 395).

[85] Heidegger se refiere a la diferencia entre el «tiempo representado *(temps)* y la duración "vivida" y "experimentada" *(durée)*» (*GA* 78, 185) [*Der Spruch des Anaximander = La sentencia de Anaximandro*]. Sin embargo, está convencido de que Bergson no sobrepasa a Hegel ni tampoco a Aristóteles. Se remite siempre a Bergson 1889 (en alemán 1989) [Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* Juan Miguel Palacios (trad.), Sígueme, Madrid, 1999], no a los análisis en *L'évolution créatrice* (Bergson 2013 [1907]) [H. Bergson, *La evolución creadora,* Pablo Ires (trad.), Cactus, Buenos Aires, 2007]. *Cf.* la introducción a *El ser y el tiempo* de R. Brague (Bergson 2013 [1907], pp. xxix, xxxi).

[86] Respecto a la posterior interpretación de la esencia de la historia en relación con *El ser y el tiempo: GA* 69 / *La historia del ser* [*HS*], núm. 77.

[87] El sustantivo ἔκστασις («éxtasis») no aparece sino hasta el Nuevo Testamento y tiene, entre otros, el significado de «fuera de sí» (Bauer 1971, 485).

b) Aristóteles y la comprensión vulgar del tiempo

i. La definición aristotélica del χρόνος

Aristóteles define el tiempo en la *Física,* Δ 10-14. Para Heidegger ha de señalarse: «que la delimitación esencial de espacio y tiempo, tan decisiva para toda la metafísica, se encuentra en una "física". Esto consiste, dicho toscamente, en que espacio y tiempo no son comprendidos en relación con la historia y el ser humano histórico, sino con vistas a meros procesos de movimiento en general» (*GA* 53, 65s.). ¿*Tiempo* (χρόνος) y *movimiento* (κίνησις) son idénticos? Desde la perspectiva cosmológica aristotélica el movimiento más puro es la circularidad (κυκλοφορία)[88] del cielo más externo: «El tiempo es, en cierto sentido, un círculo» (*GA* 24, 336 / *PFF: 1927,* p. 288). Si bien el tiempo nunca existe sin movimiento, los movimientos transcurren a distinta velocidad, mientras que el tiempo siempre es el mismo. Por ello, tiempo y movimiento no pueden ser idénticos. Sin embargo, convienen en que «el movimiento tiene un número. El tiempo es un número» (338 / p. 290). Se ha de entender ὁ ἀριθμός no como número contante, sino que «el tiempo es tiempo *numerado*» (341 / p. 292).

El tiempo viene y transcurre. El punto de quiebre es el *ahora* (νῦν), el cual es «en cierto modo, siempre el mismo y, en cierto modo, nunca el mismo» (350 / p. 300), en el todavía-no de lo por venir y el ya-no del tiempo transcurrido: el ahora tiene «el *carácter de tránsito*» (352 / p. 301).

Sin embargo, el tiempo también es número *contante.* En tanto tal, prescinde del movimiento. De lo anterior se desprende la siguiente definición de tiempo: «τοῦτο γὰρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον».[89] «Esto, a saber, es el tiempo, lo numerado en el movimiento que hace frente dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente» (*GA* 2, 556 / *SyT,* p. 453s.).

ii. La temporalidad impropia

Heidegger interpreta la definición aristotélica «en la dirección de la comprensión "natural" del ser» (352 / p. 454); ella tiene su fundamento en la *lectura cotidiana del tiempo.* Por ejemplo, para quien ve su reloj, éste no es una cosa de uso, sino un instrumento para medir: el tiempo que requiere, que se tiene que tomar, que le falta: «Leer la hora usando el reloj se funda en un tomarse-tiempo [...] en "contar el tiempo"» (*GA* 24, 364 / *PFF: 1927,* p. 311). «El tiempo, que siempre nos está ya dado, en la medida en que nos tomamos tiempo y el tiempo que tenemos en cuenta tiene el carácter de "*tiempo para...*"» (365 / p. 311s.). Cada para [*Um-zu*] se refiere a un útil a la mano. El producir es un modo de «curarse de» del cotidiano ser-en-el-mundo (76 / p. 69). También a

[88] Aristóteles, *Física,* Δ 14, 223 b 18-20. Aristóteles, *Acerca del cielo,* B 1, 284 a 7 (κυκλοφορία = variante).
[89] Aristóteles, *Física,* Δ 11, 219 b 1s.

éste le pertenece el concepto de tiempo de la cotidianidad. Uno dice: *entonces* ha de suceder esto o aquello, aunque *antes* debe hacerse algo distinto y se tiene que recuperar *ahora* lo que *anteriormente* se malogró: los momentos de la *temporalidad impropia.*

El presente impropio es el *presentar.* Esto significa que el Dasein que existe en la cotidianidad se deja acaparar cada vez por lo actual. En la comprensión impropia, vulgar, del tiempo, el presentar ocupa el primer lugar.

El futuro impropio es el *estar a la expectativa.* El Dasein está a la expectativa de aquello que le vendrá al encuentro, no obstante, esto ya está acaparado de antemano por las necesidades que fija el presentar. El futuro impropio es previsible y calculable.

El pasado impropio se muestra como *retención* [*Behalten*] y *olvido* [*Vergessen*]. Las posibilidades que hacen frente en el «curarse de» se retienen; el Dasein del caso va a olvidar, debido a su facticidad y finitud.

La temporalidad impropia, según esto, tiene sólo un futuro entrañado en el presente, puesto que al Dasein sólo le hace frente aquello con lo que puede contar. Allí yace el origen del pensar calculador. Esto tiene, dentro de ciertos límites, su razón de ser. Sólo cuando se entiende como el único modo del pensar y se descarta toda otra modalidad, se convierte en un peligro para el «pensar esencial» (*GA* 9, 152 / *Hit,* p. 256): «El pensar meditativo no está en condiciones de levantarse inminentemente contra el pensar calculador» (*GA* 13, 152 / *EP,* p. 96).

c) La temporalidad propia

Los éxtasis de la temporalidad propia son el instante, la repetición y el precursar.

El futuro propio es el *precursar la muerte.* El futuro figura aquí en primer lugar; él es quien abre en general la propiedad del Dasein, en tanto que las posibilidades más propias le vienen del futuro imprevisible:[90] «En su adelantarse el Dasein es futuro» (*GA* 64, 57 / *CT: 1,* p. 76). El precursar lleva al Dasein a su individuación más extrema y, con ello, a una relación con su propia muerte (↑ *HH* I, § 11 a). A través del «ser futuro del Dasein», por primera vez, se hace «visible la existencia-disponible fenoménica del tiempo» (59 / p. 78). El precursar la muerte interrumpe el ciclo de la comprensión impropia del tiempo.

A la retención y al olvido impropios corresponde la *repetición:* «Al "*ser* sido" propio lo llamamos por eso la *reiteración*» (*GA* 2, 510 / *SyT,* p. 367). El Dasein no se orienta por las posibilidades del mundo circundante, ni se olvida como yecto. Lo sido no es «un peso muerto acumulado que llevo detrás de mí con el que podría relacionarme ocasionalmente de tal o cual manera», sino que es «el haber sido en el correspondiente futuro» (*GA* 26, 267 / *PML,* p. 240). Para el retroceso a la historia esto significa «repetir los problemas de la filosofía antigua para que en la repetición se radicalicen por sí mismos» (*GA* 24, 449 / *PFF: 1927,* p. 376).

[90] En ello radica la significación de la interpretación fenomenológico-religiosa que lleva a cabo Heidegger del futuro en el cristianismo temprano (↑ *HH* I, § 5 c). Alcance y delimitaciones: Capelle 2004.

> Ahora bien, un comienzo no se repite con la vuelta atrás a lo que él es en tanto lo anterior y ahora conocido y meramente imitable, sino en tanto se recomienza el principio de manera *más originaria* y se asume todo lo extraño, oscuro e inseguro que conlleva un comienzo verdadero. La repetición, tal como la entendemos nosotros, es todo menos la corregida continuación de lo habido hasta ahora y con los medios de lo habido (*GA* 40, 42 / *IM,* p. 44).

A lo actual, en el modo de la temporalidad impropia, se le opone el *instante,* «un fenómeno originario de la temporalidad originaria». Él es radicalmente distinto al ahora, el νῦν, que es un «fenómeno del tiempo derivado» (*GA* 24, 409 / *PFF: 1927,* p. 345):[91] «Llamamos al presente que se mantiene en el estar-resuelto y surge de él *instante* [*Augenblick*]» (407 / p. 344). El griego tiene dos palabras para «tiempo»: χρόνος y καιρός. Χρόνος significa el transcurrir la corriente del tiempo de un ahora (νῦν) al siguiente; mientras que καιρός es el tiempo oportuno para actuar de modo resuelto. Ya Aristóteles vio este «fenómeno originario de la temporalidad original». Sin embargo, no logró establecer una relación entre el καιρός y aquello que se conoce generalmente como «tiempo» (esto es, el νῦν) (409 / p. 345).[92]

Si en el instante «*el estado de resuelto* se ha resuelto», entonces es una modificación del existenciario del *estado de abierto.* El estado de resuelto es «el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar "ser culpable"» (*GA* 2, 393 / *SyT,* p. 413). Con él «se ha obtenido la verdad más original del "ser ahí", por ser la *propia*» (394 / p. 323).

Especialmente teniendo en cuenta la negación política posterior de Heidegger, este existenciario se reinterpretó decisionistamente[93] y como «pathos de la decisión en favor de la pura decisividad».[94] Entonces el estado de resuelto no tendría contenido. Heidegger rechazará posteriormente dicha consideración: «La resolución pensada en *Ser y tiempo* no es la acción deliberada de un sujeto, sino la liberación del Dasein fuera de su aprisionamiento en lo ente para llevarlo a la apertura del ser» (*GA* 5, 55 / *CB,* p. 49).[95] El Dasein ya siempre está en lo ente, ambos están unidos en la tempo-

[91] Acerca del fenómeno del instante en la obra temprana de Heidegger: Falkenhayn 2003, especialmente el apartado B; en la obra tardía: Ruin 2002.

[92] En torno al «instante» en *El ser y el tiempo,* así como en *O lo uno o lo otro* y en el *Concepto angustia* de Kierkegaard: Thonhauser 2011, 139ss. En Kierkegaard «instante» («*Øieblikket*») significa dos cosas: en primer lugar, el momento del constante cambio del apenas futuro al pasado (el νῦν aristotélico); en segundo lugar, se apropia Kierkegaard del concepto platónico de lo repentino (ἐξαίφνης [Platón, *Carta VII,* 341 d]) e interpreta el instante en el cristianismo como la irrupción de la eternidad en el tiempo. Καιρός significa bíblicamente el tiempo de la madurez y fertilidad; escatológicamente, la plenitud de los tiempos, τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν (Pablo, Ef. 1:10), esto es, la llegada del Mesías.

[93] Del latín *decisio,* «decisión [*Entscheidung*]». Ritter 2, 160s., *s. v.* «*Dezision, Dezisionismus*».

[94] Löwith 8 / 1984, 61 [Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* Román Setton (trad.), FCE, Buenos Aires, 2006, p. 77].

[95] El «alto alemán antiguo *intsliozan,* "avanzar [*aufschließen*], abrir [*öffnen*]"» (Pfeifer 1997, 288), apoya la interpretación de Heidegger. Si tenía conocimiento de ello en *El ser y el tiempo,* debe quedar abierto.

ralidad. Puesto que la mismidad del ser de lo ente se basa, con el Dasein, en la temporalidad, el Dasein ya está siempre arrobado al ser: Heidegger habla por ello del carácter *ex-stático*[96] del tiempo:

> Lo esencial del futuro se encuentra en el *llegar hasta sí mismo,* lo esencial del haber sido en el *volver a,* lo esencial del presente, en el *confrontarse con,* es decir, en el estar-con. Los caracteres del *ad-* [*Auf-zu*], de *retro-* [*zurück-zu*] y del *prae-* [*bei*] ponen de manifiesto la constitución fundamental de la temporalidad. En tanto que la temporalidad está determinada mediante el ad-, el retro- y el con, está *fuera de sí.* En sí mismo, el tiempo, en tanto que futuro, haber sido y presente, es *arrebatado* [*entrückt*] *fuera de sí.* El Dasein, en tanto que futuro, *es arrebatado fuera de sí hasta* su poder ser pasado; en tanto que pasado, *es llevado fuera de sí* hasta su haber sido; en tanto que presente *es llevado fuera de sí* hasta otro ente. La temporalidad, como unidad del futuro, del haber sido, del presente, lleva fuera de sí al Dasein no sólo de forma esporádica y ocasional, sino que ella misma, en tanto *temporalidad* es el *originario fuera de sí,* lo ἐκστατικόν. Designamos terminológicamente este carácter del arrebatar fuera de sí como el *carácter extático* del tiempo (*GA* 24, 377 / *PFF: 1927,* p. 321).

d) La historicidad

Heidegger incluye una primera precisión lingüística en el curso del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión.* Historia e *historicismo* se separan, pues éste clasifica el saber de la filosofía en épocas, lo cual lo relativiza.[97]

Heidegger diferencia *historia* e *historiografía* de manera rigurosa.[98] De éstas dice más tarde: «La palabra "historia" (ἱστορεῖν) significa: informarse y hacer visible, y por ello nombra un modo del representar. Por el contrario, la palabra "historia acontecida" significa aquello que se da en la medida en que, de este modo o de este otro, está preparado y emplazado para una solicitación, es decir, destinado y enviado» (*GA* 7, 58 / *CyA,* p. 45). La historiografía comienza en la modernidad y, en tanto tal, es una modalidad impropia de la historicidad como «exploración del pasado a partir del horizonte presente» (*GA* 45, 34 / *PFF: PSL,* p. 35). Sin embargo, ontológicamente tiene su fundamento en la historicidad del Dasein; así, su investigación de los hechos —por ejemplo, la edición de las fuentes—, también puede «ser determinada por una historicidad propia» (*GA* 2, 523 / *SyT,* p. 427).

[96] «Éxtasis» y «existencia» están relacionados, *cf.* GA 24, 377 / *PFF: 1927,* p. 321s. Ἔκστασις «alejamiento del lugar [*Entfernung von der Stelle*], arrobamiento [*Entrückung*]» (Pape 2006 / 1 [1807-1854], 779); ἐξίστημι «arrebato [*außer sich geraten*]» (Gemoll 1965, 289).

[97] De manera detallada Barash 1999, sobre todo la Primera parte, capítulos I al III.

[98] Sobre la diferenciación que hace Nietzsche de tres tipos de historiografía —la monumental, la antigua y la crítica— (Nietzsche *KSA* 1, 258ss.) [F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida,* Germán Cano (trad.), Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pp. 52ss.]: *GA* 2, 523s. / *SyT,* p. 427s.

En *El ser y el tiempo* se unen todas las determinaciones esenciales del Dasein en el concepto de *historicidad:* el ser-en-el-mundo, el ser con otros, la cura, el Dasein propio y la temporalidad. En el futuro propio al Dasein le vienen al encuentro sus posibilidades más propias; con ello el Dasein participa en el *destino,* entendido como el acontecer de la comunidad del *pueblo:* «Pero si el "ser ahí" que es en forma de "destino individual" existe, en cuanto "ser en el mundo", esencialmente en el "ser con" otros, es su gestarse histórico un "gestarse con" y constituido como destino colectivo. Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad del pueblo» (*GA* 2, 508 / *SyT,* p. 415). Por qué Heidegger enlaza en *El ser y el tiempo* el «acontecer de la comunidad» con el concepto de pueblo, queda abierto. Seguramente en aquel entonces pensó en algo distinto al mal uso que se le dio a esta palabra más tarde. Sin embargo, la introducción «sorpresiva» del «aconcepto [*Unbegriff*]»[99] «pueblo», podría haberlo inducido a su posterior «paso en falso» político.[100]

El Dasein también pertenece siempre a una *generación;*[101] ésta determina el ser con a través de «un determinado estado interpretativo» (*GA* 64, 88 / *CT: 1,* p. 113): «Su peculiar pasado —y esto quiere decir siempre el de su "generación"— no *sigue* al "ser ahí", sino que en cada caso ya le precede» (*GA* 2, 27 / *SyT,* p. 30). A mediados de los años treinta (y tras el desastre «populista»), el concepto de pueblo adquiere contor-

[99] «Heidegger introdujo súbita y sorpresivamente el "aconcepto" de pueblo en *El ser y el tiempo:* las suertes [*Schicksale*] de los individuos pertenecen al destino [*Geschick*] general» (Pöggeler 1994, 82).

[100] El concepto de pueblo en *El ser y el tiempo* podría estar inspirado, entre otros, por J. G. Droysen. Si bien apenas se le menciona allí y en otros lugares, hay dos excepciones: en su conferencia de habilitación Heidegger menciona a Droysen en relación con el concepto de tiempo (*GA* 1, 428s. / *TeH,* p. 32; citado según la segunda edición, de 1875, de *Histórica* = Droysen 1960, 317-428), y en el semestre de verano de 1926 Heidegger dicta unos *Übungen über Geschichte und historische Erkenntnis im Anschluß an J. G. Droysen* [*Ejercicios sobre la historia y el conocimiento histórico referidos a J. G. Droysen*] (Bremmers 2004, 480). También habría que pensar en J. G. Herder, W. v. Humboldt, G. W. F. Hegel y W. Dilthey. Sin embargo, las influencias no se pueden reconocer.

[101] Respecto al concepto de generación Heidegger remite a Dilthey en *GA* 2, 27 / *SyT,* p. 30, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften von Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* [*Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado*] (1875) (Dilthey *GS* V, 36-41). Él entiende por generación «un círculo estrecho de individuos, el cual por la dependencia de los mismos grandes hechos y las transformaciones, tal como ocurrieron en la época de su suceptibilidad, están unidos a pesar de la diversidad de otros factores aproximativos a una totalidad homogénea» (*Ibid.,* 37). Acerca de la prioridad del concepto de generación en Dilthey: *GA* 64, 88_1 / *CT: 1,* p. 112_1; *GA* 2, 508_5 / *SyT,* p. 415_2. O. Pöggeler muestra que *El ser y el tiempo* «está dirigido al individuo que se arranca de la cotidianidad [...] De manera sorpresiva, este individuo, que está remitido a su correspondiente suerte [*Schicksal*], es referido todavía —en un comentario al margen— al destino [*Geschick*] que le da unidad a una generación y funda un pueblo. La referencia al modo en el que Dilthey introdujo el concepto de generación implica que los nacidos en Tubinga o Jena hacia 1770 se sintieron por primera ocasión como generación, y que esta experiencia se radicalizó en ulteriores momentos. Del pueblo se habla en la tradición de Herder y Hegel o, de acuerdo con el modo de expresarse, del arte de los pueblos. Es comprensible que el individuo, que ya juega un papel en un todo mayor por su profesión, tenga que ser referido a unidades más abarcadoras. Cómo sucede esto, no es analizado en *El ser y el tiempo.* La relación de la filosofía con la teología juega un papel importante; términos como "jurisprudencia" o "filosofía de Estado" ni siquiera aparecen en esta obra» (Pöggeler 1999, 202). Antes de 1927 el concepto de pueblo no tiene un significado específico en Heidegger: «la siguiente aparición en la que el filósofo se muestra al pueblo y a las personas medianamente cultas» (*GA* 19, 243).

nos más claros (↑ *HH* III, § 2). En los *Aportes a la filosofía* se lee en el apartado «Los futuros»: «Un pueblo es pueblo *sólo* cuando, en el encuentro de su dios, recibe asignada su historia de ese dios, que lo fuerza por encima de sí mismo y de este modo lo repone en el ente» (*GA* 65, 398 / *AFAE,* p. 320). Si esta posible interpretación ya es en *El ser y el tiempo* una posible explicitación, entonces probablemente lo es bajo el supuesto de que la pregunta por el *ser* no puede separarse de aquella pregunta por *Dios,* aunque ambas, de manera distinta a como sucede en la metafísica, «no son idénticas» (*GA* 15, 436) (↑ *HH* I, § 29). Un supuesto de esta naturaleza se respalda en un pasaje del *Anticristo* nietzscheano: «Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su Dios propio. En él venera las condiciones mediante las cuales se encumbra, sus virtudes; proyecta el placer que su propia realidad le causa, su sentimiento de placer, en un ser al que poder dar gracias por eso. Quien es rico quiere ceder cosas; un pueblo orgulloso necesita un Dios para *hacer sacrificios*… »[102]

§ 13 Kant y el problema del tiempo

La postura de Heidegger frente a Kant puede caracterizarse en una oración: «con Kant, como con ningún otro pensador, se tiene la certeza inmediata: él no miente» (*GA* 25, 431). En el semestre de invierno de 1925-1926, Heidegger ofrece el curso *Lógica. La pregunta por la verdad;* en el semestre de invierno de 1927-1928, el curso *Interpretación fenomenológica de la* Crítica de la razón pura *de Kant* (*GA* 25), un preparativo importante para el libro *Kant y el problema de la metafísica,* publicado en 1929. El curso del semestre de invierno de 1928-1929, *Introducción a la filosofía* (*GA* 27 / *IF*), esboza de manera concisa los pasos esenciales del libro sobre Kant. En la primavera de 1929 se lleva a cabo la *Disputa de Davos* (*GA* 3) entre Ernst Cassirer y Heidegger. En el semestre de verano de 1930, Heidegger ofrece el curso *De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía* (*GA* 31); en el semestre de invierno de 1935-1936, *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant* (*GA* 41 / *PC*). A la obra tardía pertenecen *Las tesis sobre el ser* de Kant (1961, *GA* 9 / *Hit*) y una breve contribución a la ceremonia de inauguración del Liceo de Meßkirch (*H-1973b*).

Las interpretaciones de Heidegger sobre Kant persiguen propósitos distintos.[103] En la exposición de *HH,* el tema del tiempo ocupa un lugar central. Éste simplifica, dado que agrupa diversas interpretaciones heideggerianas.

[102] Nietzsche *KSA* 6, 182 [F. Nietzsche, *El Anticristo,* Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid, 2007, núm. 16, p. 45s.].

[103] «Hansgeorg Hoppe […] presenta una idea crítica e instructiva del cambio de mi interpretación de Kant, con referencia a anteriores tomas de [postura] crítica» (*GA* 3, XIV / *KyPM,* p. xviii). Esta cita es un reconocimiento poco usual por parte de Heidegger a un texto que se refiere a él (Hoppe 1970). *Vid.* Dahlstrom 1989. Notas marginales a *El ser y el tiempo* y al libro sobre Kant: Husserl 1994. Libertad: Schalow 2002. Causalidad: Esposito 2004.

a) El tiempo como forma de la intuición

Con su interpretación del problema del tiempo en Kant, Heidegger sigue una *doble estrategia.* Por un lado, reconstruye de manera detallada algunos pasajes correspondientes de la *Crítica de la razón pura,* aunque, por el otro, los destruye. Parte de la idea de que el propio Kant no llegó hasta las últimas consecuencias porque adoptó ciertos dogmas de la metafísica sin haberlos revisado (↑ *HH* I, § 6 d).

Heidegger se refiere principalmente a la estética y la lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura.* La división entre estética y lógica obedece todavía a la antigua división entre αἴσθησις y νόησις; por ello, en lugar de «Estética» (en el significado original de αἴσθησις) y «Lógica» también podría decir «Estética» y «Noética».

Espacio y tiempo son formas de la *intuición* pura. «Cualquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella [manera] por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la *intuición*».[104] A través de la intuición se le *ofrecen objetos* al *pensar.* Este momento del dar-se se dirige principalmente contra la interpretación marburguesa de Kant y atañe a la *finitud del pensar.*

Tanto las intuiciones como los conceptos le pertenecen a las *representaciones.* A través de los conceptos el objeto se le manifiesta de manera inmediata a los sentidos, a saber, en la *multiplicidad* de una sucesión, o bien de un simultáneo. En ello radica una referencia al orden; éste se constituye a través del *tiempo.* Kant observa «que la multiplicidad pura como tal está dada inmediatamente, y que no necesita una síntesis del entendimiento» (*GA* 21, 276 / *LPV,* p. 221); «el tiempo se intuye como el "a qué" de la atención, pero de modo atemático» (278 / p. 222).

Kant no cuestiona esta mirada fenomenológica previa, por decirlo así, y en su lugar se deja llevar por un *dogma* cartesiano retrógrado: equipara el *a priori,* y con ello también la prioridad del tiempo, con el *ego cogito* cartesiano y deduce que todo lo que es *a priori* es, por ello, también *subjetivo.*

Por lo anterior, el tiempo (así como el espacio, ↑ *HH* I, § 24 a), en tanto intuición, es una determinación del *psiquismo:* «dicho en términos cartesianos, en la terminología latina, de la *mens,* del *animus* (pues *psiquismo* es simplemente la traducción de esos términos)»; pertenece «conforme a su modo de ser […] al sujeto» (289 / p. 230). Sin embargo, ¿cómo puede ser «objetivo» el tiempo si Kant lo caracteriza como la forma del sentido interno y, por ello, como algo «subjetivo»?

[104] I. Kant, KrV, A 19 / B 33 [I. Kant, *Crítica de la razón pura,* Mario Caimi (trad., est. prel. y notas), FCE / UAM / UNAM, México, 2009].

b) El tiempo y el yo-pienso

Además, Kant busca fundar un conocimiento científico, es decir, teorético. Heidegger se remonta también aquí a algo preteorético (↑ *HH* I, § 5 b), al trato cotidiano con el mundo circundante (↑ *HH* I, § 9 b).

Kant divisa en los dos troncos del conocimiento, la sensibilidad y el entendimiento, la piedra de toque del conocimiento científico. Si mediante la intuición se da un objeto, entonces se le piensa con conceptos. Pero, ¿qué pasa con la unidad de la representación? «Hay que preguntar, por tanto, por las condiciones de posibilidad del darse el ente, y hay que preguntar por las condiciones de posibilidad de la determinación científica de lo dado de este modo» (*GA* 21, 307 / *LPV,* p. 244). Toda vez que el tiempo es constitutivo para la multiplicidad de lo dado, es decir, para la sucesión o para la simultaneidad, a Heidegger se le presenta la tarea de explicitarlo fenomenológicamente: «cuál es la condición de posibilidad de la conjunción del tiempo en general con el "yo pienso en general"» (309 / p. 245). La posibilidad de determinar algo y unirlo *a priori* más allá de la experiencia, descansa en la *apercepción trascendental. «Esta condición originaria y trascendental no es otra que la apercepción trascendental».*[105] La búsqueda kantiana por el conocimiento científico se orienta por la matemática y la ciencia natural matemática, «matemática más en el sentido de Descartes y Leibniz, como *mathesis*» (312 / p. 248). Se trata del conocimiento de la *naturaleza* que Kant ve, desde un principio, desde la perspectiva de aquella ciencia.

Los principios que deben explicar cualquier cambio en la naturaleza son las *analogías de la experiencia: 1.* El principio de la permanencia de la sustancia. *2.* El principio de la sucesión del tiempo según la ley de la causalidad. *3.* El principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad. La esencia de la experiencia se halla en la unidad de intuición y pensar. Dado que todos los fenómenos están determinados por las reglas del tiempo, Kant nombra a las analogías como las «reglas de la determinación temporal universal».[106]

La *primera analogía* es «el principio de la permanencia de la sustancia».[107] Se ha de comprobar lo idéntico en el cambio de los accidentes, la permanencia que presupone todo cambio. Ella es «como asistencia que perdura [...] el carácter fundamental del tiempo» (*GA* 41, 236 / *PC,* p. 284): «El tiempo es perdurabilidad» (*GA* 21, 354 / *LPV,* p. 279). La *segunda analogía* es el «principio de la sucesión temporal según la ley de la *causalidad*». Esto significa que todas las modificaciones ocurren «según la ley de la conexión de la causa y el efecto».[108] Kant se pregunta cómo es posible la representación de la sucesión en el objeto, cómo coinciden con nuestras representacio-

[105] *Ibid.,* A 106-107.
[106] *Ibid.,* A 178 / B 220.
[107] *Ibid.,* A 182 / B 224.
[108] *Ibid.,* A 189 / B 232.

nes «la referencia a un objeto».[109] Para poder experimentarse, todo transcurso de sucesos presupone el tiempo. La causalidad es entonces «una relación que está determinada, en *su carácter de relación como una relación temporal,* como un modo de ser-en-el-tiempo» (*GA* 31, 188). La *tercera analogía* es «el principio de la *simultaneidad* según la ley de la acción recíproca o comunidad». Por lo tanto, todas las sustancias están «en universal acción recíproca».[110] Heidegger establece una relación entre las tres analogías y los tres modos del tiempo. Kant mismo se percata de que la simultaneidad y la sucesión son «las únicas relaciones en el tiempo»,[111] por lo cual le hace falta la primera analogía. Según Heidegger, únicamente podría haber simultaneidad y sucesión «si a la experiencia le subyace de antemano algo permanente y persistente» (165).

Para Heidegger no son suficientes estos principios, porque Kant no problematiza a fondo la coexistencia entre el «tiempo» y el «yo pienso», ello debido a la adopción no comprobada del *ego cogito* cartesiano.

Con ello, también permanece incuestionado el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico, pues Kant no penetró en esta temática en el capítulo sobre el *esquematismo* de los conceptos puros del entendimiento. A juicio de Heidegger «estas once páginas de la *Crítica de la razón pura*» son «el *núcleo* de esta voluminosa obra» (*GA* 3, 89 / *KyPM,* p. 75): «El esquematismo trascendental es, por lo tanto, el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico» (108 / p. 92). El *esquema* trascendental es un procedimiento de la *imaginación* para sensibilizar un concepto, esto es, para procurarse una figura. A través de la mediación de la imaginación surge la interrelación entre conceptos puros y tiempo. Sin embargo, «esa curiosa facultad que consiste en una receptividad espontánea y en una espontaneidad receptiva» (*GA* 27, 269 / *IF,* p. 281) permanece en Kant «fenomenológicamente inexplicada»; pero sobre todo deja «oscuras las relaciones realmente fundamentales de la imaginación tanto con la sensibilidad como con el entendimiento» (*GA* 21, 283 / *LPV,* p. 226).

Ahora bien, Kant no puede relacionar la apercepción trascendental, como proceder del entendimiento, con el tiempo con base en su «división típicamente tajante [...] entre sensibilidad y entendimiento»; tanto el tiempo como el espacio se asocian totalmente a la sensibilidad. La segunda razón es la concepción kantiana del tiempo, tal como Leibniz y Newton se la transmitieron: el tiempo como «el esquema del orden y de la determinación ordenante de la multiplicidad de lo dado en la receptividad de la sensibilidad» (*GA* 21, 203 / *LPV,* p. 166).

A pesar de que «toda síntesis es producida por la imaginación [...] la apercepción trascendental está relacionada esencialmente con la imaginación pura» (*GA* 3, 80 / *KyPM,* p. 67): «*Tenemos, pues, una imaginación pura, como una facultad fundamen-*

[109] *Ibid.,* A 197s. / B 242.
[110] *Ibid.,* A 211 / B 256.
[111] *Ibid.,* A 183 / B 226.

tal del alma humana, que sirve a priori *de fundamento de todo conocimiento. Por medio de ella enlazamos, por un lado, lo múltiple de la intuición, con, por el otro lado, la condición de la unidad necesaria de la apercepción pura*».[112] La imaginación, junto con la sensibilidad y el entendimiento, es una de las tres capacidades principales del alma; se funda en el *esquematismo de los conceptos puros del entendimiento.* Kant investiga la condición sensible «sólo bajo la cual pueden ser empleados los conceptos puros del entendimiento»;[113] «es un arte escondida en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas operaciones difícilmente le adivinemos alguna vez a la naturaleza, y las pongamos en descubierto a la vista».[114] «La imagen pura [...] de todos los objetos de los sentidos en general [es] el tiempo».[115]

Mediante la imaginación, las categorías son «conceptos [...] relacionados esencialmente con el tiempo» (86 / p. 72). La imaginación debe traer los objetos del conocimiento a una *imagen* y hacerlos así visibles: «La imaginación (*facultas imaginandis*) o facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto».[116] En consecuencia, en la imaginación trascendental es donde Heidegger arraiga la esencia del ser humano. Si bien Kant se acercó a esta comprensión en la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* en la segunda edición le «restituyó su dominio al entendimiento» (244 / p. 209). «Kant retrocedió ante esta raíz desconocida» (160 / p. 136). Si se reconoce el papel principal de la imaginación, «se viene abajo toda la idea que hasta ahora se había tenido de la filosofía» (*GA* 27, 209 / *IF,* p. 282). El idealismo alemán (sobre todo Fichte) se cuida de este peligro: la imaginación se presenta «como salvación de la identidad del yo y, así, de la unidad del sistema» (*GA* 28, 165) [*Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart = El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y el estado de la cuestión filosófica del presente*].

Kant retrocede, al igual que toda la metafísica, ante la *finitud* del ser humano. De tal modo, el tiempo no tiene su significado fundamental como forma de la intuición. La tarea que se desprende de lo anterior significa que «la comprensión del ser se tiene que proyectar, desde el fondo de la finitud del Dasein en el ser humano, en el tiempo» (*GA* 3, 243 / *KyPM,* p. 208).

[112] *Ibid.,* A 124.
[113] *Ibid.,* A 136 / B 175.
[114] *Ibid.,* A 141 / B 180 y s.
[115] *Ibid.,* A 142 / B 182.
[116] Kant, *AA* VII, 167 [I. Kant, *Antropología en sentido pragmático,* Dulce María Granja, *et. al.* (trad.), FCE / UAM / UNAM, México, 2014].

D. El giro hacia el ser

§ 14 El giro

Entre el apartado núm. 5 y el núm. 6 del escrito *De la esencia de la verdad* (conferencia de 1930, impresa en 1943), Heidegger realiza «el salto a la vuelta [*Kehre*] (que se presenta en el acontecimiento propio [*Ereignis*])»: (*GA* 9, 193$_a$ / p. 164): «La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro dentro de la historia del ser» (201 / p. 170). En 1949 Heidegger dicta las cuatro conferencias de Bremen, *Einblick in das was ist* [*Intuición en lo que es*]; la última de ellas lleva por título *El giro* (*GA* 79, 68-77).

A la pregunta de si al giro de 1930 le seguirían otros, Heidegger dice en los *Aportes a la filosofía* que, si bien sólo hay un «viraje, que se esencia en el evento», éste es, sin embargo, «el fundamento oculto de todo otro viraje, círculo o giro subordinados» (*GA* 65, 407 / *AFAE,* p. 326).

a) De la verdad como concordancia de la esencia de la verdad

La conferencia *De la esencia de la verdad* parte de la verdad como *adaequatio,* es decir, como concordancia entre conocimiento y ente,[1] a la pregunta acerca de cómo la verdad «esencia» en la relación del *ser* con el ser humano. La respuesta presupone un cambio en la determinación del ser humano: «Se trata de una *transformación del ser-humano* mismo […] El ser humano es aquí cuestionado en el aspecto más profundo y amplio, el aspecto propiamente con carácter de fundamento, el ser humano en su referencia al ser, es decir, en el giro: el ser y su verdad en referencia al ser humano» (*GA* 45, 214 / *PFF: PSL,* p. 196). La verdad como *adaequatio* tiene su lugar en el *enunciado.* Esto nos lleva nuevamente a Aristóteles quien, a través de una determinada interpretación —Tomás de Aquino es representativo para «el modo de pensar escolástico» (*GA* 23, 63)—, determina, de diversas formas, toda la metafísica. Heidegger se pregunta si un concepto tal de verdad «es siquiera idóneo para expresar esta rela-

[1] «*Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei*» (Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles,* I, 59). Heidegger a la luz de la escolástica: Lotz 1965, 120-134.

ción» (63). A partir de la *adaequatio* la relación se determina unilateralmente —sea desde el «sujeto» o desde el «objeto»—, pero la relación misma queda incuestionada. Con el giro dicha relación se vuelve una interrogante, lo prioritario se desplaza a la apertura alternativa de «ser» y «pensar»; la relación fundamenta la verdad como estado de no oculto: «La proposición no es el lugar de la verdad, sino que la verdad es el lugar de la proposición» (*GA* 21, 135 / *LPV,* p. 113). Si el enunciado fuera el lugar de la verdad, lo ente sólo sería objeto de conocimiento: le subyacería el «como» apofántico. Si la verdad fuera el lugar del enunciado, al pensar se le abre el mundo de lo ente y, con ello, ingresa el «como» hermenéutico en su derecho (↑ *HH* I, § 9 b). Con ello la verdad, en tanto *estado de abierto,* se convierte en el fundamento de la verdad del enunciado. Está abierta para lo ente de manera cuádruple: «En la corrección del representar enunciativo impera pues una *apertura cuádruple: 1.* De la cosa. *2.* Del ámbito entre la cosa y el ser humano. *3.* Del ser humano mismo para la cosa. *4.* Del ser humano hacia el ser humano» (*GA* 45, 19 / *PFF: PSL,* p. 20). El estado de abierto presupone la *serenidad* del Dasein con el ser de lo ente. Esto se aplica incluso para la cotidianidad: requiere del «dejar-ser (como) dejar ser al ente», pues le «subyace ya un dejar-ser las cosas», quehacer en el que «participamos» (*GA* 27, 103 / *IF,* p. 112; ↑ *HH* I, § 9 b).

Este «meterse» [*Eingelassenheit*] (*GA* 9, 189 / *Hit,* p. 160) del Dasein en la verdad de lo ente es la *libertad,* es decir, «la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar "poder ser"» (*GA* 2, 191 / *SyT,* p. 161). Pero esta libertad no sucumbe ante la arbitrariedad de un sujeto. Tal perspectiva no tiene cabida porque desconoce que el comprender y el encontrarse son cooriginarios. Éste fundamenta la *finitud* del ser humano, por lo que la libertad también es finita.

Con ello, la «definición esencial» metafísica del ser humano (ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale,* ser animado racional) obtiene otro tono: «el ser humano, aquella esencia que percibe al ente» (*GA* 45, 21 / *PFF: PSL,* p. 21s.).

b) Verdad y no-verdad

A la libertad también le corresponde, esencialmente, la *no libertad.* Entonces el Dasein se cierra ante el ser, no permite que lo ente sea lo que «es»; sólo tiene significado desde el punto de vista de su provecho y utilidad. De este modo, se «cierra a sí mismo el acceso» a las cosas, se oculta en el *parecer ser* y la *inesencia* [*Unwesen*] de la verdad alcanza, como *ocultamiento,* el poder: la *no verdad.*

«El engaño, el aturdimiento, la ceguera» (*GA* 27, 335 / *IF,* p. 351) son señales del dominio del parecer ser. Lo ente no se muestra como en verdad es y se desvía de distintos modos: este *desviar* es uno de los dos modos del ocultamiento (↑ *HH* I, § 15 b).

Según su esencia, la verdad es *histórica.* No obstante, en tanto que su inesencia no consiste en enunciados no correctos, la objeción de que sea relativa (argumentación del historicismo) no procede. Pero la inesencia de la verdad sólo aparece en la historia

de la metafísica «dentro del horizonte del cálculo y el afán cotidiano» (*GA* 9, 193 / *Hit,* p. 163).

Al Dasein fácticamente existente, yecto en el mundo, se le abre la totalidad de lo ente mediante *temples.* Aquí se anuncia un giro que también se refleja terminológicamente: el existenciario «encontrarse», utilizado en la analítica del Dasein, es sustituido en gran medida por «temple»,[2] lo que remite a una «concordancia».

Al abrirse en las disposiciones, ocurre «un encubrimiento de lo ente en su totalidad» (193 / p. 163). Tal es el segundo modo originario del ocultamiento: la *negación,*[3] «la auténtica no-verdad» (*Idem*). Con ello Heidegger se remonta al sentido originario de verdad, a la ἀ-λήθεια: la cual traduce por «estado de no oculto». El acontecer de la verdad es uno: el ἀλήθευειν, desocultar, con la λήθη, la negación como ocultar.

La palabra λήθη significa «olvido». Heidegger piensa en λανθάνειν, «estar oculto». Aunque, tal ocultar no puede (por ejemplo, en circunstancias favorables) ser desocultado: permanece como «el encubrimiento de lo oculto en su totalidad» (194 / p. 164), como un *misterio.*

La mayoría de las ocasiones, el ser humano pasa por alto [*vorbeiirren*] el misterio. Esta no es consecuencia de errores particulares, sino que descansa en la esencia del *extravío* [*Irre*]: a la ex-sistencia del Dasein pertenece también su *insistencia:* «Ex-sistiendo, el Dasein insiste» (196 / p. 166). El Dasein insiste en aquel ente que se ofrece por sí mismo. Esto descansa en la caída (↑ *HH* I, § 10 f), fundamento del olvido del ser. Entonces, el Dasein «*no* se es propio a sí mismo, impropiamente» (*GA* 49, 66).

Hacia el final del texto *De la esencia de la verdad* Heidegger pregunta «si la pregunta por la esencia de la verdad no tendría que ser a la vez y en primer lugar pregunta por la *verdad de la esencia*» (*GA* 9, 200 / *Hit,* p. 169), con lo que regresa a la pregunta por la experiencia del ser. Con ello da el paso decisivo para la superación de la metafísica; no para destruirla, sino para preguntar, en meditación histórica, en qué sentido la Metafísica le pertenece al destino del ser. Para ello requiere del retorno al pensar griego temprano, esto es, al primer comienzo de la filosofía occidental (↑ *HH* I, § 17): «Tanto la meditación sobre el primer inicio como la fundación de su final, acorde al inicio y a su grandeza, forman parte del giro» (*GA* 45, 126 / *PFF: PSL,* p. 119). El giro no significa abandonar el pensar precedente, aunque Heidegger diga en la *Carta sobre el humanismo* que haya retenido la tercera sección de la primera parte de *El ser y el tiempo* «porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica»

[2] Esto no se aplica al término «arrojado». Un ejemplo de los *Aportes a la filosofía:* «En cuanto el arrojador proyecta, dice pensantemente "acerca del evento", se descubre que él mismo, cuanto más proyectante se hace, tanto más arrojado es ya el arrojado» (*GA* 65, 239 / *AFAE,* p. 198). Esto permite reconocer claramente la primacía del arrojado sobre la proyección. Un otro sentido se encuentra en *Sobre el comienzo:* «La situación (corporalidad) / (concebida de otro modo que en *Ser y tiempo,* donde es equiparada a la disposición)» (*GA* 70, 131 / *SC,* p. 118). *Cf.* sobre todo *GA* 71, núm. 242.

[3] En *De camino al habla* se pone de manifiesto que «negación» y «leyenda» se copertenecen (↑ *HH* I, § 30 a).

(*GA* 9, 328 / *Hit,* p. 270). Sólo el giro y la meditación histórica del ser sobre el primer comienzo encuentra aquel lenguaje que conduce al ser como acontecimiento (↑ *HH* I, § 26 a). Y sólo el ser como «ese centro de viraje» se vuelve el origen de la disputa «entre el dios y el hombre, entre el paso del dios y la historia del hombre» (*GA* 65, 413 / *AFAE,* p. 331).

c) La libertad y el mal (Schelling)

En el curso del semestre de verano de 1929, *El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y el estado de la cuestión filosófica del presente* (*GA* 28), apenas se habla del joven Schelling y de su filosofía de la naturaleza. Por el contrario, el curso del semestre de verano de 1936, *Schelling y la libertad humana* (*GA* 42), interpreta de manera ininterrumpida todo el texto. Una continuación se halla en el curso del primer trimestre de 1941, *La metafísica del idealismo alemán. Acerca de la renovada interpretación de Schelling* (*GA* 49). También se encuentran allí una detallada delimitación con respecto a Kierkegaard y a la filosofía existencialista de Jaspers, así como importantes aclaraciones a *El ser y el tiempo.* El volumen *Seminarios. Hegel-Schelling* contiene los apuntes del seminario *Schelling y el idealismo alemán 1941-1945* (*GA* 86, núm. 1-15; *Vid. H-1927* y *SchA*).

La libertad es, entre otros, tema de *El ser y el tiempo* y de la conferencia *De la esencia de la verdad* (*GA* 9, 177-202 / *Hit,* pp. 151-171, sobre todo núm. 4). El único curso en el que se hace referencia a ella en el título sería *De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía* (*GA* 31), que Heidegger imparte en el semestre de verano de 1930; en la segunda parte trata detalladamente del problema de la causalidad y la libertad en Kant. En lo que sigue nos ocuparemos de la interpretación heideggeriana de la libertad en la obra de Schelling. *Vid. H-1927; SchA;* Hühn / Jantzen 2010.[4]

El tratado de Schelling de 1809, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*[5] es, a juicio de Heidegger, «la cúspide de la Metafísica» (*GA* 49, 1). Él avista en el concepto schellingiano de libertad la determinación del ser propio, que supera todo ser del ser humano. Con la inclusión del ser humano, Schelling había colocado el concepto idealista de libertad en un *nuevo fundamento.* Debido a su novedosa forma de plantear la cuestión, más tarde no le fue posible a pesar de numerosos intentos, crear una obra propia, sobre todo porque en aquella ubicación de la filosofía, su planteamiento no admitía, «ningún punto central interior» (*GA* 42, 5 / *SyLH,* p. 4).

Heidegger anticipa la siguiente «sentencia»: «La libertad no es propiedad del hombre, sino el hombre es propiedad de la libertad» (15 / p. 11). La articulación del ser

[4] Comentario a *Sobre la esencia de la verdad:* Herrmann 2002. Verdad: Tietjen 2004; Hermenéutica: Ringleben 2007. Angustia: Ringleben 2007. Kant: Esposito 2004. Schelling: David 2003.

[5] En *HH* citado según la edición conmemorativa *JA* [*Schelling Jubiläum Ausgabe*] IV, 223-308. Citado por Heidegger según la edición de las obras completas [*Sämtliche Werke*] (1856-1861). La paginación de ésta se encuentra en el margen superior de la *JA*.

tiene, a más tardar desde Spinoza y explícitamente en el idealismo alemán, la figura del *sistema* (↑ *HH* I, § 22). Aunque con ello surge también la pregunta acerca de cómo es posible la libertad en tanto sistema. A Schelling le queda claro que el concepto de libertad le hace falta a los sistemas de sus predecesores.

La pregunta por el principio de la formación del sistema conduce al ámbito del *panteísmo,* sin que pueda esperarse aquí una respuesta inmediata.[6] En principio, porque existen distintas formas de ateísmo. Lo común a todas sería la identidad de Dios con sus criaturas: *1)* o Dios es idéntico con todas las cosas, *2)* o cada cosa es Dios, *3)* o todas las cosas son nada. Heidegger discute estas tesis por separado.

La tesis *1)* hace de Dios el origen, la suma de todo lo creado por él —sin serlo él mismo—. La tesis *2)* pone a Dios en lugar de toda cosa particular y sólo hace falta un paso para poner el panteísmo al nivel «del más burdo fetichismo» (126 / p. 88). Con la tesis *3)* desaparece todo lo ente y Dios solo sale sobrando. Para Schelling, la razón de todas estas malas interpretaciones radica en «el mal entendimiento generalizado del principio de identidad o del sentido de la cópula del juicio».[7]

La *identidad* de la oración enunciativa no es una mismidad vacía. En la proposición «este cuerpo es azul», si bien sujeto y predicado son idénticos, lo son desde perspectivas distintas. Por tanto, la identidad es «la unidad de una multiplicidad y de una contrariedad» (133 / p. 93) y éste es un problema de la *Ontología.*

Si el panteísmo fuese fatalismo, no habría libertad. La compatibilidad entre una buena comprensión del panteísmo y la libertad exige una determinación más originaria de la cópula. Esto presupone que la libertad del ser humano no existe fuera de Dios o que se dirige contra él. La pregunta retórica de Schelling: «¿Acaso queda otra salida en contra de esta argumentación más que salvar a los hombres con su libertad en el propio ser divino, puesto que ésta es impensable en oposición con el poder absoluto, y decir que el hombre no está fuera de Dios, sino en Dios, y que su propia actividad pertenece a la vida misma de Dios?»[8] El idealismo de Fichte sobre la libertad encierra en el Yo todo No-yo. Schelling, en cambio, quiere devolverle a la naturaleza su autonomía. Espíritu y naturaleza tienen que reencontrar su unidad, pero todavía sobre el suelo del idealismo, es decir, en la idea:[9] «El sistema del idealismo es "sistema de la libertad" porque el principio de la formación de sistema, el fundamento que determina el ensamble fundamental del Ser, "la idea", es entendido como libertad» (163 / p. 114s.). La primacía de la idea en el idealismo tiene la exigencia de «transfigurar toda la naturaleza […] en sensación, en inteligencia, y finalmente, en voluntad»; esto significa:

[6] Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) acusa a Schelling de spinozista, esto es, de ateísmo. Esto conduce al rompimiento de Schelling con Jacobi en 1812 (Volpi 1999 / 1, 745s. [S. Doyé]).

[7] Schelling *JA* IV, 233 [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados,* Helena Cortés y Arturo Leyte (trad.), Anthropos, Barcelona, 1989, p. 123].

[8] *Ibid.,* 231 [*Ibid.,* p. 118].

[9] «Idea» pensada en términos modernos como «representación» (idea, por ejemplo, en R. Descartes o en J. Locke).

«En suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario [...] Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión».[10] El *querer* no es un instinto ciego, sino que se conduce por la *representación* de lo querido. Pero más allá de haber ganado el concepto formal de libertad, ¿qué sucede con «el concepto real, y por esto viviente, de la libertad humana?» (166 / p. 116). Esta pregunta permanece sin respuesta antes del idealismo de Schelling: «Pues el idealismo sólo ofrece concretamente, por un lado, el concepto más general de libertad, y por otro, el meramente formal. Y sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad del bien y del mal».[11] En este «punto de más honda dificultad de toda la doctrina de la libertad»[12] se encamina la investigación hacia una nueva dirección. La pregunta acerca de si la unidad entre libertad y sistema no es una contradicción, obliga a la reflexión de cómo se podría conciliar la bondad de Dios con la maldad. Schelling encuentra una sólida solución al retornar a una *verdadera filosofía de la naturaleza.* Con ello se opone a la deficiencia existente en el idealismo desde comienzos de la filosofía moderna, para quien la naturaleza real no se halla disponible. Hace falta la unidad original con el realismo colmado de vida: «El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo su cuerpo. Sólo la reunión de ambos constituye un todo vivo».[13] La inclusión de la filosofía de la naturaleza conduce a la diferencia entre *fundamento* y *existencia.* Se encuentra al principio de la principal investigación de Schelling sobre la libertad y es «parte esencial» (*GA* 48, 11) de todo el tratado: «La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser, en cuanto existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia».[14] La raíz del fundamento y la existencia es el *querer;* lo que aparece al interior del querer «tiene el carácter de "voluntad"» (*GA* 49, 89). Aparece por triplicado: como fundamento, como entendimiento, como sujeto; éste «como ὑποκείμενον; pero voluntarioso, ambicioso (ἐξ οὗ); "base"; como egoidad, conciencia, espíritu (εἰς ὅ), "palabra", λόγος» (90).

El ente más alto y realmente existente es el *espíritu del amor.* Éste precede a la diferencia entre fundamento y existencia, aunque «no todavía como amor» (89). Como «obrar del fundamento» y de manera necesaria en contraposición a él, produce la unidad: «como el lazo indispensable de los principios —el "y" que une— el poder del fundamento y la fuerza del espíritu» (*GA* 86, 223).

En *Las edades del mundo* Schelling habla del consenso generalizado «en que la divinidad es un ser de todos los seres [*ein Wesen aller Wesen*], el amor más puro, la comunicabilidad y el derramamiento infinitos». Pero puesto que el amor «es la nada de la peculiaridad» no busca lo suyo, «de ahí que por sí mismo no pueda ser ente». Para poder existir por sí, requiere «una fuerza de la mismidad, de la egoídad, igualmente

[10] Schelling *JA* IV, 242 [F. W. J. Schelling, *op. cit.,* p. 147].
[11] *Ibid.,* 244 [*Ibid.,* p. 150].
[12] *Idem.* [*Ibid.,* p. 151].
[13] *Ibid.,* 248 [*Ibid.,* p. 159].
[14] *Ibid.,* 249 [*Ibid.,* p. 161s.].

eterna».[15] Este querer-volver-a-sí de Dios tiene el carácter del *anhelo:* Dios es un *Dios venidero.*

«Fundamento» no se entiende en el sentido de la lógica, sino como ὑποκείμενον (↑ *HH* I, § 6 a). «Existencia» es, literalmente, «ex-sistencia, aquello que sale fuera de sí y se patentiza al salir-afuera» (*GA* 42, 187 / *SyLH,* p. 131). Pero la revelación sólo es posible si tiene un enfrentante: éste es para Dios el ser humano: «El hombre tiene que ser para que Dios "exista"» (207 / p. 145). Dado que la libertad es «la facultad para el bien y el mal» tiene que «ponerse de manifiesto la esencia de la libertad humana» (*GA* 42, 208s. / *SyLH,* p. 146s.) al esclarecer el origen de dicha facultad. Dios se revela, como *ser fundamento,* en su eterno llegar a ser. El fundamento de las cosas no puede ser fuera de Dios, pero tiene que diferenciarse de Dios. La unidad unificadora entre fundamento y existencia es el espíritu. Como voluntad del amor, desea lo que le es contrapuesto. El absoluto desea salir de sí; en su querer inicial se despierta el anhelo. Mas el fundamento desea lo luminoso y se esfuerza contra su oscuridad. Pero con el hacerse claro del fundamento crece también el egoísmo [*Eigensucht*]. De esta manera, sólo el hombre tiene la disposición a lo malo, «la expansión de la voluntad propia al enseñorearse sobre la voluntad general», «la huida hacia el egoísmo» (263 / p. 185), el mal como «el salir fuera de sí de la potencialidad del fundamento» (*GA* 49, 137) y la libertad del ser humano como una capacidad para «la posibilidad del bien y del mal» (*GA* 86, 249). «No es la finitud en cuanto tal la que constituye el mal, sino la finitud sublevada, y convertida en el señorío del egoísmo. Pero esa sublevación es posible sólo en tanto espiritual y por ello el mal pertenece al dominio del espíritu y de la historia» (*GA* 42, 250 / *SyLH,* p. 176). El ser es la *ensambladura* entre fundamento y existencia, como su origen, «"está presente" como voluntad» (235 / p. 165). Por ello, Schelling pertenece ontohistóricamente a la metafísica. Que lo ente en sí sea ὑποκείμενον, vale desde Platón a Nietzsche y concierne también a la interpretación del fundamento por parte de Schelling. El hecho de que la subjetividad *qua* mismidad, «retrotracción representativa a sí misma» (*GA* 49, 162) sea un concepto fundamental de la metafísica moderna también es válido para el concepto schellingiano de existencia. Por ello, Heidegger puede visualizar al tratado de la libertad de Schelling como la cumbre de la metafísica. Lo que queda es sólo la «inversión» (89) por parte de Nietzsche.

§ 15 El arte

Heidegger pone atención a las obras literarias tempranamente; sólo más tarde se acerca a las artes plásticas. En 1931 comienza con la redacción de la primera versión de *El origen de la obra de arte* (*UK*$_1$ / *OOA*); las tres conferencias relativas a este tema las dicta en 1936 (*GA* 5 / *CB*). La discrepancia con Nietzsche es esencial (*GA* 43) [*Nietzs-*

[15] *Ibid.,* 586 [F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo,* Jorge Navarro Pérez (trad.), Akal, Madrid, 2002, p. 177].

che: der Wille zur Macht als Kunst = Nietzsche: la voluntad de poder como arte]. En su vejez reflexiona principalmente sobre la relación entre arte y espacio (*KPR / El arte y el espacio*). En 1964 dicta en Atenas la conferencia *La proveniencia del arte y la determinación del pensar* (*HKBD / EP*). Ese mismo año dicta la conferencia *Observaciones relativas al arte, la plástica, el espacio* (*KPR*); en 1969 escribe sobre piedra litográfica el texto *El arte y el espacio* (*GA* 13 / *El arte y el espacio* [*AyE*]). *Vid. UK*$_2$; *H-1931*; *H-1934*; *H-1953*; *KN*; *H / Krämer-Badoni.*[16]

a) Conducción hacia el carácter de obra [**Werkhaft**] *de la obra*

La interpretación heideggeriana de *obras* de arte ocurrió mediante un deslinde de la *estética.* Mientras la obra de arte se contemple como «objeto de la αἴσθησις, de la percepción sensible en sentido amplio» (*GA* 5, 67 / *CB,* p. 57), se presupone la diferenciación platónica entre αἴσθησις y νόησις, con lo que la estética sigue perteneciendo a la metafísica. Alegoría y símbolo son las representaciones guía de sus interpretaciones.[17]

La palabra «alegoría» se remonta a ἄλλο ἀγορεύειν:[18] «ἄλλο, anunciar —algo distinto—, a saber, algo distinto de lo que es, lo que la imagen muestra por sí misma. ἀλληγορία es el anuncio de algo distinto a través de algo; a saber, a través de lo experimentable y cognoscible por medio de los sentidos. Entre las "alegorías" se cuentan, por ejemplo, las leyendas y los cuentos» (*GA* 53, 17). Heidegger remite la palabra σύμβολον al verbo συμβάλλειν: «reunir, poner las mitades de un anillo una al lado de la otra para comprobar si encajan y se copertenecen, de donde se puede reconocer que los dueños de las partes del anillo también se copertenecen» (17).[19] La estética contempla a la obra de arte como símbolo, esto es, como «imagen-sensorial» (18). «La alegoría y el símbolo entregan el marco de representación en cuya perspectiva se mueve desde hace mucho la caracterización de la obra de arte» (4). La estética tiene la in-

[16] Comentario a *El origen de la obra de arte:* Herrmann 1980; *HF* 5 (2011). Introducción: Gadamer 1960. Reacciones: *HGSch* I (1991). Doctrina del arte: Perpeet / Kroll 1995. Ya no más arte metafísico: Seubold 1996. Interpretación: Staiger 1955. El lugar de la obra de arte: Shikaya 2002. Estética: Faden 1986; Gethmann-Siefert 1988b. En contra de la fenomenología: Buchheim[1] 2000. Técnica: Biemel / Herrmann 1989 [Centenario del nacimiento de Martin Heidegger]. Política y técnica: Jamme / Harris 1992. Religión y política: Grossmann 2005. Angustia: Weiss 2003. Hegel: Pöggeler 1984; Grossmann 1996. Levinas: Diaconu 2003. Hölderlin: Jamme 1984. Hölderlin, Celan, Bram van Velde: Bolle 1988. C. F. Meyer: Ross 2003. Cézanne: Jamme 1991. Klee: Pöggeler 2002.

[17] Se encuentra en tela de juicio si Heidegger agota con ello el marco conceptual de alegoría y símbolo. *Cf.* Wilpert 1989, *s. v.* «alegoría [*Allegorie*]» y «símbolo [*Symbol*]». Queda abierta, además, la cuestión de hasta qué punto este «marco de representación» juegue un papel universal en la estética.

[18] Ἀγορά: lugar de la reunión del pueblo, donde un discurso se encuentra con una réplica.

[19] Heidegger nunca se ocupa del significado aristotélico de σύμβολον como «contrato». La πόλις unifica a los seres humanos no sólo por la vida misma (τοῦ ζῆν μόνον ἕνεκεν), sino sobre todo para vivir bien (ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν). Por ello existen acuerdos sobre importaciones (συνθῆκαι περὶ τῶν εἰσαγωγίμων), contratos para no causarse mutuamente injusticia (σύμβολα περὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν) y documentos sobre apoyo militar (γραφαὶ περὶ συμμαχίας) (Aristóteles, *Política,* Γ 3, 1280 a 31-40).

tención de interpretar la belleza de una obra de arte de manera aislada. Sin embargo, fracasa cuando se trata de la esencia y, con ello, para Heidegger, cuando trata de la «obra futura», porque la estética desconoce que la belleza está fundada en la *verdad* y que se transforma con ella: «en cuanto se hunde la verdad, ya no se puede comprender la belleza» (*H-1934,* 6). Para la estética el arte es «sólo un *pasaje,* sólo mediación, posibilitación del actuar propiamente dicho, en el sentido de razón-verdad —y— moralidad», o es «ya solamente instrumento de la cultura» (*SchB,* 131).[20]

El arte, según su esencia, se muestra en la *obra de arte.* Con ello surge la tarea de comprender el *carácter de obra* de la obra con *categorías* adecuadas.

Ahora bien, generalmente las obras se consideran como *cosas.* Un cuadro en la pared es una cosa, una escopeta de caza, un sombrero y cosas similares lo son, pero también lo son los himnos de Hölderlin o los cuartetos de Beethoven (*GA* 5, 3 / *CB,* p. 12). Por ello, la pregunta por el carácter de obra de la obra conduce a la siguiente pregunta, a lo que sea la *coseidad* de una cosa.

Heidegger saca *tres interpretaciones* de la filosofía occidental: en primer lugar, una cosa es algo que yace delante (τὸ ὑποκείμενον) con características (τὰ συμβεβηκότα); en segundo lugar, es algo que se percibe sensiblemente (τὸ αἰσθητόν), y en tercer lugar se determina por la forma (εἶδος) y la materia (ὕλη). La tercera interpretación «nos capacita para responder a la pregunta por el carácter de cosa» (11 / p. 17).

A partir de los conceptos de forma y materia (εἶδος / μορφή y ὕλη, *forma* y *materia*), parece ser posible comprender conceptualmente todo tipo de cosas: cosas naturales (por ejemplo, una piedra), cosas de uso y también obras de arte. Esta aplicabilidad universal se relaciona, por un lado, con que la cosa de uso es cercana a la obra de arte, puesto que ambas se producen por la mano del hombre; por el otro, una obra de arte puede compararse con cosas naturales, debido a su autosuficiencia.

No obstante, con esta supuesta universalidad se nivelan las diferencias en el ser de las cosas: pues forma y materia no pueden aplicarse en general, sino que proceden de la interpretación de un ente determinado, a saber, de las cosas de uso, del útil (↑ *HH* I, § 9 b). Son simplemente «conceptos comodín» (12 / p. 18).

Esta «*historia del abundante barullo de la cosa*» (*UK*$_2$, 18) pertenece a la tradición metafísica. Para determinar lo característico de una obra Heidegger elige discutir un cuadro de Vincent van Gogh.[21] Cómo lo hace y, sobre todo, cómo lo formula lingüísti-

[20] *Cf.* el ejercicio del semestre de invierno de 1936-1937, *SchB* (al respecto, Schiller *WW* 18, 7-165) [Friedrich Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre,* Jaime Feijoo y Jorge Seca (trad.), Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 110-359]. Sobre la estética (para la que aparece «filología» en *SchB*) y el arte: E. Steiger para Heidegger y su respuesta (*H / St,* núm. 12-13).

[21] «Vincent van Gogh, *Zapatos,* 1886, óleo sobre tela, 37.5 x 45.5 cm., Museo van Gogh, Amsterdam, Fundación Vincent van Gogh (*F* 255, *JH* 1124)» (Batchen 2009, 5). Una diferente clasificación *HF* 5, título del cuadro. Aproximadamente en septiembre de 1888 le escribe van Gogh a su hermano Theo: «Igualmente tengo en preparación un ramo, y también una naturaleza muerta con un par de zapatos viejos» (*Gogh* B 4, 135) [Vincent Van Gogh, *Cartas a Théo,* Francisco de Oráa (trad.), Idea Universitaria, Barcelona, 1998, p. 255s.]. Aparentemente Heidegger conoció primero a van Gogh como escritor de cartas que como pintor. En 1922 le escribe a Jaspers que de aquél «no [ha] visto todavía ningún original», pero que sus cartas le eran familiares (*H / J,*

Vincent van Gogh, *Zapatos,* 1886, óleo sobre tela, Museo van Gogh, Amsterdam, Fundación Vincent van Gogh (*F* 255, *JH* 1124).

camente, es hasta hoy en día un motivo de crítica y burla, a menos que sus explicaciones parezcan totalmente prescindibles para comprender las obras de arte.[22]

En un manuscrito que fue publicado más tarde, Heidegger distingue entre *conducción hacia* [*Hinführung*] y *meditación* respecto a la presentación de la obra de arte: «Aquí se tiene que llevar a cabo una rigurosa separación entre la meditación filosófica y la inmediata conducción hacia la obra. / Para ésta se tiene que hablar con el lenguaje *más inmediato* del Dasein […]. Aquella habla desde la región más abierta por ella y no puede nunca ser transmitida de manera inmediata; así parece que inhibe y obstruye» (*UK*$_2$, 20). En su descripción del cuadro, Heidegger parte del Dasein cotidiano y su trato con el útil y entonces se acerca a la obra a partir de una determinación más original del útil. Es hasta el ejemplo del templo griego que la conducción se convierte en meditación y alcanza con ello aquella dimensión en que la obra de arte misma adviene al lenguaje. Se presupone que el Dasein efectúa una inversión y deja tras sí la cotidianidad en favor de la propiedad. Él ya no olvida al ser, no se halla caído «insistentemente» en lo ente (↑ *HH* I, § 14 b), sino resuelto para la verdad del ser, de modo que «se le concede al ser la primacía sobre lo ente» (*GA* 49, 66).

26 / p. 23). De éstas cita en el semestre de verano de 1923: «Vincent van Gogh escribe a su hermano en la época crítica en que andaba a la búsqueda de una existencia propia: "Prefiero morir de muerte natural a que se me prepare para ello en la universidad… "» (GA 63, 32 / OHF, p. 53). Van Gogh continúa: «alguna vez tuve una lección con un trabajador migrante que me pareció más útil que una hora de griego» (15 de octubre de 1879, Gogh B 1, 199). En 1931 Heidegger dicta dos conferencias en Amsterdam (Denker 2011, 159); ese mismo año visita ahí la gran exposición con cuadros de van Gogh (H / H, 170 / p. 181).

[22] K. Harries: «*We are indeed struck by the contrast between how little the painting has to tell us about these shoes and how much the philosopher has to say about them*» [Estamos ciertamente pasmados por el contraste entre lo poco que nos dice la pintura acerca de estos zapatos y lo mucho que tiene que decir el filósofo acerca de ellos] (Harries 2009, 84). El historiador del arte G. Batchen escribe en un texto que acompaña a una exposición, que aquella obra inspiró a Heidegger «para un instante de sugestiva ensoñación que lo lleva mucho más allá de los límites de la obra y que le permite a él, y a nosotros también, caminar por el imaginario pantano, agotados y cara a cara con el Dasein» (Batchen 2009, 22). Por el contrario, G. Seubold señala de modo pertinente: «Si uno se pregunta […] qué fue lo que Heidegger experimentó en los zapatos pintados del campesino que no hubiera podido también experimentar en los zapatos "reales", la única respuesta es: nada» (Seubold 1996, 71).

Con las siguientes proposiciones Heidegger conduce de la visualización del cuadro a los rasgos esenciales de la obra de arte:[23]

> En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la *tierra* y su refugio es el *mundo* de la labradora. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio (*GA* 5, 19 / *CB,* p. 23s.).

A Heidegger no le agobia lo que se puede ver de manera inmediata en la imagen del cuadro: los zapatos desgastados, un determinado camino no cercano. Para él los zapatos son de una campesina,[24] en todo caso un «útil zapato» en el que, con temor y alegría, vibra «la callada llamada de la tierra» y el nacimiento está acompañado, en vista de la muerte, siempre posible, de temblores y estremecimientos. Este útil pertenece a la tierra y se resguarda en el *mundo* de la campesina.

La analítica de *El ser y el tiempo* está presente: en el útil, en los temples, con el mundo. Al mismo tiempo, sin embargo, tal concepto de mundo se sobrepasa, pues el mundo de la campesina encierra todas las relaciones vitales y sobrepasa con ello el mundo circundante. Al concepto de mundo más abarcador se le agrega el concepto de tierra [*Erde*].[25]

Esta ampliación también concierne al útil. Hasta ahora, únicamente la *utilidad* valía como su rasgo esencial (↑ *HH* I, § 9 b). No obstante, en la cotidianidad el útil recibe

[23] Esta estrategia de la «conducción hacia» lleva a que características propias del cuadro, especialmente el color tan significativo para van Gogh (*cf.* los numerosos pedidos de colores que le hacía a su hermano, por ejemplo *Gogh* B 4, 313, 362), no se discutan para nada. En qué medida sea esto un defecto, queda aquí abierto.

[24] Si se trata de los zapatos de una campesina o los de un trabajador, es una pregunta que, en vista de los propósitos de las reflexiones de Heidegger, apenas es relevante. *Cf.* los argumentos de J. Derrida contra el ensayo de Meyer Schapiro *Das Stilleben als persönlicher Gegenstand* [*La naturaleza muerta como objeto personal*] (Derrida 2001, 269-396], y G. Boehm, quien objeta contra la interpretación de Schapiro, que éste había «⟨dejado⟩ su propio concepto de arte sin iluminar, atribuyéndolo de todos modos a la pintura de van Gogh […] Sus observaciones críticas darían en el blanco si van Gogh hubiera tenido la intención de documentar el aspecto físico en sus diversas naturalezas muertas de zapatos» (Boehm 1989, 256s.)

[25] Para Gadamer suena la palabra «tierra» «como un sonido ancestral y gnóstico, que a lo sumo hubiera pretendido tener su lugar en el mundo de la poesía» (Gadamer 1960, 108) [H.-G. Gadamer, «Introducción a *El origen de la obra de arte*», María Antonia González Valerio (trad.), en *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer,* Paulina Rivero Weber (comp.), Ítaca, México, 2006, p. 170].

pronto «su aburrida e insolente vulgaridad» en la que ya sólo se ve «la utilidad escueta y desnuda» (*GA* 5, 20 / *CB,* p. 24). Por su relación con mundo y tierra, ya no es una pura mercancía para el uso y consumo cotidiano: la *fiabilidad* es más originaria que la utilidad. Ella «permite entrar en la llamada de la tierra» y hace «seguro y claro al mundo» (*UK*$_2$, 18).[26] Por ello está entre el puro útil y la obra.

Heidegger entiende la conducción como un provisional «"ilustrar" (¡aparentemente!) y describir —con ayuda de una pintura» (12)—. Naturalmente no es un puro ilustrar (de ahí la palabra «aparentemente» entre paréntesis y signos de exclamación), puesto que ya en la «ayuda» conductora del cuadro entran conceptos que preparan la meditación que vendrá a continuación.

b) Mundo y tierra

La «necesidad del arte» existe «según la necesidad de la *historia*» (*H-1931,* 7). Heidegger comienza su enfrentamiento con Nietzsche en la época en que se gestan sus conferencias sobre la obra de arte. Ahora bien, por «necesidad de la historia» se entiende el nihilismo diagnosticado por Nietzsche, es decir, la fase final del «olvido del Ser» (12). Dado que el arte apoya «la vía de la apertura del ser» y, en realidad, la posibilita, el arte es «el adelanto de la historia» (11). Esta necesidad tiene que experimentarse como tal —al respecto, la meditación sobre el arte está en camino—.

La pregunta acerca de dónde descansa el carácter de obra y cómo puede explicitarse adecuadamente, presupone, como ya se mencionó, una actitud más originaria del intérprete. Ya no lo determina la cotidianidad, sino una nueva propiedad repensada en la conferencia sobre la obra de arte: el arte futuro también puede esbozarse como problema sólo si el Dasein se abre desde sí mismo, a través del precursar la muerte, a este «futuro» y, con él, al arte «indigente-creador» [*not-schaffend*]. La «transformación de la esencia del arte no es re-presentación, sino fundación de la *verdad*» (9).

La descripción de la pintura de van Gogh es una ilustración (si es que aquí pueden aplicarse conceptos tales como «ilustración» y «descripción»), mientras que la del templo no lo sería. Sin seguir cada uno de los pasos de Heidegger, podrían señalarse los tres temas conductores: el Dasein, la verdad, la obra (en correspondencia con pensar – mismidad – ser).

Un templo (no se dice cuál) es elegido cuidadosamente, pues en él se puede poner ante los ojos el carácter de obra con sus características esenciales. En primer lugar, a la obra le pertenece *el levantamiento de un mundo.* En él aparece el Dios. La obra le debe

[26] La fiabilidad evidentemente apenas juega un papel más adelante. Una excepción es el curso del semestre de verano de 1941, *Conceptos fundamentales,* en el que se determina al ser como lo «más fiable» y, al mismo tiempo, como lo «sin-fondo». Permanece, a pesar de su olvido, «en nuestro cotidiano conducirnos relativamente al ente, el ser sigue siendo no sólo fiable, sino que, antes de eso, es lo que nos permite percatarnos del ente en general y nos hace saber que nosotros mismos, en medio del ente, somos entes» (*GA* 51, 66 / *Conceptos fundamentales* [*CF*], p. 104).

su esencia a su presencia: tanto obra de imagen [*Bildwerk*], como obra de habla [*Sprachwerk*]. Un πόλεμος, la lucha, decide «qué es sagrado o profano, grande o pequeño, atrevido o cobarde, noble o huidizo, señor o esclavo (*vid.* Heráclito, frag. 53)»[27] (*GA* 5, 29 / *CB,* p. 31). De ahí procede un pueblo en tanto pueblo. Pero también la ausencia de lo divino y de lo sagrado, en tanto se experimenta y pensado por sí, «es una de las maneras en las que el mundo hace mundo» (31 / p. 32).

A la obra le pertenece, en segundo lugar, el *producir la tierra,* con lo cual la obra se retira «ella misma a la tierra» (49 / p. 34). «Tierra» puede significar dos cosas: aquello de lo cual surge una obra y tierra como suelo patrio.[28] Como suelo patrio, «es experimentada previamente en la claridad de un saber que pregunta por la misión histórica de un pueblo» (*GA* 39, 104 / *HHGyR,* p. 99), y es «patria» (105 / p. 99).

Heidegger dice que el arte es «ese ponerse a la obra de la verdad de lo ente» (*GA* 5, 21 / *CB,* p. 25) y «el manifestarse el ser del ente» (*GA* 40, 140 / *IM,* p. 123). En ello radica tanto el rememoramiento de lo sido como también la mirada previa a la tarea de una determinación del arte futuro: «cómo y cuándo "arte" en general» (*H-1934,* 7).

En la conducción remite Heidegger a mundo y tierra, en la *meditación* se muestra la relación instaurada por la obra de arte, un lugar de lo sagrado, que une y diferencia mundo y tierra al mismo tiempo.

Como obra, el templo erige un mundo: «Ser-obra significa levantar un mundo» (*GA* 5, 34 / *CB,* p. 31). Con el mundo se abren «las amplias vías de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico» (35 / p. 34). El templo y la comarca del templo están consagrados por la presencia del Dios, no obstante, sólo en tanto «haya una obra», es decir, en tanto «el dios no haya huido de ella» (29 / p. 30). De este modo, un pueblo se convierte verdaderamente en un pueblo en tanto se encuentre bajo la «determinación como temporalidad e historicidad» (*GA* 38, 157) [*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache = Lógica como la pregunta por la esencia del habla*].

La obra de arte retiene lo divino en su presencia, también cuando los dioses han huido. Es «un permanente *mantenerse-en-la-huida* de los dioses —de ahí su presencia— *su permanencia y cercanía*» (*H-1931,* 12).[29]

Al levantamiento del mundo le pertenece la producción de la tierra. Es de suponer que de un impulso tal esencial partió de Hölderlin. Sin embargo, ya en los años veinte

[27] Heráclito 22 B 53: «Πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους». «Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres»

[28] «Debemos distinguir entre la tierra como suelo patrio, en medio del cual se encuentra el templo, y la tierra como el correspondiente "de dónde" de una obra de arte» (Herrmann 1980, 153).

[29] Cuando Heidegger habla de los dioses, no se trata de un reconocimiento del politeísmo: «la pluralidad de dioses no está subordinada a número alguno sino a la riqueza interna de los fundamentos y abismos en el sitio instantáneo del resplandecer y del ocultamiento de la seña del último dios» (*GA* 65, 411 / *AFAE,* p. 330; ↑ *HH* I, § 23 b).

Paul Klee emplea el par de conceptos «mundo» y «tierra», sin que Heidegger haya conocido sus cuadros (↑ *HH* I, Apéndice II).

Hölderlin nombra cielo y tierra; la obra de arte, mundo y tierra. Ambos están unidos y, sin embargo, de acuerdo con su correspondiente esencia, se hallan en *disputa*. Esto uno y en sí mismo contrapuesto es un rasgo distintivo de la Φύσις en la intimidad entre el brote y el abrigo: el mundo es surgimiento de la verdad como *estado de no oculto,* ἀ-λήθεια, la tierra se oculta en este acontecer, es λήθη, *ocultamiento:* «Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ».[30] Con ello, el arte reposa en la esencia de la verdad (↑ *HH* I, § 14 b). Como ya lo muestra la conferencia sobre la verdad, la verdad es, al mismo tiempo, no-verdad; la conferencia sobre la obra de arte añade: «en la medida en que le pertenece el ámbito de procedencia de lo aún-no (des-)desocultado en el sentido del encubrimiento» (*GA* 5, 48 / *CB,* p. 44). «Traer aquí la tierra significa llevarla a lo abierto, en tanto que aquello que se cierra a sí mismo» (33 / p. 34). El *ocultamiento* posee dos modos: como negación [*Versagen*] y como disimulo [*Verstellen*]:

> Lo ente se niega a nosotros hasta ese punto único, y en apariencia mínimo, que nos encontramos particularmente cuando ya no podemos decir de lo ente más que es. El encubrimiento como negación no es sólo ni en primer lugar el límite que se le pone cada vez al conocimiento, sino el inicio del claro de lo descubierto. Pero, al mismo tiempo, dentro de lo descubierto por el claro también hay encubrimiento, aunque desde luego de otro tipo. Lo ente se desliza ante lo ente, de tal manera que el uno oculta con su velo al otro, que éste oscurece a aquél, que lo poco tapa a lo mucho, que lo singular niega el todo. Aquí, el encubrir no es un simple negar: lo ente aparece, pero se muestra como algo diferente de lo que es. Este encubrir es un modo de disimular (40 / p. 38).

La *negación* ocurre como «el ocultamiento de lo ente en su totalidad» (*GA* 9, 193 / *Hit,* p. 165). El curso del semestre de invierno de 1942-1943 Heidegger relaciona este tema con el κρύπτεσθαι heraclíteo, que significa «el ocultar que alberga: Κρύπτειν es dicho, sobre todo, de νύξ, de la noche. De manera similar, día y noche en general muestran el acaecimiento-propicio de la desocultación y la ocultación» (*GA* 54, 89 / *Parm,* p. 79).

El otro modo del ocultamiento es el *desvío* [*Verstellen*]. Así como la negación le pertenece al ser, entendido como originaria no-verdad, el desvío le pertenece a lo ente y con ello «al círculo de las relaciones cotidianas» (88 / p. 79): disimulo, encubrimiento, oscurecimiento, obstrucción, negación: las posibilidades de tal no verdad son múltiples; su rasgo fundamental es lo ψεῦδος, la simulación (86 / p. 77).

El crear del *artista* descansa en el *traer delante* del levantamiento y la producción. Esto es lo que diferencia la producción del útil. El término griego τέχνη puede signifi-

[30] Heráclito 22 B 23. ↑ *HH* I, § 17 d.

car ambas cosas: oficio manual y arte. Sin embargo, Heidegger se remonta a la definición de la *Ética Nicomáquea:* la τέχνη es «un modo de saber» (*GA* 5, 46 / *CB,* p. 43), «nunca significa la actividad de un hacer». No obstante, todo saber se funda «en la ἀλήθεια, es decir, en el desencubrimiento de lo ente» (47 / p. 43).[31] «El ser-creación de la obra significa la fijación de la verdad en la figura» (51 / p. 46). La verdad, en la disputa de mundo y tierra, es «la oposición alterna del claro y el encubrimiento» (49 / p. 44). Dado que el arte pone en marcha este acontecer de la verdad, es uno de los *modos esenciales de la verdad:*

> Una de las maneras esenciales en que la verdad se establece en ese ente abierto gracias a ella, es su ponerse a la obra. Otra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado. Otra forma en la que la verdad sale a la luz es la proximidad de aquello que ya no es absolutamente un ente, sino lo más ente de lo ente. Otro modo de fundarse la verdad es el sacrificio esencial. Finalmente, otra de las maneras de llegar al ser de la verdad es el cuestionar del pensador, que nombra el pensar del ser como tal en su cuestionabilidad, o lo que es lo mismo, como digno de ser cuestionado (49 / p. 45).[32]

Aristóteles dice que el arte es ποίησις, traer delante: «ποίησις significa: traer-delante [*her-vor-bringen*], ante lo desocultado y de lo oculto, pero esto de tal manera que lo oculto y el ocultar no se hagan a un lado, sino que precisamente se preserven» (*KPR,* 15s.). Todo arte es «en su esencia poema» (*GA* 5, 59 / *CB,* p. 52). ¿Tienen entonces que remontarse, pregunta Heidegger, todas las artes a la poesía? La poesía es, en efecto, sólo una de las artes, pero la obra del habla ocupa dentro de todas las artes una posición extraordinaria, pues trae «lo ente a la palabra y la manifestación» (61 / p. 53; ↑ *HH* I, § 30 a): es proyección: «El anunciar que proyecta se convierte de inmediato en la renuncia a toda sorda confusión en la que lo ente se oculta y retira» (*Idem*). La pregunta de Heidegger por el arte se dirige a la cuestión de si éste emana de la necesidad de la historia y si aún es necesario hoy en día. La meditación sobre él sólo puede ser lenta, para mostrar si «debe ser un salto previo, o si debe quedarse […] como una manifestación cultural tan corriente como las demás» (66 / p. 56).

[31] «ἔστω δὴ ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς» (Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* Z 3, 1139 b 15-17) «Las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega son cinco: τέχνη (en la medida en que «saca a lo presente como tal fuera del ocultamiento y lo conduce dentro del desocultamiento de su aspecto» (*GA* 5, 47 / *CB,* p. 43)), ciencia, prudencia, sabiduría, intelecto».

[32] Para «la huella del otro comienzo, en el tránsito desde la metafísica. Para ésta rige: el ente es y el no-ente "es" también y el ser [*Seyn*] es el ente máximo ente» (*GA* 65, 472 / *AFAE,* p. 374). «El sacrificio es ese prodigarse del hombre —libre de toda constricción, porque surge del abismo de la libertad— en la preservación de la verdad del ser para lo ente» (*GA* 9, 310 / *Hit,* p. 256).

§ 16 La poesía como destino

«En 1908 di con Hölderlin por un pequeño volumen de Reclam de sus poemas, que todavía hoy se conserva». Heidegger escribe esto en 1957. Lo que detona su cariño por Hölderlin es la tesis doctoral de Norbert von Hellingrath, *Las traducciones pindáricas de Hölderlin. Prolegómenos para una primera edición,* que apareció en 1910.[33]

Hölderlin «naturalmente no pasó por alto del todo» las especialidades científicas, según Ludwig von Pigenot, pero «las modificaba de manera tan infeliz con juicios torcidos, que resultaba más penoso que grato hablar de él». Hölderlin se convierte en un «tapa-agujeros de un interregno clásico-romántico» y «su enfermedad mental "aparentemente" lo liberaba de la obligación de esforzarse filológicamente más a fondo en su obra tardía».[34]

Cuando Heidegger descubrió entre las novedades de la editorial Diederichs, 1911-1912, la disertación escrita por Hellingrath en 1910,[35] entendió (así lo plasma en una carta de 1975 a Imma von Bodmershof) «todavía poco del difícil texto casi escrito pindáricamente», de un autor que, por lo demás, le era desconocido. Sólo hasta el semestre de invierno de 1913-1914 escuchó en el seminario de Rickert que «Hellingrath estaba relacionado con el círculo de George y que preparaba una nueva edición de Hölderlin» (*H / Bo,* 133).

Las interpretaciones de Heidegger sobre Hölderlin comienzan dos decenios después. Abarcan tres cursos: el del semestre de invierno de 1934-1935, *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»;* el del semestre de invierno de 1941-1942, *El himno de Hölderlin «Rememoración»*; el del semestre de verano de 1942, *El himno de Hölderlin «El Íster»*; asimismo, tres conferencias: en 1936, *Hölderlin y la esencia de la poesía;* en 1939, «*Como cuando en día de fiesta…* »; en 1943, «*Retorno a la patria / A los parientes*»; en 1943 también, una publicación: el ensayo «*Rememoración*»; finalmente, dos

[33] Norbert von Hellingrath (1888-1916), hijo de un oficial del ejército y de una princesa, estudió tanto filosofía como filología alemana y griega. El germanista Friedrich von der Leyen le recomendó escribir su tesis doctoral sobre la traducción de Hölderlin de Sófocles. Sin embargo, cuando Hellingrath descubrió en el legado Hölderlin sus traducciones de Píndaro, cambió de tema. En 1909 encontró en el legado Hölderlin de Stuttgart «hallazgos decisivos, entre ellos el himno "Como cuando en día de fiesta", y los manuscritos de las traducciones de Píndaro, que descifra y evalúa en Múnich en el invierno» (Rilke / Hellingrath 2008, 7). En la *Historisch-kritischen Ausgabe der Werke Hölderlins* [*Edición histórico-crítica de las obras de Hölderlin*], que él fundó, edita los volúmenes I (1913) y V (1916) (Ludwig von Pigenot y Friedrich Seebass publican los otros volúmenes). En 1914 Hellingrath se alista como voluntario de guerra y cae el 14 de diciembre de 1916 frente a Verdún (*H / Bo,* 168; Rilke / Hellingrath 167ss., donde se encuentran sin cesar observaciones sobre Hellingrath y personas de su círculo más íntimo como R. M. Rilke, St. George, H. v. Hoffmannstahl y K. Wolfskehl). Documentos (texto adjunto de Pigenot): *Noberts von Hellingraths Weg zu Hölderlin* [*El camino de Norbert von Hellingrath a Hölderlin*], en: Hellingrath 1944, 185-262.

[34] Prefacio, en: Hellingrath 1944, 11.

[35] «En el semestre de invierno de 1911-1912 encontré entre las novedades de Norbert publicadas por Diederichs los *Prolegómenos para una primera edición de las traducciones pindáricas de Hölderlin* editados en Jena. No pude comprarme este libro, además de que entendía poco del difícil texto que estaba escrito casi pindáricamente» (*H / Bo,* 132s.).

conferencias más: en 1968, *El poema,* y en 1969, *La tierra y el cielo de Hölderlin.* Las interpretaciones de Heidegger se basaron, con pocas excepciones, en la edición de Hellingrath sobre Hölderlin.[36]

a) Nuevos caminos con Hölderlin

Cuando Heidegger cree que su época es capaz de tener una experiencia del ser de los dioses y del ser humano, ello no tiene nada que ver con la propagada germanización de Hölderlin por parte de los nacionalsocialistas. Heidegger busca pensar lo salvífico por venir y en Hölderlin reconoce a aquel que experimentó a profundidad y poetizó la situación histórica de la ausencia de dioses. Gadamer ve en dicha atención que le presta el pensador al poeta «una especie de libertad de la lengua [*eine Art Zungenlösung*]», porque Heidegger «[pudo] ensayar nuevos caminos del pensar, como intérprete de Hölderlin».[37] Los dioses de los griegos huyeron, aunque ellos no son «pasados», sino «sidos». Su ser-sido está cobijado por la palabra y la tristeza sagrada del poeta; el pensador escucha esto y pregunta por la «retención de lo divino» (*GA* 13, 232 / *EP,* p. 196).

En la disposición fundamental de la *tristeza sagrada* el ser humano experimenta su abandono del ser y se abre a la llegada de lo divino, cuyo ya-no y todavía-no experimenta con ella. El olvido del ser de la metafísica se muestra en Hölderlin en la «falta de Dios y de lo divino» (*GA* 7, 185 / *CyA,* p. 135), esto es, en su ausencia. Nietzsche experimentó en el nihilismo el abandono más extremo del ser humano por parte del ser y de lo divino como la muerte de Dios. Por ello, Heidegger acude ahora a ambos, Hölderlin y Nietzsche, pero también va tras las huellas de una experiencia temprana del ser que, de acuerdo con su interpretación, se oculta en los pensadores «originarios», es decir, Anaximandro, Parménides y Heráclito (↑ *HH* I, § 17). Su paso atrás al primer comienzo no está motivado por la edad de la así llamada filosofía presocrática, sino porque el ser advino allí por primera vez a la palabra.

Con el término «*disposición fundamental*», utilizado en la carta a Elisabeth Blochmann, Heidegger toca «el centro más íntimo de la poesía tardía» (*H / Bl,* 83) de Hölderlin. Hay equivalencias con los momentos constitutivos del Dasein en *El ser y el*

[36] «La edición histórico-crítica, en la que Hellingrath mismo se ocupó de los volúmenes I y V, pasó después de la guerra a manos de la editorial Propyläen en Berlín, donde los volúmenes faltantes II, III, IV y VI aparecieron a partir de 1922 bajo el cuidado de Friedrich Seebass y Ludwig v. Pigenot» (tabla cronológica en Hellingrath 1944, 280). Heidegger y Hölderlin: Allemann 1954; Jamme 1984; Bohlen 1993; Ziegler 1991; Pöggeler 1996; *HGSch 6* (2000); Biemel 2000; Riedel 2000b; Lüders 2004; Trawny 2004; Coriando 2007; Solbach 2008.

[37] «Para Heidegger tenía que ser realmente un alivio, [una especie de libertad en la lengua (*eine Art Zungenlösung*)], el poder ensayar nuevos caminos del pensar como intérprete de Hölderlin cuando éste hablaba del cielo y la tierra, de mortales y dioses, de despedida y llegada, del desierto y la patria como de algo pensado y por pensar» (Gadamer *GW* 3, 191) [H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger,* p. 33].

tiempo: disposición fundamental (*El ser y el tiempo:* encontrarse fundamental) es tristeza sagrada; comprender (*El ser y el tiempo:* poder-ser), según su rasgo fundamental, es desinteresado; el lenguaje (*El ser y el tiempo:* habla) aparece ahora con Hölderlin como «el más peligroso de los bienes»*.[38]

La disposición fundamental es «tristeza sagrada», pues lo sagrado, en donde viven los dioses, ha huido. Templado de esta manera, el comprender busca lo sagrado, en tanto inquiere con la mirada lo desinteresado.

El escrito de Hölderlin *Sobre el modo de proceder del espíritu poético* habla de la «*bella sensación sagrada, divina*»,[39] la cual co-funda la unidad entre Dios y el ser humano. Es sagrada porque es desinteresada, y con ello «entregada [...] a su objeto», «ni sólo reposa [...] sobre su propio interno fundamento», «ni sólo está suspendida [...] entre su interno fundamento y su objeto».[40] En la tristeza vibra «el deber-renunciar [*Verzichtenmüssen*] a invocar a los antiguos dioses».

No obstante, el desinterés primeramente debe ser apropiado y puede no alcanzarse de tres maneras: cuando se «aferra a la arbitrariedad», cuando «totalmente absorto en el objeto, se pierde a sí mismo», o cuando sólo «oscila entre su fundamento interno y el objeto» (*GA* 39, 87 / *HHGyR,* p. 86).

b) Expresiones conductoras de Hölderlin

Primero que nada, en la conferencia de 1936, *Hölderlin y la esencia de la poesía* (dedicada a Norbert von Hellingrath, quien había muerto en la guerra 20 años antes), Heidegger anticipa cinco expresiones conductoras de Hölderlin. La segunda llama al lenguaje «el más peligroso de los bienes».[41] En una carta dirigida a su madre, Hölderlin escribe sobre su poetizar que «esta ⟨sería la⟩ *más inocente* de todas las ocupaciones».[42] ¿Cómo compaginan ambas?

El lenguaje, para el ser humano, es un bien que tiene que «dar fe de lo que es». No es un peligro cualquiera, sino «el peligro de los peligros», pues posibilita el propio peligro: la «amenaza al ser por parte del ente» (*GA* 4, 36 / *APH,* p. 41) y, con ello, el olvido del ser. Sin lenguaje no se revela lo ente en aquello que «es». Para ello requiere, según Heidegger siguiendo a Hölderlin,[43] volverse más común, más cotidiano.

* En las siguientes notas a pie, si no hay una traducción disponible de un poema de Hölderlin, como en este caso, se ofrece —cuando es posible— la que proviene de la propia obra de Heidegger con la que se cuenta en español, indicando entre corchetes la página de la *GA* y de la traducción.

[38] Hölderlin *SW* IV, 246 (*GA* 4, 35 / *APH,* p. 40).

[39] Hölderlin *SW* III, 300 [F. Hölderlin, «Sobre el modo de proceder del espíritu poético», en *Ensayos,* Felipe Martínez Marzana (trad.), Hiperión, Madrid, 1976, p. 73].

[40] *Ibid.,* 301 [*Ibid.,* p. 73].

[41] Hölderlin *SW* IV, 246 [*GA* 4, 33 / *APH,* p. 37]. Este fragmento es para Hellingrath «un himno al ser humano, al que los dioses le confiaron el arma más peligrosa» (*Ibid.,* 385).

[42] Hölderlin *SW* III, 377 [*GA* 4, 33 / *APH,* p. 37].

[43] Hölderlin *SW* IV, 238.

Sin embargo, así se vuelve indiferente la verdad y la no-verdad, la esencia y la no-esencia de una palabra. Dicha apariencia de verdad es el «peligro de los peligros», pues éste procede del propio lenguaje.

Visto como un bien, el lenguaje abre mundo, es decir, «la órbita siempre cambiante de decisión y obra, de acto y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y ruido, caída y confusión» (38 / p. 42); en una palabra: *historia.*

Por lo que respecta a la tercera expresión conductora de Hölderlin, Heidegger cita del fragmento del himno *Conciliador, en quien nunca han creído:** «Es mucho lo que el hombre ha experimentado. / De los celestes ha dado nombre a muchos. / Desde que somos una conversación / y escucharnos podemos unos a otros».[44] El lenguaje es *conversación.* Pero la conversación original descansa en la atención a los guiños de los celestiales. Sólo entonces «los dioses llegan a la palabra y aparece un mundo» (40 / p. 44).[45]

Según Heidegger, la aparición de lo divino en Occidente es un privilegio de los griegos. Heidegger también ve esto a la luz de la tradición bíblica, en especial a la luz del cristianismo. Una cita de una fuente secundaria remite a este hecho y, al mismo tiempo, critica una teología fundada metafísicamente: «*La vie chrétienne évangélique —celle qui n'est pas encore théologisée— est plus proche du monde grec que la doctrine de christianisme, doctrine de l'Eglise, systématisée à l'aide de la philosophie grecque elle-même non interprétée*».[46] El mundo de los dioses ya no está presente, aunque tampoco simplemente pasado, pues su ausencia no es «nada», sino que debe resolverse como tal. En 1950, Heidegger escribe en su «Carta a un joven estudiante» (el destinatario es Hartmut Buchner):

> La falta de Dios y de lo divino es ausencia. Ahora bien, la ausencia no se identifica con la nada sino que es precisamente la presencia de la que primero hay que apropiarse, en la ocultada plenitud de lo sido y de lo así esenciante, de lo divino en el mundo griego,

* «Conciliador, en quien nunca han creído» proviene de los primeros dos versos del poema de Hölderlin aquí referido. En la traducción de Hiperión, no obstante, se encuentra bajo el título *Fiesta de la paz. Segundo esbozo.*

[44] Hölderlin *SW* IV, 343 [F. Hölderlin, *Cánticos,* p. 135]. Citado por Hellingrath en el anexo. Curiosamente Heidegger nunca interpreta lo siguiente: «Pero las leyes que rigen entre los que se aman, / las que todo en belleza lo igualan, prevalecen entonces / desde la tierra hasta lo alto del cielo» (*Idem.*) [*Ibid.*, p. 133].

[45] En esto se diferencia la topología del diálogo de Heidegger de la hermenéutica del diálogo de Gadamer, pues Heidegger está desde un inicio conmovido —a la sombra de la expresión nietzscheana de la muerte de Dios— por la pregunta de la posibilidad de una experiencia de lo sagrado y lo divino, mientras que Gadamer piensa sobre todo en el diálogo entre seres humanos y en textos de la tradición: «cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades» (Gadamer *GW* 1, 1) [H.-G. Gadamer, *Verdad y método,* t. I, Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (trad.), Sígueme, Salamanca, 2005, p. 23].

[46] Heidegger a Beaufret en 1960, citado por Francois Fédier en Kearny / O'Leary 1980, 42. «La vida cristiana evangélica —aquella que todavía no está teologizada— es más cercana al mundo griego que a la doctrina del cristianismo, a la doctrina de la Iglesia, sistematizada con ayuda de la filosofía griega, ella misma no interpretada».

> en las profecías judías, en la predicación de Jesús. Este ya-no es de suyo un aún-no del velado advenimiento de su esencia inagotable (*GA* 7, 185 / *CyA*, p. 135).

Se trata de este advenimiento y se ha de encontrar y conservar en el pensar, a través de la palabra adecuada. Hölderlin sufre esa ausencia de la manera más aguda, por lo que resulta necesario «prestar oído a su palabra» (*GA* 65, 422 / *AFAE*, p. 338).

Heidegger pregunta por el ser, porque la interpretación metafísica del ser no logra alcanzar lo divino: ésta se orienta, de manera oculta para ella misma, por la importancia que tiene lo ente y su utilidad. Esto no es en sí mismo una deficiencia y sólo es un error cuando se pretende con ello la validez universal.

Una carta dirigida a Elisabeth Blochmann (21 de diciembre de 1934) permite darse una idea de la intención de Heidegger:

> Comencé por lo más íntimo de la poesía tardía, con una interpretación provisional de "Germania", y específicamente para rechazar cualquier actualidad errónea. Destaqué la disposición fundamental en la que la poetización se encuentra y se mueve: el actual duelo como aflicción dispuesta; esta disposición fundamental delimita el lugar de la verdadera necesidad metafísica en cuyo espacio se debe llegar a experimentar de nuevo, global y originalmente, el ser de los dioses y de los seres humanos en su totalidad (*H / Bl*, 83).

El Himno *Germania* —precisamente en los años posteriores a 1933— se exponía a una actualidad inadecuada, dado que ahora se le otorgan dudosos honores al largamente olvidado Hölderlin. Naturalmente era «una utilización superficial de Hölderlin por parte de los nacionalsocialistas, quienes lo asociaban con suelo, pueblo, patria y que le dieron forma al profeta del Führer, Hölderlin, así como de juez incorruptible».[47]

También en los cursos de Heidegger se encuentran las palabras «suelo», «pueblo» y «patria». Sin embargo, aquí rechaza aquella poética que no está a la altura del «dominio de la esencia de la poesía» y establece una comparación: «Desde hace poco, se busca incluso en los bajos fondos psicoanalíticos de la poesía todo lo que esté impregnado de lo popular y la sangre y el suelo, pero todo ello queda junto con lo antiguo» (*GA* 39, 254 / *HHGyR*, p. 220).[48] Para Heidegger, Hölderlin no es ningún testigo de la política dominante; es más bien «el primero que poetiza a los alemanes» (220 / p. 194). Ello sucede en la época del nihilismo.

[47] Pfizer 1978-79, 20.

[48] Sean psicoanalíticos o racistas, todos ellos no pueden comprender a un poeta como Hölderlin. Ahora bien, Heidegger tiene una agudeza especial al equiparar una ciencia literaria fundada en el carácter nacional, la sangre y el suelo, con una ciencia orientada psicoanalíticamente: pone al mismo nivel a los «arios» y a los autores que son a menudo de procedencia judía.

El último que experimentó tal desterramiento fue Nietzsche. Y la única salida que le encontró desde dentro de la metafísica fue la inversión de la metafísica. Pero esto significa la consumación de la falta de salidas. Con todo, cuando compone su poema *"Retorno a la patria"* Hölderlin se preocupa de que sus "paisanos" encuentren su esencia. Y no busca para nada esta esencia en el egoísmo de su pueblo (*GA* 9, 338 / *Hit,* p. 277).

§ 17 Paso atrás hacia los pensadores originarios

Muy pronto Heidegger descubrió a los llamados presocráticos. De *Recuerdos de Heinrich Ochsner,*[49] de Bernhard Welte, se deduce que tanto él como Heidegger se distanciaron del pensar «representativo» de la teología y que buscaban formas más originarias de lo divino: «Heinrich Ochsner también me contó que, en este contexto, Heidegger ya estuvo atento muy temprano al significado de los presocráticos, cuyo pensar esencial es previo al surgimiento del teorizar representativo del pensar. Y por ello Heidegger también tenía una imagen de Nietzsche en su estudio. Según Heidegger, con él se había abierto el camino de un pensar más original, aunque con formas salvajes y modernas. Pero dado que algo así se había manifestado con Nietzsche, decía Heidegger, también le reconoció a Nietzsche la importancia de una nueva interpretación de los presocráticos».[50]

Se anuncian temas esenciales: lo sagrado y lo divino; el pensar representativo y el pensar más originario; Nietzsche; el significado de los pensadores griegos tempranos, los cuales —aún cuando se les llame «presocráticos»— ya no se contemplan como precursores de Sócrates, Platón o Aristóteles.[51]

La metafísica comienza con Platón. A menudo la relación que Heidegger tuvo con él sólo se ve a la luz de la conferencia pronunciada en 1940, *La doctrina de la verdad según Platón* (*GA* 9/*Hit*), pero esta relación es más complicada. Lo interpreta de manera extremadamente detallada (junto con algunos textos de Aristóteles) en el curso del semestre de invierno de 1924-1925, *Platón: Sofista* (*GA* 19). En el semestre de invierno de 1931-1932 continúa con *De la esencia de la verdad. De la alegoría de la caverna y el* Teeteto *de Platón* (*GA* 34 / *DEV*). Están documentados los ejercicios del semestre de invierno de 1930-1931 sobre el diálogo platónico *Parménides,* y del semestre de verano de 1932 sobre el *Fedro* (ambos en *GA* 83). Por más que la postura de Heidegger hacia Platón esté marcada generalmente por el enfrentamiento con el fundador de la metafísica, no se cierra de ningún modo a la riqueza de su pensamiento.

[49] Welte se refiere probablemente al curso inédito del semestre de invierno de 1915-1916, *La historia de la filosofía antigua y escolástica* (Bremmers 2004, 467; de modo distinto Richardson 1974, 663: *Vorlesung, über Vorsokratiker, Parmenides* [*Curso sobre los presocráticos, Parménides*]).

[50] Welte 1981, 216.

[51] Heidegger siempre cita la filosofía griega temprana según Diels / Kranz; sin embargo, también hace constar: «Pero lo cierto es que considerar a Parménides como presocrático es más insensato que caracterizar a Kant de prehegeliano» (*GA* 8, 188 / *¿QSP?,* p. 155).

La apropiación de Heidegger de la poesía y la filosofía griega temprana está marcada por la repetición del primer comienzo y el instante del otro comienzo. El primer comienzo está determinado por tres pensadores: «El primer pensador inicial se llama Anaximandro [...] / Los otros dos pensadores —los únicos, además de Anaximandro— son Parménides y Heráclito» (*GA* 54, 2 / *Parm,* p. 6).

Heidegger interpretó a Anaximandro en sus cursos del semestre de verano de 1926, *El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides* (*GA* 35), y del semestre de verano de 1941, *Conceptos fundamentales* (*GA* 51 / *CF*). El más amplio es el «manuscrito de una conferencia que no dictó, escrita presumiblemente en el verano-otoño de 1942» (ed.), *La sentencia de Anaximandro* (*GA* 78). El último corresponde al ensayo del mismo nombre de 1946 (*GA* 5 / *CB*).

En el curso *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua,* del semestre de verano de 1926, Heidegger expone su primera interpretación (documentada) sobre Parménides.[52] Aunque parece modesta en comparación con interpretaciones posteriores, contiene una idea fundamental: que la interpretación del ser «se caracteriza por efectuarse con ayuda del tiempo y de sus caracteres [...] El ser es permanente presencia» (*GA* 22, 67 / *CFFA,* p. 89). El curso del semestre de verano de 1932, *El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides* (*GA* 35) se refiere en el título a Parménides, así como también el curso del semestre de invierno de 1942-1943, *Parménides* (*GA* 54 / *Parm*). En el semestre de verano de 1935, *Introducción a la metafísica,* se interpreta a Parménides en relación con la primera oda coral de la *Antígona* de Sófocles (*GA* 40, §§ 43, 50, 51 y 53 / *IM,* pp. 104-109, 126-130, 130-134 y 151-159). Parménides también está en el centro del curso del semestre de verano de 1952, *¿Qué significa pensar?* (*GA* 8:2 / *¿QSP?,* Segunda parte); de ahí se derivó (revisado y corregido por Heidegger) el texto *Moira (Parménides, fragmento VIII, 34-41)* (*GA* 7 / *CyA*). A finales de los sesenta y principios de los setenta, Heidegger escribe 14 notas sobre *La localidad en el eco de Parménides* (*OEP*).

La *GA* contiene dos cursos sobre Heráclito: el del semestre de verano de 1943, *El inicio del pensar occidental* (*GA* 55:1 / *Her: 1943-44,* 1), y el del semestre de verano de 1944, *La doctrina de Heráclito del lógos* (*GA* 55:2 / *Her: 1943-44,* 2). Junto a ellos están las conferencias *Logos (Heráclito, fragmento 50)* (1951 = *GA* 7 / *CyA*) y *Aletheia (Heráclito, fragmento 16)* (1954 = *GA* 7). En el semestre de invierno de 1966-1967 se llevó a cabo el seminario *Heráclito* (*GA* 15 / *Her: 1966-67*), junto con Eugen Fink; además, existen algunas notas complementarias, *H-1966*. El curso de verano de 1935, *Introducción a la metafísica* (*GA* 40 / *IM*), contiene una interpretación del λόγος heraclíteo.

[52] El interés de Heidegger por Parménides también se ve favorecido por el libro revolucionario de K. Reinhardt sobre Parménides (Reinhardt 2012 [1916]). Reinhardt mostró, en primer lugar, que la segunda parte del poema de Parménides no es un apéndice del primero, sino una parte sustantiva del todo: «K. Reinhardt, *cf. Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), es quien ha comprendido y resuelto por primera vez el problema muy debatido de la relación entre las dos partes del poema de Parménides, aunque sin señalar expresamente el fundamento ontológico de la relación entre ἀλήθεια y δόξα y la necesidad de la misma» (*GA* 2, 295$_{20}$ / *SyT,* p. 243$_{1}$ s.). Acerca de «la valoración y crítica (heideggerianas) de la investigación de Reinhardt en torno al poema de Parménides»: *GA* 62, § 25 c. ↑ *HH* III, C.

a) La no-relación con el primer comienzo

De acuerdo con la doxografía aristotélica, la mayoría de los filósofos tempranos preguntan por la ἀρχή y la nombran de una u otra manera. Sin embargo, la interpretación aristotélica sólo se puede aplicar de manera limitada a sus predecesores.

Heidegger señala cuatro *objeciones;* se refieren de manera directa a la interpretación de Anaximandro, aunque fundamentalmente también pueden referirse a los demás pensadores originarios: *1.* Esta época primigenia ya no es accesible después de dos mil quinientos años, puesto que el estado del mundo ha cambiado radicalmente desde entonces. *2.* Aquellos son obsoletos, dado que la filosofía ha llegado, entretanto, mucho más lejos. *3.* Son toscos y escasos, y ya desde los diálogos platónicos se distinguen por ser burdos; por sus verdades primitivas, ni siquiera se les puede tomar en serio. *4.* Finalmente: son irreales, y ocuparse de ellos es una expresión de pura erudición; su «mundo aparente y sombrío» no tiene «ningún poder de dominio sobre nosotros» (*GA* 35, 34).

Todas estas objeciones son puestas en duda por Heidegger, dado que remiten a un *autoengaño:* «se origina en un *prejuicio* sobre el ser humano y su relación con la historia fuertemente asentado» (36). Entonces los autores de dichas objeciones se quedan en el ámbito de la *historiografía* y no piensan históricamente (↑ *HH* I, § 12 d).

A pesar de todo, tales reparos no pueden simplemente ignorarse, pues advierten un hecho innegable: «permanecemos aislados del "comienzo"» (38). La contracrítica heideggeriana sería la siguiente: *1.* La no-relación con el comienzo también puede significar que el comienzo nos es cercano. No lo reconocemos porque amenaza el prejuicio de que la metafísica ha madurado en dos mil quinientos años, de modo que «no *queremos* experimentar ni comprender» dicha cercanía (41). *2.* En este caso, el comienzo no es el obsoleto, sino que nosotros estamos tan envejecidos que, invocando el presente, ni siquiera lo podemos comprender. *3.* Lo «primitivo» también puede ser lo simple, propio de todo lo grande. *4.* Lo que aparentemente ya no nos concierne, probablemente nos asedia «en la mayor medida y desde la cercanía más cercana» (42); es válido «al menos enfrentar *esta posibilidad de la peligrosa cercanía cercana del comienzo oculto*» (40).

El comienzo se acerca a la pregunta por la verdad del ser, es decir, en el preguntar «por lo que determina a lo ente en tanto que ente» (50). Al intérprete le brota de ahí la tarea de «hacer hablar al silencio del pensar temprano» (*GA* 7, 277 / *CyA,* p. 176).

b) Ἀρχή y ἄπειρον (Anaximandro)

El primer fragmento de Anaximandro, su «sentencia», dice:

> Ἀ. … ἀρχὴν … εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών / διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.[53]

[53] Anaximandro 12 B 1.

> Pues de donde y desde donde la proveniencia es para lo en cada caso presente, también la desaparición en esto (en tanto que en lo Mismo) proviene en correspondencia al estado de necesidad que obliga; esto es: da a todo lo presente lo mismo (a partir de sí) acuerdo y también evaluación (reconocimiento), deja que uno sea para el otro, (todo esto) remontando la discordia en correspondencia a la asignación del dar tiempo mediante el tiempo (*GA* 51, 101 / *CF,* p. 147).

Si se compara el ἀρχὴ de Anaximandro con la definición aristotélica, que será determinante en lo sucesivo, su rasgo fundamental, el ὅθεν,[54] el «de dónde», se muestra que Aristóteles exceptuando esta característica en común, deriva los ejemplos de procesos *ónticos:* ἀρχή como comienzo de una línea, como lo más sencillo con lo que ha de comenzar la enseñanza, etc. El ἀρχή es αἴτιον, causa, lo que tiene como consecuencia que en la metafísica moderna le corresponda un rango especial a la *causa efficiens*.

El ἐξ ὧν de Anaximandro, la ἀρχή τῶν ὄντων, se refiere al *ser,* por lo que ha de ser pensado ontohistóricamente. *1.* La ἀρχή determina el surgimiento de lo ente, es «la salida que dispone» (*GA* 51, 108 / *CF,* p. 155). *2.* Ella «rige a través del tránsito» (*Idem*) como lo entre de *surgimiento* y *desaparición* [*Entgängnis*]. *3.* Abre «algo así como una región» (109 / p. 155), esto es, la dimensión de este acontecimiento. «La comprensión completa del ἀρχή contiene, pues, la triple unidad de *salida, acción de imperar y regir a través y región*» (109 / p. 156). Ἄ-πειρον significa, literalmente, «ilimitado, infinito».[55] Por ello, Heidegger interpreta el «α-», teniendo en cuenta los distintos significados del α privativo, como un «in-». Con base en ello, piensa «en el *presente* como tal, la determinación del "α": de lo *ausente*» (*GA* 78, 229).

Surgimiento y desaparición proceden de *lo mismo* y retornan a él (ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα). Esto sucede κατὰ τὸ χρεών, «según deber» [*Schuldigkeit*], como traducen Diels / Kranz.[56] Sin embargo, culpa [*Schuld*] no es un concepto jurídico o moral, tal como supone ésta y otras traducciones.

Heidegger dice «correspondiendo a la indigencia necesaria [*nötigenden Not*]» y la interpreta τὸ χρεών, como un obligar sin obligación, con el «rasgo fundamental del no-cesar» (134): «τὸ χρεών es, en tanto esta exigencia "permisiva" incesante, "el uso"» *(Idem).* En su última interpretación de Anaximandro, Heidegger reproduce κατὰ τὸ χρεών como «a lo largo del uso» (*GA* 5, 372 / *CB,* p. 276) y dice que significa «entregar o dar algo en mano a su propia esencia y mantenerlo, como eso así presente, en la mano mantenedora» (367 / p. 273).

[54] «πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται». Aristóteles, *Metafísica,* Δ 2, 1013 a 17-19. «a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce».

[55] Gemoll 1965, *s. v.* ἄ-πειρος 2.

[56] *DK* I, 89.

Διδόναι lo traduce como «se da [*es gibt*] cada presencia misma». No obstante, ¿no deben «tener» [*haben*] las presencias algo para poder «darlo» [*geben*]? *Dan, sin tener,* al «permitir pertenecer», al someterse al uso.

De este modo se dan recíprocamente δίκη καὶ τίσις. Éstos tampoco son conceptos jurídicos.[57] Heidegger percibe en δίκη el verbo δείκνυμι, «mostrar», y traduce δίκη por «el *ensamble,* que ensambla ensamblando y es ensamblaje» (*GA* 78, 161s.; ↑ *HH* I, § 22 c), con lo cual se ensamblan las presencias al presente reinante en el ser y *dejan ser* recíprocamente su esencia.

En correspondencia, τίσις significa «permitir acercarse aquello que le pertenece a otro» (165). Para la traducción echa mano de la palabra antigua «*ruochen*» [cuidar],[58] que todavía se conserva únicamente con el significado negativo de «ruindad» [*Ruchlosigkeit*] y reproduce τίσις por «*Ruoch*» [cuidado]: «Dejar pertenecer, porque ella es ensamble [el uso], por eso también cuidado [*Ruoch*] mutuo» (166).[59] El dejar equivale a presencia del ser. Pero, ¿qué significa ἀδικία? En concordancia con δίκη, «ensamble», Heidegger expresa la ἀδικία como «des-ajuste»: según esto, el uso concede tanto ensamble como des-ajuste.

La presencia se refiere al *tiempo*. Con él se refiere al «espacio abierto, *al que, en el que, desde el que* se presenta lo presente» (170): futuro, presente y pasado pensados ontohistóricamente. La presencia no se concibe aquí como el ser supratemporal, sino como tránsito. Este carácter transitorio del tiempo lo nombra Heidegger *morada:* «la presencia mora» (171). La unidad de γένεσις y φθορά está ensamblada en la morada. Dado que su esencia descansa en el morar del mutuo «des», el uso es, «como el ajuste, el "des", y es, así, el des-ajuste» (172) (el «des» [*un*] ha de entenderse como en «no-verdad» [*Un-wahrheit*]).*

Lo «más externo de la presencia» y lo «más interno de toda presencia de lo presente» (148) para el ser humano es la *muerte*. Por ello, el ser humano es para los griegos ὁ θνητός, «el mortal». Él es «un ente cuyo ser se esencia [*west*] de tal modo que la muerte se le pre-senta [*an-west*] como sobreviniendo» (147). Con la mirada puesta en Parménides, dice Heidegger: «*cada nacimiento alumbra la muerte*» (*GA* 35, 189). Esto da luz al problema de la muerte examinado en *El ser y el tiempo:* mediante el *precursar* la muerte (↑ *HH* I, § 11 a) que le corresponde el Dasein, en el *demorarse,* a su temporalidad e historicidad. De este modo consuma su correspondiente entre —entre surgir y desaparecer, entre nacimiento y muerte—.

[57] «Castigo y penitencia» [*Strafe und Buße*] (*DK* I, 89).

[58] «Alto alemán medio: *die rauche,* el cuidado [*Sorgfalt*], la cura [*Sorge*]; además, "dignarse [*geruhen*]"» (*GA* 78, 166_{109}). «Alto alemán antiguo *ruohha* como "procurar [*Fürsorge*], esfuerzo [*Bemühung*]"» (Pfeifer 1997, 1142, *s. v.* «ruin [*ruchlos*]»).

[59] (*GA* 5, 372 / *CB,* p. 276): «Atención [*Ruch*]».

* El prefijo alemán *un-*, del cual se sirve en diversos casos Heidegger, puede expresarse en español generalmente con los prefijos *in-*, *a-* y *des-*, si bien el sentido en que Heidegger lo utiliza obliga a expresarlo en español también como negación del sustantivo que acompaña, como sucede en no-verdad [N. del T.].

Aunque al des-ajuste [*Un-fug*] le pertenece también el «*no ensamblaje*» [*Unfug*] («no» [*un*] como en «no verdad» [*Unwahrheit*]), en lugar de morar, sucede «el esparcimiento en la sublevación del obstinarse, frente al nacer y perecer» (*GA* 78, 177), es decir, la insistencia* de uno de los límites sustraídos al tiempo: el πέρας es «la región del exisitr sublevante en el obstinarse» (238). Si a la presencia le pertenece el tránsito de γένεσις y φθορά, es decir, el morar, el *no ensamblaje* se presenta como «lo sólo-presente, en el sentido de lo a la mano, [que] ya le ha puesto un límite a la irrupción de la presencia, a la proveniencia, abandonando así la irrupción de la presencia» (*GA* 51, 113 / *CF,* p. 161). Este abandono encuentra su derrota en el concepto de tiempo de la *Metafísica,* de modo que «ser» significa para ella: «permanencia en la presencia» (*GA* 3, 240 / *KyPM,* p. 206).

El *des-ajuste* sigue κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, «por consiguiente, de la adjudicación de lo temporal por el tiempo».[60] Esto contradice el concepto vulgar del tiempo (↑ *HH* I, § 12 b), el cual está «determinado por el reloj» (*GA* 78, 184). No obstante, el *tiempo del ser* es más importante que el tiempo medible en lo ente, es decir, la *morada* transitable, el «"tiempo" del corresponder y del morar» (202). En su riqueza, es más original que cualquier concepto de tiempo de la metafísica.

c) Ser y pensar (Parménides)

El tercer fragmento dice: «… τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι». «Pues lo mismo es ser y pensar».[61] La traducción es correcta, pero deja pendiente lo que realmente significan νοεῖν, «pensar» («percibir»), εἶναι, αὐτὸ … τε καί, «lo mismo así como también». De modo parecido a la traducción de Diels / Kranz, Heidegger traduce en una ocasión: «…pues lo mismo es percibir tanto como el ser» (*GA* 35, 115). Dos decenios después, en una traducción totalmente distinta, no sólo se aclara «el permitir surgir ⟨de un⟩ camino»* (*GA* 8, 174 / *¿QSP?,* p. 220), sino también la búsqueda siempre renovada de Heidegger por la palabra adecuada: «En efecto, el mismo tomar en consideración es también presencia de lo que se hace presente» (245 / p. 199). Τὸ γὰρ αὐτό: «en efecto lo mismo»; νοεῖν: «tomar en consideración»; εἶναι: «lo que se hace presen-

* En alemán dice *Instistenz,* no *Insistenz*. Sin embargo, en los diccionarios enciclopédicos no se halla nada a propósito de un término tal como *Instistenz,* ni siquiera en el diccionario etimológico de los hermanos Grimm. Si esta palabra se emplea expresamente en un sentido particular, el autor de *Los Horizontes de Heidegger* no hace ninguna indicación al respecto. Así, presumiblemente podría tratarse de una errata y el concepto empleado es, en realidad, *Insistenz,* es decir, tal como traduzco aquí, *insistencia* [N. del T.].

[60] En su última interpretación de Anaximandro reduce Heidegger, con base en Dirlmeier 1968, el fragmento 1 a: «…κατὰ τὸ χρεών / διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας» (*GA* 5, 371 / *CB,* p. 276), pero también dice: «estoy de acuerdo con la acotación del texto, pero no con su fundamentación» (376 / p. 279).

[61] Parménides 28 B 3. *DK* I, 231.

* A causa del contexto en que el autor añade la cita, ofrezco mi traducción, aunque indico en qué página de la versión en español se puede encontrar la referencia [N. del T.].

te»: la mismidad de εἶναι y νοεῖν descansa en que éste recibe su esencia de aquél. El que el νοεῖν acontezca por voluntad del εἶναι (y no de modo contrario, como podría sugerir una interpretación en el espíritu del idealismo), lo dice el siguiente verso del octavo fragmento: «ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα».[62] «pero lo mismo es el percibir y aquello, por lo que la percepción» (*GA* 35, 138). Nuevamente el fragmento 8: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἔστιν, / εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ⟨ἢ⟩ ἐστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.[63] Heidegger: «Pues no sin el ser, en el que se expresa (esto), vas a investigar la percepción; pues ni fue, ni es, ni será otro fuera y junto al ser» (138). Heidegger no interpreta más ampliamente el ἐόν en su curso de 1932; esto sólo sucede en el curso de 1952: el ἐόν es la *duplicidad* [*Zwiefalt*] *qua* «ser del ente» (*GA* 8, 258): Τὸ αὐτό, lo mismo, se esencia como «el despliegue del pliegue [*Zwiefalt*], en el sentido del desocultamiento» (*GA* 7, 254 / *CyA,* p. 185), es decir, del ἀληθεύειν.

Este despliegue se lleva a cabo en la *palabra*. No se refiere a todo tipo de lenguaje, toda vez que éste se puso en camino de una costumbre convencional: la consecuencia es que el ojo mira hacia allá, después acullá; que el oído sólo registra débiles resonancias y que las habladurías dominan con su labia.[64] De este modo, la disputa por el ser no se desata y tampoco se resuelve; esto sólo sucede en la escucha al λόγος.[65]

Con referencia a χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι · ἔστι γὰρ εἶναι,[66] Heidegger advierte la íntima relación de λέγειν y νοεῖν. El λέγειν deja estar lo presente en su presencia: «la experiencia griega de la esencia del decir» (*GA* 8, 259). Aunque sólo como lo dicho, πεφατισμένον, se lleva a cabo el νοεῖν: «El decir está en casa en la duplicidad de ser y ente» (261s.). Los seres humanos no pueden entender comúnmente la mismidad de εἶναι y νοεῖν; no se percatan de que se encuentran atrapados en la δόξα. Por ello tampoco tienen la capacidad de comprender al κόσμος, al mundo, no lo conciben en su unidad y lo consideran como una *dualidad* contradictoria. Su decir no es un λέγειν, sino un ὀνομάζειν, un puro nombrar:[67] «δύο γνῶμαι —cada dos y más opiniones, opiniones éstas sin el ταὐτό— la Ἀ-Λήθεια. Sólo divisan lo ente, éste, lo uno contra lo otro y por ello también nuevamente otro» (*GA* 71, 33).[68] La ἀλήθεια, el *estado de no oculto,* se experimenta en el primer comienzo de la filosofía occidental. Sin embargo, los griegos no reparan en que en ella también reina el estado de oculto, «que en la ἀλήθεια el λανθάνειν, el ocultar, es lo "positivo"» (15). En el surgimiento de la desocultación se muestra tal «sobreabundancia» (*Idem*), que queda ausente la pregunta por la coper-

[62] *Ibid.,* B 8_{34}.

[63] *Ibid.,* B $8_{35\text{-}37}$.

[64] «μηδέ σ´ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω / νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν / καὶ γλῶσσαν» (Parménides 28 B $7_{3\text{-}5}$).

[65] «κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδειριν ἔλεγχον» (Parménides 28 B 7_5).

[66] Parménides 28 B 6_1. «Es necesario tanto el poner que conjunta como la percepción de éste: el ente (es) ser» (*GA* 40, 177 / *IM,* p. 154).

[67] *Cf.* Parménides 28 B 8_{38} y B 8_{53}.

[68] *Cf.* Parménides 28 B $8_{53\text{-}56}$.

tenencia del estado de no oculto y el ocultamiento. Por tanto, es sólo en «el sino del pliegue donde la presencia llega a parecer y lo presente llega al aparecer» (*GA* 7, 256s. / *CyA,* p. 186).[69]

d) Φύσις y λόγος (Heráclito)

Heráclito, fragmento 123: «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ».[70] «El surgir da su favor al ocultarse» (*GA* 55, 110 / *Her: 1943-44,* p. 132). Diels / Kranz traducen φύσις por «naturaleza» y «esencia»: «La naturaleza (la esencia) ama el ocultarse».[71] La traducción por «naturaleza» no es correcta, en la medida en que implica la contraposición entre naturaleza y gracia, naturaleza e historia, o entiende la naturaleza en el sentido de las ciencias de la naturaleza modernas. Aunque, de hecho, la palabra «esencia» corresponde al uso lingüístico cotidiano de φύσις, no debiera olvidarse el título (posterior) de Περὶ Φύσεως.

Heidegger traduce φύσις por «puro surgir» (103 / p. 125). Con ello no se refiere a lo ente (por ejemplo, el amanecer), sino que entiende el surgir como el emanar del ser. De este modo todo ente ha de ser capaz de aparecer en su especificidad: el ser de la montaña y del mar, del árbol y del pájaro «es determinado por la φύσις y como φύσις y, sólo así, puede experimentarse» (102 / p. 125).

Esto también es válido para el ser humano. Sin embargo, éste olvida su relación con el ser y cae en lo ente. Para superar este olvido del ser, al ser humano se le impone, en tanto *Da-sein,* reflexionar explícitamente su relación con el ser y conservarlo en la palabra (↑ *HH* I, § 30 a). El rasgo fundamental del ser, como en Parménides, es la ἀ-λήθεια, el estado de no-oculto.

En la ἀ-λήθεια se aclara lo ente. Aquello que los seres humanos tempranamente olvidaron, y que por ello les permanece incomprendido, es la relación esencial entre ἀ-λήθεια y λήθη, entre el estado de no oculto y *ocultamiento* (el α privativo de la ἀ-λήθεια).

Λήθη se traduce por «olvidar, olvido». El verbo λανθάνομαι significa: «permanezco oculto para mí, respecto de algo que normalmente está no-oculto para mí» (*GA* 7, 272 / *CyA,* p. 196). Esto significa: lo presente se sustrae en el ocultamiento, pero *esta sustracción del ocultamiento permanece ella misma oculta*. Dicho acontecimiento del estado de no oculto *y* ocultamiento, en el que éste permanece desconocido, pone el fundamento para el *otro comienzo* de la filosofía. Para el Dasein, esto no es «una forma de conducta cualquiera del hombre, entre muchas otras», sino el «rasgo fundamental de toda conducta en relación con lo presente y lo ausente, si no incluso el rasgo fundamental de la presencia y la ausencia mismos» (272s. / p. 197).

[69] Sobre esta decisión ontohistórica previa [*Vorentscheidung*] que se solidifica en la metafísica, *cf.* sobre todo *GA* 54 / *Parm,* § 4 a: «La rica esencia del ocultamiento. Modos de ocultación: ἀπάτη, (μέθοδος), κεύθω, κρύπτω, καλύπτω». Referencias a: Homero *Ilíada* XX, v. 118, XXIII, v. 224; Homero *Odisea* VI, v. 303, III, v. 16.

[70] Heráclito 22 B 123.

[71] *DK* I, 178.

Para «ocultarse», Heráclito dice κρύπτεσθαι; Heidegger: «El κρύπτεσθαι, como ocultarse-albergarse, no es un mero encerrarse sino un albergar en el que permanece preservada la posibilidad esencial del emerger a la que pertenece el emerger como tal. El ocultarse garantiza al desocultarse su esencia» (278 / p. 201). Estado de no-oculto y ocultamiento se copertenecen en el ser. Heráclito nombra dicha «relación esencial y recíproca» (*GA* 55, 132 / *Her: 1943-44,* p. 154) la φιλεῖν (Diels / Kranz: «amar» [*lieben*]); Heidegger habla de «simpatía» [*Gunst*]: ella abarca la contradirección de φύσις y κρύπτεσθαι y le «concede» su unidad al ser.

La unidad se basa en la φιλία. El ser, que es en sí contra-puesto [*gegenstrebig*], gobierna todo lo ente, τὰ πάντα. Esta tensión —Heráclito la compara con la del arco y la lira—[72] se ensambla a través del Λόγος en una unidad. Sólo en tanto los seres humanos escuchan a este Λόγος, experimentan aquella unidad que gobierna todo lo ente. Para lo oyente, es decir, el ahí del ser perteneciente al Λόγος, si coincide su λόγος con aquél, su λέγειν es un ὁμολογεῖν: «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι».[73] Heidegger: «Si no me habéis escuchado a mí sino al λόγος, entonces es sabio decir conforme a ello: *uno* es todo» (*GA* 40, 137 / *IM,* p. 120). El sentido primario de λέγειν, en latín *legere,* no es «hablar» sino *cosechar:* «con(juntar) [*(zusammen)lesen*], seleccionar [*(aus)lesen*], recolectar [*sammeln*]»:[74] «recoger espigas [*Ähren lesen*], juntar leña [*Holz lesen*], cosecha de uvas [*Weinlese*], se-lección [*Auslese*]; "leer un libro [*ein Buch lesen*]" es sólo una variante de cosechar [*Lesen*] en sentido propio»* (132 / p. 117). Heidegger traduce λόγος por «*colección*». Pero los seres humanos no comprenden por lo general lo que el Λόγος reune. Ellos son ἀξύνετοι,[75] no comprenden, y no pueden concebir «aquello *que constantemente está junto,* el conjunto» (137 / p. 121) como unidad.

A dicha incapacidad, Heráclito le contrapone el ἀκούειν, *escuchar:* no deben escucharme a «mí», es decir, a esta persona en particular, sino al Λόγος, y a su colección y ensamblaje (ἁρμονίη).[76] Escuchar al Λόγος significa: comprometerse con la imperante contra-posición de la Φύσις. «καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἀπαΐοντας».[77] «Y así el saber propiamente dicho consiste en decir y hacer lo des-oculto en un escuchar pertinente, a lo largo y de acuerdo con lo que se muestra surgiendo a partir de sí mismo» (*GA* 55, 248 / *Her: 1943-44,* p. 274).

[72] «παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης» (Heráclito 22 B 51) «lo que tensiona hacia atrás [...] esencia el ensamble como ella (la esencia) se muestra en la mirada del arco y la lira» (*GA* 55, 147 / *Her: 1943-44,* p. 169). Heidegger prefiere la lectura παλίντονος, «lo que tensiona hacia atrás», a παλίντροπος, «volcándose en su contrario».

[73] Heráclito 22 B 50. Heidegger diferencia (aunque no es consecuente) entre lambda mayúscula y minúscula, entre el Λόγος del ser y el λόγος del ser humano.

[74] Gemoll 1965, 467.

* A causa del contexto en que el autor añade la cita, ofrezco mi traducción, aunque indico en qué página de la versión en español se puede encontrar la referencia [N. del T.].

[75] Heráclito 22 B 1, B 34.

[76] Heráclito 22 B 8, B 51, B 54. ↑ *HH* I, § 22 d.

[77] Heráclito 22 B 112.

E. Ser y nada

§ 18 La nada

«El verdadero hablar de la nada siempre será excepcional» (*GA* 40, 29 / *IM,* p. 33). La nada se les escapa por completo a las ciencias, pero también Hegel y Nietzsche yerran, a juicio de Heidegger, sobre la «nada»: Hegel, a pesar de su aparente cercanía; Nietzsche, porque comprende la nada de modo «nihilista».[1]

La discrepancia de Heidegger con Hegel y Nietzsche es polifacética. Sólo se indican aquí los siguientes trabajos: *Hegel. 1. La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad* (1938/39, 1941) (*GA* 68:1 / *Hegel* [*Heg*], 1); Nietzsche: *El nihilismo europeo,* primer trimestre de 1940 (*GA* 48); *Metaphysik und Nihilismus. 1. Der Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus* [= *Metafísica y nihilismo. 1. La superación de la metafísica. 2. La esencia del nihilismo*] fechados en 1938-1939 y 1946-1948 (*GA* 67).

a) La nada y las ciencias

En *El ser y el tiempo* Heidegger pregunta si acaso el origen ontológico de la «nihilidad» había sido un problema. Para ello habría que aclarar, en todo caso, el sentido del ser. Es por ello que la nada tiene su lugar en la *ontología* y no en la lógica —ni en la formal ni en la lógica especulativa de Hegel—.

Las ciencias se relacionan con lo ente. Esto no sólo es válido para las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, sino también, pese a todas las diferencias, para las ciencias del espíritu.[2] Todas ellas son una «irrupción [...] en la totalidad de lo ente» y se refieren a «lo ente mismo, *y nada más*» (*GA* 9, 105 / *Hit,* p. 95).

La pregunta de Heidegger sería: «¿qué pasa con esa nada?», y ésta se vuelve muy pronto objeto de la crítica. Rudolf Carnap describe a las oraciones de este tipo como «pseudoproposiciones» que se basan en «deficiencias lógicas del lenguaje».[3]

[1] Sobre la recepción de Hegel y Nietzsche por parte de Heidegger y su explicitación de la nada: Wirtz 2006, 254ss.; 371ss.; 394ss.

[2] Las ciencias del espíritu, al igual que sus compañeras, las ciencias de la naturaleza, están paradas sobre el suelo de la metafísica. Historiografía y filología en la época de la técnica: Seublod 1986, 233ss.

[3] Carnap 1931, 229 [R. Carnap, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje»,

Heidegger aclara más tarde su postura: no preguntó «de modo indeterminado por la nada», sino más bien «qué ocurre con eso que es completamente otro con respecto a todo ente, con eso que no es un ente» (418 / p. 339). Pero dado que este «completamente otro» no es comprensible para las ciencias, debido a su orientación en lo ente, la ciencia «rechaza la nada y prescinde de ella como de algo nulo» (106 / p. 95).

b) Las ciencias y el pensar

La relación de Heidegger con las ciencias y la técnica la mayoría de las veces se rechaza por ser inadecuada.[4] La siguiente oración, pronunciada en el semestre de invierno de 1951-1952, es una demostración contundente para los críticos: «La ciencia no piensa» (*GA* 8, 9 / *¿QSP?,* p. 19). Heidegger mismo lo sabe: «Esta afirmación resulta escandalosa». Por ello, la complementa con dos comentarios (los cuales, no obstante, se publicaron más tarde).

El primero se refiere a los *científicos:* Heidegger se refiere a «"la ciencia", mas no: a los investigadores individuales, que probablemente "piensan", pero entonces no como ocupados científicamente en el método de su investigación».

El segundo comentario se refiere a la *esencia de la ciencia*. La oración «no es ningún juicio valorativo, ninguna comprobación de un hecho, sino una determinación esencial (el "no" no es ninguna omisión sino "rechazo"): esto significa: la ciencia como tal no tiene por tema —su tema— el modo de ser de su campo; en realidad, tampoco lo puede tener» (*GA* 8, 9_a). Por lo tanto, ninguna ciencia puede determinar, dentro de sus límites, la esencia de su propio campo de investigación: «Lo que en las ciencias es siempre lo irrodeable —la Naturaleza, el hombre, la historia, el lenguaje—, *en cuanto tal,* esto que es irrodeable es inaccesible a las ciencias y por medio de las ciencias» (*GA* 7, 60 / *CyA,* p. 47).[5] Con los medios de sus teorías y métodos específicos, las

---

en A. J. Ayer, *El positivismo lógico,* L. Aldama, *et al.* (trad.), FCE, México, 1981, p. 75]. Rudolf Carnap (1891-1970) obtuvo su habilitación en Viena y fue profesor en Praga de 1931 a 1935; emigró a los Estados Unidos en 1936 y finalmente se convirtió en profesor de la Universidad de California, en Los Ángeles. Junto con Moritz Schlick, Otto Neurath y Viktor Kraft, fue uno de los miembros más importantes del Círculo de Viena, una asociación de filósofos neopositivistas (Ludwig Wittgenstein no pertenecía a ésta). Sobre el ensayo de Carnap, *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje,* Heidegger señala: «aquí se lleva a cabo el más extremo aplanamiento y desarraigamiento de la tradicional teoría del juicio bajo la apariencia de la cientificidad matemática» (*GA* 40, 228). En su artículo *Algunas indicaciones sobre aspectos importantes para el debate teológico sobre «El problema del pensar y un hablar no objetivadores en la teología actual»* (1964) (*GA* 9, 68ss. / *Hit,* pp. 66ss.), Heidegger contrapone la «concepción técnico-científica del lenguaje y [la] experiencia hermenéutico-especulativa del lenguaje», y dice que aquellos son «esfuerzos [a los que tiende] la "filosofía" actual desde sus posiciones más opuestas (Carnap – Heidegger)» (*GA* 9, 70 / *Hit,* p. 68).

[4] Su intenso intercambio de ideas con matemáticos y físicos, por ejemplo con Oskar Becker, un destacado matemático entre los fenomenólogos, o con los físicos Werner Heisenberg y Carl-Friedrich von Weizsäcker, evidentemente carece de importancia para estos críticos. Becker, Heisenberg, Weizsäcker: ↑ *HH* III, C.

[5] Curso del semestre de invierno de 1928-1929, *Introducción a la filosofía:* «masa, fuerza, velocidad, movimiento, posición, tiempo; en lo tocante al campo de la correspondiente ciencia, esos conceptos suministran

ciencias no están en condiciones de «representarse a sí mismas como ciencias» (*Idem*). Sus «proposiciones acerca del ente […] con los conceptos y demostraciones de las ciencias correspondientes no sólo no es posible probarlas sino ni siquiera pensarlas adecuadamente» (*GA* 6.1, 468 / *Nietz,* p. 417). Entonces se mueven dentro de una determinada interpretación del sentido del ser, por lo cual les permanece clausurado lo que es digno de pensar de toda otra experiencia del ser. Al pensar, en cambio, se le impone el ser como lo todavía no pensado: «Dejarse decir lo que es digno de pensar se llama: pensar» (*GA* 12, 224 / *DCH,* p. 213). Sólo cuando se utiliza «pensar» con este significado, se puede decir legítimamente que las ciencias no piensan.

§ 19 Ontología e historia del ser

Heidegger señala 1910 como el año en que comenzó su lectura sobre Hegel. En el semestre de invierno de 1925-1926 dirige el seminario *Ejercicios fenomenológicos para estudiantes avanzados (Hegel,* Lógica *I);* en el semestre de verano de 1927, el seminario *La ontología de Aristóteles y la* Lógica *de Hegel, para estudiantes avanzados* (*GA* 86). En el semestre de verano de 1929 imparte el curso *El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel)* (*GA* 28) y en el semestre de invierno de 1930-1931 el curso *La* Fenomenología del espíritu *de Hegel* (*GA* 32 / *FEH*). Siguen nuevamente algunos seminarios: en el semestre de verano de 1934, *Grupo de trabajo sobre Hegel para estudiantes avanzados. La filosofía real de Jena;* en el semestre de invierno de 1934-1935, *Hegel, «Filosofía del derecho»* (*GA* 86; junto con Erik Wolf), los *Ejercicios para estudiantes avanzados* (*Hegel,* Fenomenología del espíritu, continuación) y en el semestre de verano de 1935, sobre este tema, nuevamente *Ejercicios para estudiantes avanzados*. En los años 1938-1939 Heidegger escribe *La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad* (*GA* 68:1 / *Heg,* 1) y en 1941 el trabajo *Dilucidación de la «Introducción» a la «Fenomenología del espíritu» de Hegel* (*GA* 68:2 / *Heg,* 2). Ese mismo año Heidegger dirige el seminario *Ejercicios para estudiantes avanzados. Hegel,* La fenomenología del espíritu, al cual le sigue el seminario del semestre de invierno de 1942-1943, *Ejercicios para estudiantes avanzados. Hegel, Fenomenología*. Estos ejercicios tratan, en el semestre de verano de 1943, sobre *Hegel,* Fenomenología del espíritu. *B. La autoconciencia* (*GA* 86). En 1958 Heidegger dicta la conferencia *Hegel y los griegos* (*GA* 9 / *Hit*). A lo anterior se le agregan numerosos apartados que se refieren a Hegel.

Para la interpretación heideggeriana de la «nada» de Hegel, es fundamental, ante todo, el escrito *La negatividad* (*GA* 68:1 / *Heg,* 1). Allí examina el proyecto del ser desde la perspectiva de la metafísica moderna.

---

una caracterización suficiente de (los objetos de) ella, pero no queda claro qué es lo que significan de fondo. Figuran precisamente como los conceptos más generales en lo que respecta al ente (por ejemplo, la naturaleza) sobre los que esa ciencia versa, pero acerca de lo que esos conceptos puedan querer decir no se hacen más preguntas; en las definiciones figuran esos conceptos, pero la definición no hace sino suministrar el marco y las reglas para la investigación del correspondiente ente» (*GA* 27, 193 / *IF,* p. 206).

a) La filosofía de la historia de Hegel y el destino del ser de Heidegger (historia del ser)

Dado que Hegel es el primero en interpretar filosóficamente la historia de la filosofía, la pregunta que se impone es cómo se diferencia la *filosofía de la historia* de Hegel de la *historia del ser* de Heidegger.[6]

En primer lugar, Hegel, en las lecciones sobre filosofía de la historia, anticipa que su «objeto, la historia universal, se desenvuelve *en el suelo del espíritu*».[7] Así, no se trata de la simple reproducción de sucesos históricos, sino de la comprensión *especulativa* del espíritu absoluto, el cual se desenvuelve gradualmente. Hegel comienza con el mundo oriental, prosigue con el mundo griego, romano y germánico y, finalmente, concluye con la época moderna que, a su juicio, termina con la Ilustración y la revolución francesa.

En la historia de la filosofía, los *griegos* se hallan en el «bello» punto intermedio: entre la unidad de naturaleza y espíritu propia de Oriente, y la subjetividad abstracta del mundo moderno: «Los griegos ocupan el bello punto intermedio entre ambas posiciones extremas, que es el centro de la belleza por ser, al mismo tiempo, algo natural y algo espiritual, pero de tal modo que la espiritualidad es y sigue siendo, en él, el sujeto dominante, determinante».[8] Así, Hegel asigna a los griegos al *arte* en la filosofía del espíritu. Aquél, al igual que la religión que le sucede, es subsumido en la filosofía, es decir, negado y conservado en el siguiente peldaño más alto.[9] También dentro de la filosofía griega se lleva a cabo este desenvolvimiento; comienza con Tales de Mileto y termina con los neoplatónicos.

Heidegger fija las *diferencias* entre su pensar y el de Hegel en tres puntos. *1.* El asunto del pensar es en ambos casos el ser. Sin embargo, para Hegel es «el pensar como tal» (*GA* 86, 476); el tema de Heidegger es «el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente» (*GA* 11, 56 / *IyD,* p. 109). *2.* Hegel muestra en su historia de la filosofía cómo el pensar absoluto se desplaza de modo dialéctico-especulativo y cómo el peldaño alcanzado, en cada caso, es superado por el siguiente más alto; Heidegger se da a la tarea «de penetrar en la fuerza del pensar anterior» (57 / p. 111). *3.* El carácter del diálogo de Hegel con la historia de la filosofía está determinado por la superación, es decir, por la comprensión mediadora «en el sentido de la absoluta fundamentación» (58 / p. 111); Heidegger da el «paso atrás», aquel que «retrocede ante la metafísica» y

[6] Del diálogo de Heidegger con Hegel: Faria Blanc 2001. En *Geschichten des Nichts* [*Historias de la nada*], M. Wirtz investiga esta palabra desde una perspectiva histórica (*cf.* sobre todo, 127ss.). *Vid.* Koch 2012.

[7] Hegel *WA* 12, 29 [G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* José Gaos (trad.), Alianza, Madrid, 2004, p. 59].

[8] *Ibid.,* 18, 176 [G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* t. I, Wenceslao Roces (trad.), FCE, México, 1995, p. 141].

[9] *Cf. Enciclopedia* I, § 96 (Hegel *WA* 8, 204s.) [G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Ramón Valls Plana (trad.), Alianza, Madrid, 2005. Los «Añadidos» o *Zusätze* no están traducidos, pero se ofrece la referencia bibliográfica de la obra indicada].

«que tiene el único sentido de posibilitar un mirar anticipador de aquello que viene, en la reunión del pensar sobre sí mismo» (*GA* 15, 367). Esto lo conduce a «ese velamiento pensado a partir de la Λήθη (encubrimiento) de la diferencia en cuanto tal, velamiento que se ha sustraído desde el principio» (*GA* 11, 59 / *IyD,* p. 115). Con esta triple diferencia, Heidegger distingue la historia de la filosofía de la historia del ser de Hegel. «La historia acontecida del ser es el sino del ser, que se nos asigna y destina en tanto que retira su esencia» (*GA* 10, 90 / *La proposición del fundamento,* [*PF*], p. 94). La ontología transmitida investiga lo ente en tanto que ente, el ὄν ᾗ ὄν, y al ser de lo ente como lo ente superior (ἀκρότατον ὄν). La historia del ser pregunta por el ser en tanto que ser y por lo ente en su totalidad. Desde esta perspectiva, el concepto de mundo de *El ser y el tiempo* es todavía provisional, dado que se refiere únicamente al mundo del útil. La conferencia sobre la obra de arte es la que va más allá de la utilidad del útil y remite su confiabilidad a la relación de mundo y tierra.[10]

En su último seminario (Zähringen 1975) Heidegger responde a la pregunta por lo que significaba que en *El ser y el tiempo* describiera el análisis del mundo circundante como «una adquisición esencial» (*GA* 2, 466 / *SyT,* p. 381), aunque posteriormente escribiera que era de «segunda importancia» (*GA* 9, 155_{55} / *Hit,* p. 134_{82}): «El análisis de la mundanidad del mundo es, sin lugar a dudas, una "ganancia esencial", puesto que aquí aparece por primera vez en la historia de la filosofía el ser-en-el-mundo como modo primario del encuentro con lo ente» (*GA* 15, 372). Pero este análisis sería, en vista de la pregunta por el sentido del ser, sólo un medio «que está subordinado en relación con el proyecto» (373).

Los conceptos de *El ser y el tiempo* se dividen en categorías y existenciarios. ¿Hay también una clase especial de conceptos (o tal vez mejor: de palabras) para la historia del ser? En su pequeño escrito *De la experiencia del pensar* se lee: «Pero el poetizar pensante es, en verdad, la topología del seer» (*GA* 13, 84 / *De la experiencia del pensar* [*DEP*], p. 59).* ¿Es esto algo más que un intento por decir en un modo semipoético lo que ya no puede expresarse con conceptos filosóficos?[11] La palabra «topología», de τόπος, «lugar» y λόγος «palabra», es el anuncio de un lugar que reúne «hacia sí a lo

[10] Con base en su idea fundamental de lo abarcador de la totalidad del mundo dice E. Fink: «La ontología de la metafísica tiene que ser superada cosmológicamente de manera explícita». Heidegger habría utilizado el concepto de cosmología con limitaciones, pero Fink se diferencia de Heidegger sobre todo porque considera que «la apasionada lucha de Nietzsche contra la tradición de Occidente» ofrece «un extraordinario hilo conductor» (Fink 1990, 189).

* En *De la experiencia del pensar,* publicada por la revista *Devenires,* el término *Seyn* aparece como *Ser,* así, con mayúscula. No obstante, al haber elegido la palabra *seer* en esta traducción para verter *Seyn* (*cf.* Prólogo del traductor), y al ser también el traductor del mencionado texto, me permito cambiar aquí, al citar los aforismos de Heidegger, el término *Ser* por *seer* [N. del T.].

[11] «Lo que está en cuestión es saber si el pensamiento de Heidegger no es otra cosa que una última culminación [de la especulación pseudopoética], algo así como un confuso sueño con el que uno se despierta en la mañana, o un intento legítimo de volver a preguntarse acerca de los presupuestos de la tradición metafísica y así captar y develar los intereses propiamente dichos de esta tradición» (Pöggeler 1974, 72) [Otto Pöggeler, *Filosofía y política en Martin Heidegger,* Juan de la Colina (trad.), Ediciones Coyoacán, México, 1999, p. 56].

supremo y a lo extremo» (*GA* 12, 33 / *DCH,* p. 35). Los lugares individuales forman en conjunto una localidad, donde hay «caminos, pasajes y sendas» (*GA* 54, 174 / *Parm,* p. 152). Heidegger ensayó y mostró con los poemas de Georg Trakl[12] cómo el hablar acerca de lugares se refiere al lenguaje (↑ *HH* I, § 30 a): aquí las señales pertenecen; el enigma («*Ratsal*»: *GA* 81, 144 / *Pensamientos poéticos* [*PP*], p. 193), la leyenda, la seña, son la identificación de los fragmentos del primer comienzo como sentencias.

Hablar de una historia del ser sólo tiene sentido cuando se refiere a la mismidad de ser y Dasein. Esto también replantea dos prejuicios. Como consecuencia de *El ser y el tiempo,* todo se refiere al ser humano «filosófico-existencialmente»; por otro lado, se piensa que la historia del ser es algo así como la voz de un ser que asalta al Dasein por razones incomprensibles.

Heidegger discute el primer prejuicio a raíz de la crítica hecha por su colega marburguense Nicolai Hartmann.[13] Con el título «Un intento actual. Error en el punto de partida», Hartmann escribe que Heidegger refuta que la aparente proposición aristotélica del problema del ente en tanto que ente o del ser en sí sea «ejemplar, y aún hoy, de no agotada fertilidad».[14] Habiendo revertido la pregunta por el ser en una pregunta por el sentido, él no pregunta por el ser mismo, sino por el sentido de una palabra, lo cual es «demasiado poco para las pretensiones de la ontología». Sentido sólo tiene «sentido» para alguien, de donde resulta que «el "mundo" de Heidegger sea un mundo relativo al hombre individual ("en cada caso mío")».[15] Sin embargo, así se le priva de sus derechos al ser espiritual, «tan sólo al individuo y su decisión privada se hace justicia; todo lo común, trasmisible, tradicional, resulta eliminado como impropio e inauténtico».[16] Por lo anterior, Hartmann comprende la pregunta por el sentido del ser hecha en *El ser y el tiempo* como una radical subjetivación de la ontología.

Ya tempranamente Heidegger se enfrenta críticamente al nombre «ontología». «Ya el mismo término señala que no se ha visto el problema decisivo: historia y vida» (*GA* 58, 146 / *PFF: 1919-20,* p. 155). Posteriormente dice que «con respecto al título Ser y Tiempo se podría hablar de Ontocronía» (*GA* 32, 144 / *FEH,* p. 144). Pero ya antes él quiere disipar todo malentendido: «la ontología y su idea tienen que caer, precisamente porque la radicalización de esta idea era un estadio necesario del desarrollo de

[12] «Todo gran poeta poetiza sólo desde un único poema» (*GA* 12, 33 / *DCH,* p. 35).

[13] Nicolai Hartmann (1882-1950), profesor ordinario en Marburgo, fue el sucesor de Paul Natorp. En 1925 Hartmann se mudó a Colonia, en 1931 a Berlín y en 1945 a Gotinga. Entre sus obras más importantes están: *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* (1921) [Nicolai Hartmann, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, José Rovira Armengol (trad.), Losada, Buenos Aires, 1957], *Ética* (1926) [N. Hartmann, *Ética,* Javier Palacios (trad.), Encuentro, Madrid, 2011], *Posibilidad y efectividad* (1938) [N. Hartmann, *Ontología,* t. II, *Posibilidad y efectividad,* José Gaos (trad.), FCE, México, 1956] y *Para una fundamentación de la ontología* (1935) [N. Hartmann, *Ontología,* t. I, *Fundamentos,* José Gaos (trad.), FCE, México, 1965] (Volpi 1999 / 1, 622-627; S. Nachtsheim). Del último libro señalado toma Heidegger una larga cita (Hartmann 1965 [1934], 40s.) [N. Hartmann, *Ontología,* t. I, p. 49s.].

[14] Hartmann 1965 [1934], 40 [*Ibid,* p. 49].

[15] *Ibid.,* 42 [*Ibid.,* p. 51].

[16] *Ibid.,* 41 [*Idem.*].

la problemática fundamental de la metafísica» (*GA* 29 / 30, 522 / *CFM,* p. 425). La crítica a los escritos de Heidegger después del giro [*Kehre*] es distinta. Jürgen Habermas ve en ellos un giro [*Kehrtwendung*] radical respecto de *El ser y el tiempo*. De manera similar a Karl Löwith,[17] considera que la subjetivación indeterminada de *El ser y el tiempo* se había convertido, en trabajos posteriores, en la indeterminación del destino del ser: «El lenguaje de *Ser y Tiempo* había sugerido el decisionismo de una prontitud vacía; la filosofía última sugiere la actitud sumisa de una también vacía disponibilidad a la entrega». Con ello concordaría la retórica del Heidegger tardío, al «asistir a los destinatarios con potencias pseudosacras».[18]

Esta crítica no presta atención a la continuación de la problemática de *El ser y el tiempo* en escritos posteriores al giro. Sobre todo, no se toma en cuenta que el ser siempre está ligado (en la mismidad de ambos) al modo del pensar. (Es ilustrativo el conocido dicho: «Así como se vocifera en un bosque, así resuena»).

La división habitual de la filosofía en Antigüedad, Edad Media y Modernidad se debe a la historiografía y tiene que ser fundamentada primero ontohistóricamente. Esas épocas pertenecen a un solo designio, a saber, la metafísica. Que se sucedan «cada vez nuevas transformaciones del sentido inicial» en el transcurso de éstas, no es lo decisivo; lo esencial es que éstas «se copertenecen en la unidad de un único destino, de ahí el nombre *destino del ser* para describir las *épocas del ser*» (*GA* 15, 339).

El destino del ser determinante para la metafísica es el *olvido del ser*. Sin embargo, en el paso atrás Heidegger descubre un destino de otro tipo. Lo no dicho por el *olvido del ser,* lo expresa una palabra de Heráclito: *αἰων*: «El fragmento 52 reza: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πέσσευων παιδὸς ἡ βασιλείη. Sino del ser, tal es un niño, que juega, que juega a juego de tablas; de un niño es el reino, es decir, el ἀρχή, el fundar que administra instituyendo, el ser para el ente. El sino del ser: un niño que juega» (*GA* 10, 168 / *PF,* p. 156).

b) La interpretación especulativa de Hegel sobre la nada

En su «lenguaje conceptual», Hegel entiende por ser «realidad efectiva» [*Wirklichkeit*]; si dice «ser», Heidegger lo considera como «objetualidad». El concepto hegeliano de realidad efectiva corresponde, en Heidegger, a la «entidad como representatividad de la razón absoluta» (*GA* 68, 10 / *Heg*, p. 27).

Hegel comprueba la relación entre ser, nada y devenir en tres pasos:

[17] «En *El ser y el tiempo,* la fundamentación de la historia se logra a partir de la temporalidad de nuestro *Dasein* temporal más propio; luego de *El ser y el tiempo,* a partir del ser por completo otro, que "esencia" por encima de —y por detrás de— todo el ente y nos "envía" los destinos colectivos esenciales, de modo tal que el lugar y el sentido de la historia y del destino individual cambian su orientación y se modifican» (Löwith 8 / 1984, 173) [K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* p. 213].

[18] Habermas 1985, 168 [J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* Manuel Jiménez Redondo (trad.), Taurus, Madrid, 1993, p. 172s.].

> El puro ser constituye el comienzo porque es tanto pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado, y el primer comienzo no puede ser nada mediato ni más determinado» – «Ahora bien, este ser puro es la pura abstracción y por tanto lo absolutamente negativo que, tomado igualmente de manera inmediata, es la nada».[19] – «El devenir es el primer pensamiento concreto y, con ello, el primer concepto, mientras que ser y nada son abstracciones vacías.[20]

La pregunta, para Hegel, de inicio, no es una pregunta real. Pues la nada, al igual que el ser, es lo absoluto-negativo, por lo que no puede seguirse determinando: la negatividad desaparece totalmente en la positividad, pero ésta es vacía: el ser es, «tomado sin mediación alguna», la nada.

De este modo, la pregunta por el origen de la negación es, desde la perspectiva de Hegel, carente de sentido y fundamento. De su determinación del pensar también se deduce que es *representación* de lo ente como lo pensado.

Cuando Hegel comprende al *ser* como lo indeterminado, lo piensa en el horizonte de la determinación. Para Heidegger, el determinar es el pensar en el sentido del representar un *objeto* representado. De este modo aparece el ser de lo ente *qua* «entidad como representatividad» (27 / p. 61). El ejecutor del representar es el *sujeto* de la metafísica moderna. A causa de las normas cartesianas, el sujeto tiene que estar *consciente* de lo que ha representado —y, con ello, primero de sí mismo—: «Ser es representatividad del representar (del pensar) que se representa incondicionalmente» (11 / p. 29). La *nada* es idéntica al ser puro. Por lo mismo, es al mismo tiempo algo representado, o sea, aquello que «en lo in-negado: es la pura "nada"» (17 / p. 41).

El sujeto representante tiene de antemano en sí al objeto que ha de ser representado. Sin embargo, el pensar heideggeriano de la nada presupone su alteridad: he aquí el problema.

§ 20 Nietzsche y el nihilismo

La lectura de Nietzsche por parte de Heidegger comenzó en 1910, cuando *La voluntad de poder* todavía se consideraba como la obra principal del filósofo y no como la compilación de la hermana de Nietzsche, Elisabeth Foerster-Nietzsche.

En 1935 comenzó el trabajo de Heidegger en el Archivo Nietzsche en Weimar, el cual dio por concluido en 1942 por razones personales y técnicas.[21] Cuando ingresó se

[19] *Vid.* la primera parte de la *Ciencia de la lógica:* «Nada, la pura nada; ella es simple igualdad consigo misma, perfecta vaciedad, carencia de determinación y contenido; indiferencialidad dentro de ella misma» (Hegel *WA* 5, 82) [G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica,* t. I, Félix Duque (trad.), Abada, Madrid, 2011, p. 226]. En torno a la peculiaridad y problemática del comienzo de la *Lógica,* en comparación con otras obras de Hegel, *cf.* Wirtz 2006, 173ss.

[20] Hegel *WA* 8, 182s., 186, 192 [G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* pp. 188, 189, la última cita y referencia en alemán proviene de los añadidos que no están traducidos en esta edición].

[21] Sobre la colaboración de Heidegger en la «edición integral histórico-crítica de las obras y cartas de

le encomendó la nueva edición de la «obra principal». Un año después comenzó con los cursos sobre Nietzsche (*GA* 43, *GA* 46, *GA* 47, *GA* 48, *GA* 50:1) [*Nietzsche: der Wille zur Macht als Kunst = Nietzsche: la voluntad de poder como arte; Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» = Sobre la interpretación de la segunda consideración intempestiva de Nietzsche, «Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida»; Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis = La doctrina de Nietzsche de la voluntad de poder como conocimiento; Nietzsche: Der europäische Nihilismus = Nietzsche: el nihilismo europeo; Nietzsches Metaphysik = La metafísica de Nietzsche*]. Heidegger dictó la conferencia *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»* (*GA* 5 / *CB*) en 1943 y en 1953 la conferencia *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* (*GA* 7 / *CyA*). En 1961 aparecieron las versiones revisadas de las conferencias sobre Nietzsche, *Nietzsche I-II* (*GA* 6.1-*GA* 6.2 / *Nietz*). De la obra póstuma: *Acerca de la discrepancia de Martin Heidegger con Friedrich Nietzsche* (*H-1936a*). Los seminarios sobre Nietzsche de 1937 y 1944 se encuentran en (*GA* 87.1) [*Nietzsche: Seminare 1937 und 1944 = Nietzsche: Seminarios de 1937 y 1944*].[22]

a) Nietzsche: la causa en litigio

El prólogo a *Nietzsche 1* comienza con la frase: «Nietzsche, el nombre del pensador figura como título para la cosa [*Sache*] del pensar» (*GA* 6.1, XI / *Nietz,* p. 13). «La causa en litigio» es el asunto [*Sache*] del pensar; comprometerse con él es «con-fron-tación» (XI / p. 13). Él también ha de aparecer «en el ámbito de la pregunta fundamental de la filosofía» (4 / p. 19). La pregunta conductora, «qué es el ente», si bien es la pregunta capital de la metafísica, es sin embargo solamente la penúltima pregunta. La última y, por ello, primera pregunta dice: «¿qué es el ser mismo?» (64 / p. 71). La pregunta conductora se dirige a «la entidad captada desde el *campo de visión del pensamiento*» (*GA* 88, 12 / *PMFPO,* p. 28); se le supera con vistas al *tiempo,* es decir, «el campo de visión dentro del cual se realiza la interpretación de lo ente» (51 / p. 83).

Nietzsche» («*HKA*»), desde 1935 hasta su rompimiento con el Archivo Nietzsche en Weimar a finales de diciembre de 1942: Heinz / Kisiel 1996. La correspondencia de Heidegger con el Archivo Nietzsche: *HJb* 2 (2005) 25-36; sobre la inversión del orden de determinados apuntes de la obra póstuma: *GA* 6.1, 290ss. / *Nietz*, p. 264ss., en especial 303s. / p. 274s.; acerca de la crítica abierta a la así llamada obra principal de Nietzsche: *GA* 6.1, 436ss. / *Nietz,* p. 388ss. Referencia a «*La voluntad de poder,* libro muy confuso en lo que hace al ordenamiento de los fragmentos póstumos»: *GA* 6.2, 87 / *Nietz*, p. 603.

[22] Heidegger y Nietzsche: Müller-Lauter 2000. El concepto de la Metafísica en Nietzsche y Heidegger: David 1994. El anti-platonismo de Nietzsche: Patt 1997. Acerca de *La voluntad de poder:* Salehi 2000. Acerca de *Aportes a la filosofía:* Behler 1997. En *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, J. Derrida muestra cómo Heidegger interpreta minuciosamente la «historia de un error» de Nietzsche (Nietzsche *KSA* 6, 80-81) [F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid, 1989, p. 51s.], pero sólo menciona y no investiga precisamente aquel pasaje realzado con letras espaciadas en la dilucidación del núm. 5 «Progreso de la idea». Derrida: «Insistiré ⟨en la siguiente interpretación⟩ únicamente en uno o dos matices que no han sido, que yo sepa, explicados, en particular por Heidegger y que se refieren precisamente a la mujer» (Derrida 1981, 46).

La intención de Nietzsche corresponde a un «mundo en el que tenemos que llegar al máximo despliegue de poder» (*GA* 87, 63); de esta manera se plantea la pregunta de cómo ha de ser un mundo así, para que sea posible y necesario.

Heidegger (quien aquí todavía se apega a la estructura de la llamada obra principal) distingue *tres posiciones fundamentales* de Nietzsche. La primera está determinada por la filosofía del eterno retorno, la segunda por la voluntad de poder y la tercera por el intento de la transvaloración de todos los valores.

La *voluntad de poder* es el carácter fundamental de lo ente, su *essentia,* su esencialidad. En ella aparece «la esencia incondicionada de la voluntad que, en cuanto pura voluntad, se quiere a sí misma» (*GA* 5, 235 / *CB,* p. 175). Como tal, la voluntad de poder es un continuo devenir.[23] Para conservarla, el devenir tiene que transformarse [*übergehen*] en ser: «Imprimir al devenir el carácter del ser: ésta es la suprema voluntad de poder».[24] De esta manera es válido reflexionar sobre el *eterno retorno de lo mismo:* «Que todo retorne es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser, cumbre de la consideración».[25] El eterno retorno es para Heidegger la *existentia,* la existencia [*Dasein*] de lo ente. Con ambas —tanto *essentia* como *existentia*— Nietzsche pertenece a la metafísica: piensa al ser como ente y más allá del tiempo: ser «es» οὐσία, presencia constante.

b) La transvaloración de todos los valores

El pensar nietzscheano se mueve en el horizonte de la historia de Occidente. Experimenta su época como *nihilismo*[26] y éste como desvaloración de los valores más altos: «falta la meta, falta la respuesta al ¿por qué?»,[27] aquello que queda es la *nada*. Para Nietzsche esto es lo sin sentido sin más:[28] «Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: "el eterno retorno". / Ésta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (lo "carente de sentido") eternamente!».[29] Heidegger advierte constantemente que el nihilismo culmina con la muerte de Dios: «Nietzsche utiliza el término «nihilismo» para designar el movimiento histórico que él reconoció por vez primera, ese movimiento ya dominante en los siglos precedentes y que determinará el siglo próximo, cuya interpretación más esencial resume en la breve frase "Dios ha

[23] La voluntad de poder también requiere de temples para ser confirmada y decir que sí: «al vértigo atronador del triunfo como a la sobria curiosidad de explorar continentes desconocidos» (Trawny 1997, 86).

[24] Nietzsche *KSA* 12, 312 [F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos,* t. IV, Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares (trad.), Tecnos, Madrid, 2008, p. 221].

[25] *Idem.* [*Idem.*]

[26] El fragmento del Lenzerheide nietzscheano: Riedel 2000a.

[27] Nietzsche *KSA* 12, 350 [F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos,* t. IV, p. 245].

[28] Acerca de las facetas nietzscheanas del concepto de nihilismo: Thurnher 2012.

[29] Nietzsche *KSA* 12, 213 [F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos,* t. IV, p. 165].

muerto"» (*GA* 6.2, 24 / *Nietz,* p. 550). Dado que Nietzsche interpreta el sentido como *valor,* requiere nuevos valores que el nihilismo no puede crear. Si bien no le bastan los viejos valores al nihilismo *activo,* le falta la fuerza para inventar nuevos; por ello niega y destruye los valores vigentes hasta ahora. Por el contrario, el nihilismo *pasivo* se sujeta a todo valor tradicional, cuando éste sólo «reconforta, cura, tranquiliza, anestesia»;[30] esto concierne, sobre todo, al cristianismo y a la obra de arte total [*Gesamtkunstwerk*] de Richard Wagner.[31] Debido a la «habituación precedente», los seres humanos creen tener que apostar por autoridades sobrehumanas: por la autoridad de la conciencia, de la razón, de la historiografía, por la felicidad de la mayoría.

Nietzsche, por su parte, entiende el valor como *punto de vista:* «El punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de conservación y aumento con respecto a formaciones complejas de relativa duración de la vida en el seno del devenir».[32] El valor es «un punto de vista para un ver, para un ver que ha puesto su mira en algo» (88 / p. 603), para un *calcular,* que establece el valor para que sea *aplicable*. Está al servicio de la conservación del poder y de su incremento; ambos están necesariamente enlazados: la conservación sólo es posible a través del incremento.

Dado que, para la metafísica onto-teo-lógicamente marcada, *Dios* es el valor más alto, Nietzsche ofrece la «representación más esencial» (24 / p. 550) del nihilismo con estas afirmaciones: «¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!».[33] Heidegger delimita: «Esto quiere decir: el «Dios cristiano» ha perdido su poder sobre el ente y sobre el destino del hombre» (24s. / p. 550). Debido a que la transvaloración de todos los valores nietzscheanos está ligada a la interpretación del ser como valor, debe fracasar su intento de una *transvaloración*. Entonces, para él la nada únicamente es el nulo «*nihil*» y, de este modo, no es capaz de reconocer que y cómo se copertenecen ser y nada. Para Heidegger el nihilismo es «el esencial no pensar en la esencia de la nada» (44 / p. 567):

> Puesto que reconoce al nihilismo como movimiento, y sobre todo como movimiento de la historia occidental moderna, pero no es capaz, sin embargo, de pensar la esencia de la nada porque no es capaz de preguntar por ella, Nietzsche tiene que convertirse en el nihilista clásico que expresa la historia que ahora acontece. Nietzsche reconoce y experimenta el nihilismo porque él mismo piensa de modo nihilista. El concepto nietzscheano de nihilismo es él mismo un concepto nihilista. A pesar de todo lo que comprende, no es capaz de reconocer la esencia oculta del nihilismo porque lo comprende de antemano y exclusivamente desde la idea de valor, como el proceso de desvalorización de los valores supremos (44s. / p. 567).

[30] *Ibid.,* 351 [*Ibid.,* p. 242]. *Vid.* Wirtz 2006, 248ss. y 280ss.

[31] «La hostilidad de Nietzsche contra Wagner se comprende como una necesidad de nuestra historia» (*GA* 5, 102 / *CB,* p. 83). Ph. Lacoue-Labarthe: «la atención de Heidegger a la música es, como sabemos, prácticamente nula» (Lacoue-Labarthe 2006).

[32] Nietzsche *KSA* 13, 36 [F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos,* t. IV, p. 388].

[33] Nietzsche *KSA* 3, 481 [F. Nietzsche, *La gaya ciencia,* p. 161].

§ 21 Ser – lo ente – nada

De la esencia del fundamento (1928) investiga la diferencia ontológica: el ser no es lo ente. El curso inaugural *¿Qué es metafísica?* (1929) investiga la nada misma: primero en contraste con el malentendido de las ciencias, después como el ser experimentado por lo ente. Sin embargo, la mirada está puesta de inicio en el ser en tanto que ser («seer») y en su mismidad con la nada.

a) Identidad y mismidad

i. Diferenciaciones

En el semestre de invierno de 1941-1942 Heidegger lleva a cabo un ejercicio sobre Heráclito y Nietzsche. Contiene ejemplos para diferenciar entre mismidad e igualdad.

En la carretera viene en sentido opuesto un coche del «mismo» modelo. No obstante, no puede ser el mismo auto, puesto que entonces ese automóvil tendría que ser conducido en direcciones distintas y por distintas personas en dirección contraria. Por tanto, se trata de un coche igual: «De la igualdad de los iguales forma parte lo plural» (*GA* 88, 181 / *Ejercitación en el pensamiento filosófico* [*EPF*], p. 52). Para la *igualdad* se requieren al menos dos partes distintas; por el contrario, la *mismidad* es única. «De la esencia de la igualdad forma parte la mismidad. Igualdad es una mismidad de diversos» (182 / p. 52). La «mismidad» puede «expresarse» como «*identidad*» (del latín *identitas*). El principio de identidad, así como el principio del tercero excluido y el principio de razón, pertenecen a los principios fundamentales del pensar.

El modo estereotipado del principio de identidad dice «A = A». Dado que este igualamiento está conformado por dos miembros, «=» sería un signo de igualdad; sin embargo, Heidegger busca τὸ αὐτό, lo mismo. Para ello se refiere a «una antigua palabra […] palabra que apunta a otra más antigua aún» (*GA* 11, 33 / *IyD,* p. 63), a un pasaje del *Sofista* de Platón y del tercer fragmento de Parménides. Platón: «οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταὐτόν».[34] «Ciertamente cada uno de ellos es otro que los otros dos, pero él mismo lo mismo para sí mismo» (33s. / p. 63). No dice: cada A es «él mismo lo mismo», sino «que cada A mismo es consigo mismo lo mismo». Ésta es «una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad». Esta esencia *sintética* de la identidad obtiene en el idealismo especulativo «un lugar» (34 / p. 64s.). La identidad, referida unilateralmente al ser, es fundamental para la metafísica.

Parménides, en cambio, no piensa la identidad como una que sólo se referiera al ser, sino como *mismidad de pensar y ser:* « …τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι».[35] «Lo

[34] Platón, *Sofista,* 254 d.
[35] Parménides 28 B 3.

mismo es en efecto percibir (pensar) que ser» (36 / p. 69). Ambos, ser y pensar, se *pertenecen* mutuamente. En la palabra «pertenecer-mutuamente» usualmente se pone el énfasis en «mutuamente», pero Heidegger pone otro énfasis —en lugar de «*mutua* pertenencia», «mutua *pertenencia*»— el énfasis está puesto «sobre todo en juego una pertenencia del uno al otro» (39 / p. 75):* «lo extraordinario del ser humano consiste en que, en tanto ser pensante, comprende el ser de lo ente, porque dirigiéndole el ser la palabra [*ansprechen*], aquél le co-responde [*entsprechen*]. El ser humano *es* esta relación, y sólo es esto. En la esencia del ser humano reina un pertenecer al ser, cuya pertenencia escucha al ser, porque está adjudicado a éste» (*GA* 79, 121).

ii. Lo ente, la nada y la diferencia ontológica

La nada se experimenta primeramente por la angustia, a saber, en el *nadear de lo ente*. Éste es «aquello absolutamente otro respecto a la nada». Las ciencias no sospechan que en su relación con lo ente, siempre ya se hayan co-comprendiendo su ser (y, por lo tanto, también la nada). Además, les ha de extrañar sobremanera que la buscada nada se experimenta, en primera instancia, afectivamente. No obstante, los *temples* no han de interpretarse como sentimientos o emociones de un sujeto: pertenecen al encontrarse del Dasein (↑ *HH* I, § 10 a), al «acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí» (*GA* 9, 110 / *Hit,* p. 99).

No sólo la *angustia* (↑ *HH* I, § 10 g) es un encontrarse fundamental.[36] También hay otros *temples fundamentales:* «la alegría que nos procura la presencia del Dasein [...] de un ser querido» (110 / p. 98), serenidad [*Heiterkeit*] y el alegrarse, el aburrimiento, el asombro (θαυμάζειν), la retención, entre otros más. Todos ellos revelan a su modo lo ente en su totalidad. Sin embargo, la nulidad de lo ente aparece «en la clara noche de la nada de la angustia» (114 / p. 102). «La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante lo ente como tal» (*Idem*). El «primer comunicado público» (134_b / p. 117_{37b}) de la *diferencia ontológica* se halla en el curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología:* «nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte» (*GA* 24, 1 / *PFF: 1927,* p. 25), a saber, en el § 22. La diferencia ontológica es el ámbito impensado de la metafísica, pero presupuesto por ella, en el que el Dasein, en tanto preontológico, ya siempre se mueve.[37] Sólo cuando el ser y lo ente se destacan uno de otro entre sí, se puede comprender conceptualmente su *diferencia,* es decir, «la distin-

* *Zusammengehören,* que usualmente traduzco como copertenencia, en este pasaje lo traduzco como pertenecer mutuamente en virtud de las citas referidas y del sentido de lo dicho [N. del T.].

[36] «Nunca sostuve que la nada sólo se revelara en la angustia» (*H / R,* 70).

[37] «Preguntamos ⟨Gadamer y Gerhardt Krüger⟩ a Heidegger qué era realmente eso de la "diferencia ontológica" porque aún no habíamos comprendido del todo cómo se podía llegar a hacer esta diferencia. En aquel momento, en 1924, Heidegger contestó: "Pero no somos nosotros los que hacemos esta diferencia. No hablamos de esto. La diferencia es aquello en lo que entramos"» (Gadamer *GW* 3, 423) [H.-G. Gadamer, *Los cami-*

ción expresamente realizada entre el ser y el ente» (454 / p. 380) como «el fenómeno originario de la existencia humana» (*GA* 26, 200 / *PML,* p. 185).

Sólo así es posible la ontología. Pero a la *metaphysica generalis,* en tanto ontología de la metafísica, le queda vedada la diferencia entre ser y ente.

Acerca de la nada, como lo experimentado *desde lo ente,* dice Heidegger: «La diferencia ontológica es el no entre ente y ser» (*GA* 9, 123 / *Hit,* p. 109). El epílogo a *¿Qué es metafísica?* llevó a una confusión con respecto a la relación de ser y ente. En la quinta edición (1949) Heidegger escribe que «el ser nunca se presenta sin lo ente y que un ente nunca es sin el ser» (*GA* 9, 306 / *Hit,* p. 253). Por el contrario, en la cuarta edición (1943), sustituye el primer «nunca» por «probablemente» y el segundo «nunca» por «sin embargo nunca» (302s. / p. 253_{7}, 253_{9}). «Probablemente» y «nunca» parecen contradecirse entre sí.[38] Solamente de las notas al margen de Heidegger se desprende una clarificación: con el «nunca» estaba «esto dicho [todavía] metafísicamente a partir de lo ente» (306_{a} / p. 253_{3a}), mientras que «probablemente» está puesto «en el sentido del ser [*Seyn*]» (306_{d} / p. 253_{6d}): «primera indicación al ser [*Seyn*] en cuanto acontecimiento propio, pero allí (en la cuarta edición) no comprensible» (306_{s} / p. 253_{7}).[39]

La primera experiencia de la nada como nada sucede en el nadear de lo ente; con ello se descubre como «aquello absolutamente otro respecto a la nada». Lo que permanece inaccesible a la metafísica y a las ciencias, para Heidegger resulta ser un paso esencial hacia el ser como «seer»: «La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por primera vez al ser-aquí ante lo ente como tal» (114 / p. 102).

b) La mismidad de ser y nada

La manera de hablar de Heidegger de la nada se diferencia, desde el principio, tanto de la de Hegel como de la interpretación nihilista de Nietzsche. Su diagnóstico: ser y nada son lo mismo.

Mismidad no es igualdad, por lo que no requiere de un tercer momento para mediar entre ser y nada: son diferentes *y* lo mismo. Además, la nada «es» ningún ente: «Hay la nada, sin detrimento de que el ente sea» (*GA* 51, 53 / *CF,* p. 90). La mismidad entre ser y nada se basa en el ἀληθεύειν. El desocultamiento aclara lo ente, pero de modo que al comienzo de la ἀλήθεια el ocultamiento gobierna como negación, del

nos de Heidegger, p. 283]. Acerca de la diferencia ontológica: Lohmann 1948; Derrida 2017; Reijen 2004; Ciccarelli 2008; Sözer 2009; Trawny 2000.

[38] K. Löwith: «¿Cómo pudo marchar [Heidegger] en la postulación de una tesis tan fundamental por tan dudosos caminos del bosque?» (Löwith 8 / 1984, 160) [K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* p. 198].

[39] *Cf. Sobre el comienzo* (*GA* 70 / *SC,* 1941) y *El evento* (*GA* 71, 1941 / 42). *Vid.* M. Müllers, la explicación que le hace justicia a Heidegger (Müller[M] 1964, 43s.).

cual se dice en el ensayo sobre la obra de arte que lo encontraríamos en primer lugar «cuando ya no podemos decir de lo ente más que es» (*GA* 5, 40 / *CB*, p. 38).

La λήθη que se oculta en el ἀληθεύειν sorprende al Dasein, porque «nadea» sus costumbres: «¿Pero cómo sería la nada lo Mismo que el ser si la nada es lo que espanta al hombre y lo arranca de su habitual rutina y de sus evasiones? Entonces también el ser debería manifestarse como lo espantoso y terrorífico, como lo que nos inquieta. Pero no queremos reconocerlo» (*GA* 51, 74 / *CF,* p. 113).

c) Fundamento y sin-fondo

En 1928 Heidegger publica *De la esencia del fundamento* (GA 9 / *Hit*); en el semestre de invierno de 1955-1956 imparte el curso *La proposición del fundamento* (GA 10 / *PF*) y en 1956 dicta la conferencia con el mismo nombre (*GA* 10 / *PF*). Una y otra vez el fundamento se convierte en problema.

La repetición del camino del curso hasta la séptima sesión también caracteriza en general su «de camino» al fundamento. Allí, nombra «cinco hechos principales»:

> *1.* La incubación de la proposición del fundamento. / *2.* El establecimiento de la proposición del fundamento como proposición fundamental suprema. / *3.* La interpelación de la proposición del fundamento, entendida como principio grandemente poderoso que determina nuestra era. / *4.* El fundamento como "porqué" y como "porque". / *5.* El cambio de tonalidad de la proposición del fundamento (*GA* 10, 86 / *PF,* p. 90).

1. La proposición del fundamento, junto con el principio de identidad y el principio de no contradicción —estos dos últimos se remontan a Aristóteles—, es algo así como el fundamento de tales principios.* Aun así requirió de dos mil trescientos años de incubación hasta que la proposición del fundamento fue «meditada cuidadosamente».[40] Este largo tiempo, desde el punto de vista historiográfico, significa para Heidegger que en verdad es una proposición sobre el ser, que no obstante «propiamente duerme todavía» (*GA* 10, 80 / *PF,* p. 85).

2. Es sólo con Leibniz (↑ *HH* I, § 6 e) que la proposición del fundamento aparece como *principio supremo:* «*Nihil est sine ratione*».[41] «Nada es sin razón». Hasta ahora

* En alemán hay un juego de palabras al hablar de *Grundsatz* y *Satz vom Grund*. El primer término significa comúnmente «principio», como en principio de no contradicción, *Grundsatz von Widerspruch,* y principio de identidad, *Grundsatz der Identität*. Por su parte, *Satz* significa habitualmente «proposición», aunque también puede traducirse como «principio»; así, por ejemplo, el principio de razón suficiente de Leibniz (que en latín se conoce de acuerdo con dos formulaciones: *principium redendae rationis* y *principium rationis sufficientis*) se conoce en alemán como *Satz vom zureichenden Grund*. Asimismo, *Grund* tiene el doble sentido de «razón» y «fundamento». Así, en estos pasajes y en la obra de Heidegger, la expresión «proposición del fundamento» también puede entenderse como «principio de razón» [N. del T.].

[40] El latín *incubare* significa, entre otras cosas, «meditar cuidadosamente [*brüten*]».

[41] Leibniz *PhS* 7, 301.

son dos los principios: el *principium contradictionis,* el principio de no contradicción, y el *principium reddendae rationis* [...] *quod omnis veritatis reddi ratio potest:*[42] «que a cada verdad (es decir, según Leibniz, a toda proposición verdadera) cabe restituirle su fundamento» (34 / p. 48). Fundamentar significa: comprobar los efectos mediante el retorno a la causa. *Ratio* significa tanto «fundamento» como «razón»: *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc patius existat quam aliud rationem esse oportet.*[43] Que exista algo antes que nada es la «consecuencia de aquel gran principio de que nada se hace sin razón; así como debe haber además una razón para que exista esto más bien que otra cosa».

3. La proposición del fundamento domina toda nuestra *época*. De ningún modo se cansa de fungir como una regla del pensar. Heidegger quiere «pensar de consuno la esencia del fundamento con el ser en cuanto tal» (84 / p. 88).

En la proposición del fundamento prevalece a) el destino del ser, de un modo hasta ahora inaudito. Esto abona b) que pensar el ser apenas se visualiza en la sustracción más extrema. La era en la que ingresó la humanidad se denomina «la era atómica» (178 / p. 164), es la «época planetaria de la humanidad» (47 / p. 59). El aprovechamiento de la energía atómica requiere «constantemente la inserción de nuevos procedimientos de seguridad» (181 / p. 165). Para garantizar esto, se necesita la *información,* la «palabra conductora para esta actitud básica de la existencia actual» (182 / p. 165).

4. A Angelus Silesius, un contemporáneo de mayor edad que Leibniz (quien lo leyó, al igual que posteriormente Hegel), se le cita según una «rima de sentido» [*Sinnreim*]* del *Peregrino querubínico:* «La rosa es sin porqué. Florece porque florece. / A ella misma no presta atención. No pregunta si se la mira».[44] Sin «*por qué*»: un «*porque*» (↑ *HH* I, § 17 b): «El porqué busca el fundamento. El porque lo aporta» (55 / p. 66). El «porque» no demanda un fundamentar en sentido de *ratio:* la rosa «florea porque florea», sin razón. Basta su belleza, sin que ella se preocupe por ello.

5. Heidegger escucha en el tránsito del por qué al porque un «cambio de tonalidad» (89 / p. 93), lo cual alienta al pensar a dar un *salto*. En el pensar, saltar significa no dejar tras de sí aquello de donde se arroja el salto, sino apropiárselo de manera más original: «La región de lanzamiento es la historia acontecida del pensar occidental,

[42] *Ibid.,* 309.

[43] *Ibid.,* 289 [G. W. Leibniz, «Resumen de metafísica», en *Escritos filosóficos,* núm. 1, p. 572: «Hay una *razón* en la naturaleza para que exista algo más bien que nada. Esto es una consecuencia de aquel gran principio de que nada se hace sin razón; así como debe haber además una razón para que exista esto más bien que otra cosa»].

* En el diccionario de los hermanos Grimm se indica el significado de *Sinnreim «als Gegensatz zu Klangreim»*: en oposición a rima tonal. El diccionario se puede consultar en línea: dwb.uni-trier.de/de [N. del T.].

[44] Angelus Silesius 1960 [1657], 57 (Primer libro, núm. 289) [Angelus Silesius, *El peregrino querubínico,* Lluís Duch Álvarez (trad.), Siruela, Madrid, 2005, p. 95]. Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624-1677), era poeta, teólogo y médico (*GA* 10, 53ss. / *PF,* p. 65ss.).

experienciada como sino del ser» (139 / p. 157). Con este salto, la proposición del fundamento se convierte en una *proposición* sobre el ser: «proposición» no entendida como enunciado, *iudicium,* sino como *saltus*. «Ser es, en esencia, fundamento» (76 / p. 82). El ser fundamenta, sin poder ser fundado más allá; el fundamento como *ratio* es igualmente *in*suficiente, porque todavía presupone su propio fundar. «El ser no cae bajo el dominio de la proposición del fundamento, sino sólo el ente» (77 / p. 83). El ser es sin fundamento y, por consiguiente, lo *sin-fondo*.[45] En tanto «el estar-ausente del fundamento» (*GA* 65, 379 / *AFAE,* p. 303), esencia como *tiempo-espacio* (29 / p. 41; ↑ *HH* I, § 24 b).

[45] *Vid.* sobre todo *GA* 66 / *Med,* Parte V; *GA* 68:1 / *Heg*, 1, Secciones I y IV.

F. Acontecimiento y ser

§ 22 El otro comienzo

Entre 1936 y 1938 surgen 281 anotaciones con el título «público» de *Aportes a la filosofía;* el «título esencial» es *Acerca del evento* (*GA* 65, 3 / p. 21). Según la decisión de Heidegger, este extenso manuscrito debía aparecer después de haberse publicado todos los cursos.[1] Se publicó en su cumpleaños número 100, en 1989, y se considera su segunda obra principal.[2]

a) Primera y segunda obra principal

A primera vista se distinguen claramente *El ser y el tiempo* y los *Aportes a la filosofía* por su forma y estilo. *GA* 2 [*SyT*] está estructurado en 577 páginas por secciones, capítulos y parágrafos, así que da una impresión «científica» —aunque haya quedado incompleto—. Contrario a ello, *GA* 65 [*AFAE*] tiene a lo largo de 510 páginas ocho secciones, que están numeradas consecutivamente del número 1 al 281; algunos títulos se repiten uno detrás de otro. A primera vista, esto parece ser arbitrario.

Aparte de lo anterior, resulta más importante que *El ser y el tiempo* se dirige a los lectores, por lo que nada impidió su publicación. Los *Aportes,* en cambio, no tienen un destinatario inmediato.

Si bien en *El ser y el tiempo* también se modifica e interpreta la terminología transmitida por la filosofía, la distancia de los *Aportes* respecto de los conceptos tradicionales es incomparablemente mayor. No obstante, comparten con *El ser y el tiempo* la creación de palabras.

[1] «Aclaraba esta decisión observando que el conocimiento y estudio apropiador de los textos de los Cursos eran un presupuesto necesario para la comprensión de los escritos inéditos, particularmente de los años 30 y de la primera mitad de los 40» (Epílogo del editor, *GA* 65, 513 / *AFAE,* p. 404).

[2] La autocrítica de Heidegger 1941 / 42: 1. La exposición es, en parte, demasiado didáctica. 2. La pregunta por el ser todavía se encuentra en el estilo de la metafísica. 3. El «comienzo» todavía no está engarzado «en su unidad esencial con el acontecimiento». 4. El acontecimiento todavía no cobra «el puro esenciamiento inicial de lo sin-fondo»: el pensamiento del último dios es todavía impensable. 5. El Dasein está todavía demasiado reservado para el ser humano. 6. «La esencia del ser humano todavía no suficientemente histórica» (*GA* 71, 4s.).

b) La arquitectónica

i. El sistema

También los *Aportes* tienen su arquitectónica: no son un *sistema,* sino que están unidos por ensambles. El rechazo nietzscheano a cualquier sistema parece valer también para ellos: «La época de los "sistemas" ha pasado» (*GA* 65, 5 / *AFAE,* p. 22). Nietzsche escribe en el *Ocaso de los ídolos*: «Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad».[3] En el curso del semestre de verano de 1936, *Schelling y la libertad humana* (1809) —en aquel entonces comienza también el escrito de los *Aportes*—, Heidegger cita este aforismo, pero también dice: «Una renuncia al sistema, filosóficamente fundada, sólo puede surgir de una intelección y de una apreciación esenciales del sistema; una renuncia fundada es en ese caso algo en principio diverso de una mera indiferencia frente al sistema y de un mero desconcierto respecto de la pregunta por el sistema» (*GA* 42, 43 / *SyLH,* p. 30).[4] La simple negación del sistema no tiene filosóficamente importancia. Entonces, mientras Schelling considera que para el problema de la libertad todavía es decisiva la respuesta a la pregunta por la relación entre sistema y libertad (↑ *HH* I, § 14 c),[5] para nuestro tiempo no existe tal necesidad interna de preguntar, ni por el sistema, ni por la libertad.

Partiendo del verbo συνίστημι, «poner en conjunto», Heidegger comprueba que hay dos interpretaciones contrarias sobre el sentido del sistema y una significación intermedia. Las extremas son «ensamble interno y mera acumulación»; la intermedia, como marco, significa: «no un orden interno, pero tampoco una mera agregación extrínseca» (45 / p. 32).

Mera *acumulación* significa juntar «cualquier cosa con cualquier cosa, sin escogencia ni fin».[6] Por el contrario, la unidad pertenece al *marco;* ejemplos son τὸ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς, el «ensamble de cielo y tierra», τὸ σύστημα τῆς πολιτείας, «sistema del orden que da forma a la comunidad. (46 / p. 32). Al *sistema auténtico* (que también puede «llevar constantemente delante de sí la apariencia de auténtico») le pertenece el «ensamblaje interior» (45 / p. 32).

[3] «Aforismos y flechas», núm. 26 (Nietzsche *KSA* 6, 63) [F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos,* p. 33]. Heidegger rechaza la forma aforística de proceder de Nietzsche: «es dudosa cualquier posibilidad de una "sistemática" hasta el aforismo» (*H-2011 / 2012,* 91).

[4] Aquí nombra Heidegger a Kierkegaard «para sugerir que en cierto sentido es justificado nombrar juntos a Kierkegaard y Nietzsche, como se ha hecho ahora usual, pero ello es en el fondo filosóficamente falso e induce al error» (*GA* 42, 43 / *SyLH,* p. 32).

[5] *Cf.* David 2003; Emad 1975; Fabris 2003; Hühn / Jantzen 2010; Yorikawa 2005.

[6] Heidegger no pone acá ejemplos, y se puede preguntar cómo se unen el σύν, «juntos, al mismo tiempo» con la pura arbitrariedad. El concepto kantiano de agregado es cercano, con lo cual no obstante la «arbitrariedad» heideggeriana caería bajo aquél: «en el sistema el todo existe antes que las partes, y en el agregado, por el contrario, existen antes las partes» (Kant *AA* IX, 258; *Geografía física,* Introducción, § 2).

La filosofía de los griegos tampoco es un sistema. Menos lo son «las así llamadas "Sumas" de la teología y la filosofía medieval», ya que son «una forma de comunicación didáctica de contenido de saber» (47 / p. 33). Es hasta la modernidad que se crea el primer sistema.

Heidegger enumera cinco condiciones principales de la *formación de sistemas de la modernidad*. *1.* «Predominio de lo matemático». *2.* «Una fundamentación última y absolutamente asegurada» (52s. / p. 37s.) de todo lo conocible. *3.* El *ego cogito* como «lo primero y propiamente sabible y así pues verdadero». *4.* «La autocerteza del pensar» como «el tribunal que decide qué puede y qué no puede ser, es más: qué significa en general "Ser"» (53 / p. 38). *5.* La doctrina de la Iglesia, que hasta entonces había sido la medida, «se rompe y retrocede ante el creciente predominio del buscar que se funda a sí mismo» (53s. / p. 38).

A «la esencia del Ser [*Seyn*] en general» le pertenece, en efecto, «el carácter de una ensambladura», «el ensamblamiento interno de lo sabible mismo» (50 / p. 35); desde este puno de vista, entonces, toda filosofía es, naturalmente, «sistemática» (51 / p. 35).

ii. El ensamble

«Ensamble» [*Fuge*] puede querer decir «no [...] simplemente adheridos uno a otro, sino ajustados uno a otro, entrelazados uno con otro» (*GA* 29 / 30, 161s. / *CFF,* p. 144).[7] También es cercana la asociación con una determinada técnica de composición; piénsese en «las fugas de Bach» (*GA* 40, 81 / *IM,* p. 75).[8] No obstante, para Heidegger, Heráclito posee mayor significado en lo que respecta a este tema (↑ *HH* I, § 17 d).[9]

Para comprender el ensamble del ser, en la interpretación heideggeriana son fundamentales el primer fragmento de Anaximandro (↑ *HH* I, § 17 b) y el escrito sobre la libertad de Schelling (↑ *HH* I, § 14 c). διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις,[10] «esto es: da a todo lo presente mismo (a partir de sí) acuerdo y también evaluación (reconocimiento), deja que uno sea para el otro» (*GA* 51, 101 / *CF,* p. 147). A pesar de que la metafísica es «*el* ensamble occidental-histórico del ente», ella impide «toda funda-

[7] Heidegger podría haber pensado en la profesión de su padre, que no era sólo sacristán, sino también tonelero (barrilero).

[8] *Vid. GA* 21, 30 / *LPV,* p. 29; *GA* 10, 70 / *PF,* p. 78 *passim*. Los argumentos de C. Kolka para la fuga en la música: *1.* Es la forma musical más exigente; Heidegger exige un nuevo «rigor del preguntar y de su curso» (*GA* 45, 144s. / *PFF: PSL,* p. 135). *2.* Los registros de la fuga no se alcanzan unos a otros en su huida (latín *fuga*); de este modo sigue el Dasein al ser. *3.* No hay una melodía principal, sino que la fuga la interpreta. *4.* El dominio del tiempo sobre el espacio se rompe. *5.* Finalmente se hace una indicación a la «juntura» (*GA* 13, 115 / *EP,* p. 77) de las siete campanas de Meßkirch (Lehmann 2007b) (Kolka 2006, 127s.).

[9] «ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων» (Heráclito 22 B 54) «El ensamble inaparente supera en nobleza el ensamblaje estimulado a la apariencia» (*GA* 55, 142 / *Her: 1943-44,* p. 163). El sustantivo ἁρμονίη y el verbo ἁρμόζω, «ensamblar conjuntamente» [*zusammenfügen*], comparten la misma raíz.

[10] Anaximandro 12 B 1.

ción de la verdad del ser [*Seyn*] desde el ser [*Seyn*]» (*GA* 66, 382 / *Med,* p. 321). Por el contrario, Heidegger entiende las partes de los *Aportes* como un único ensamble del comienzo del pensar.

En su centro está el *acontecimiento,* «el esenciarse del mismo ser [*Seyn*]» (*GA* 65, 7 / *AFAE,* p. 24) y la primera respuesta a la pregunta por el ser. Se pregunta por el *ser en tanto ser,* pero no partiendo de lo ente y sin embargo con la intención de *salvar lo ente:* «la devolución del ente a partir de la verdad del ser [*Seyn*]» (11 / p. 27). Si bien cada uno de los ensambles tiene su particular *disposición conductora,* todos ellos se originan de la disposición-fundamental de la *retención* (en ella también se fundamenta la cura) (↑ *HH* I, § 10 g). Cada ensamblaje se ajusta al siguiente y lo prefigura: la imposición a la metafísica del olvido del ser en la resonancia; su remisión a la necesidad de un salto a través del pase; el salto a la fundación del esenciarse del Ser; la fundación del Da-sein de los futuros; éstos, en el último dios.

§ 23 Tránsito al otro comienzo

Las partes individuales de los *Aportes a la filosofía* están numeradas de la I a la VIII. Como ensambles sólo se consideran los números II al VII (*cf. GA* 65 / *AFAE,* núm. 39; *GA* 69 / *HS,* núm. 114), pues el núm. I, «Prospectiva», contiene el esbozo del todo, y el núm. VIII, «El seer», fue puesto por el editor al final del libro y no aparece como un ensamblaje propio: Heidegger lo trata primero como apartado núm. II, pero lo retira posteriormente.

a) Pobreza y dolor

La *pobreza* es «la propiedad inicial del acontecimiento» (*GA* 70, 170 / *SC,* p. 149). Esto presupone «el *des-poseimiento* del ente y su supremacía» (*GA* 69, 110 / *HS,* p. 137). Dicha experiencia es la de un *dolor;* «no "un" dolor entre otros» (*GA* 71, 194), sino aquel en que la experiencia del ser se experimenta abismalmente y se cumple en la *despedida* de lo ente —en el «dolor de la despedida» (233)— la relación con el ser. Que el Dasein se angustie ante la nada es, desde el punto de vista ontohistórico, la «angustia del dolor» (220).

Aquí se encuentra la consumación del Da-sein en la *muerte* (↑ *HH* I, § 11 a). Ella es lo «sin-fondo para el comienzo» (193), «la cercanía más pura del ser humano al ser (y por ello a la nada)» (194).

La despedida se separa de las necesidades de las que se cuelga el hombre común. Dado que no sabe lo que sucede aquí, se entiende por despedida solamente la privación, en lugar de entenderse como saber: «no poder ser sin lo necesario y así precisamente pertenecer únicamente a lo no-necesario» (*H-1945,* 8 / *La pobreza* [*Pobr*], p. 107). Él es pobre, en sentido esencial, cuando permanece «en lo sencillo del aconte-

cimiento» (*GA* 71, 213). El otro comienzo (↑ *HH* I, § 22) es «obsequio en el empobrecimiento a la pobreza» (*GA* 69, 116 / *HS,* p. 143). «La pobreza es la sobreabundancia (el dejar-el-sobreabundar) de lo innecesario» (*H-1940d,* 3).

b) Los seis ensambles

i. La resonancia

Aquí se recuerda que el *olvido del ser* de la indigencia y el *abandono del ser* se experimenta en cuanto tal. Para ello es necesario enterarse del cálculo, de la rapidez y del surgir de lo masivo (*GA* 65 / *AFAE,* núm. 58). Cuando, por el contrario, «todo es tenido por calculable» (125 / p. 102), la ausencia de in-digencia es insuperable. Lo ente es abandonado «por el ser [*Seyn*] perteneciente a él y sólo a él»; aparece «como objeto y presente-ante la mano, como si el ser [*Seyn*] no se esenciara» (115 / p. 105).

La *disposición conductora* de la resonancia es «espanto y temor» (107 / p. 99). Mientras que la «ciencia» ejerce el estado de «plena sobriedad en el saber», la disposición fundamental del completo aburrimiento conduce, «en este estado por lo menos [a] asustarse y descubrir a éste mismo y al abandono del ser del ente que allí bosteza» (157 / p. 135).

ii. El pase

El pase lleva hacia la otra orilla. A qué paraje conduce, se le reserva a una decisión futura. «Pase» significa dos cosas: con él, 1) la metafísica le tiene que «ser pasada en su esencial imposibilidad» a la filosofía, y así puede 2) la filosofía «ser traspasada a su *otro comienzo*» (*GA* 65, 173 / *AFAE,* p. 148).

La interpretación de lo ente en cuanto tal parece ser inviolable desde el inicio de la metafísica: «Pues desde Platón nunca se ha preguntado por la *verdad* de la interpretación-del "ser"» (188 / p. 159). La metafísica se orienta por la pregunta conductora «¿qué es lo ente?», pero nunca a partir de la pregunta por la verdad del ser, que la remonta tácitamente a la producción (↑ *HH* I, § 6 c). Piensa que «el ser es hallable en el ente y ello de modo que el pensar trasciende al ente» (170 / p. 146).

De esta manera, el pase se convierte en el lugar de la meditación histórica, para lograr un «diálogo cuestionador» (169 / p. 145) con el destino del ser: con la φύσις del helenismo temprano, con la οὐσία de Aristóteles, con el sumo origen de lo creado en el medievo, con el objeto en la metafísica moderna (*cf.* núm. 84). Su apropiación por el pensar ontohistórico *repite* (↑ *HH* I, § 12 c) el primer comienzo y prepara la superación de la metafísica: no para negarla, sino para destruirla (↑ *HH* I, § 6), para que se libere el camino hacia el otro comienzo.

iii. El salto

El salto [*Sprung*] es salto desde [*Absprung*] la historia de la metafísica y el primer puente de una orilla a otra, hasta ahora desconocida. Para ello es necesario un intento, que por cierto comienza todavía en el suelo de la metafísica, pero que debe conducir más allá de ella, hacia el otro comienzo: «El salto, lo más osado en el proceder del pensar inicial, deja y arroja todo lo corriente detrás de sí y no espera nada inmediatamente del ente, sino que salta antes que todo a la pertenencia del ser [*Seyn*] en su pleno esenciarse como evento» (227 / p. 189). La ontología fundamental ocupa una posición entre la metafísica y el otro comienzo: es «fundamentación de la ont*ología* como su superación» (228 / p. 190). El λόγος de la onto-logía sólo se refiere a lo ente en cuanto tal, el ὂν ᾗ ὄν. La ontología fundamental comienza primeramente con la pregunta por aquél y analiza al que pregunta mismo (↑ *HH* I, § 7 b): la interpretación del ser humano como Dasein aparece en aquel instante de la historia en el que se hace la pregunta por el sentido del ser en *El ser y el tiempo*.

El salto es un salto-originario [*Ur-sprung*], es decir, un salto al fundamento, que es lo sin-fondo —que ya no requiere ser fundamentado— (↑ *HH* I, § 21 c). El Dasein, sin embargo, no se precipita hacia lo carente de suelo, sino que es sostenido precisamente por el fundamento infundado, porque no lo puso él mismo. No obstante, no se puede asegurar de antemano que aquel que salta alcance su objetivo. De este modo, con el salto no se corre un riesgo cualquiera, sino que en realidad es lo más riesgoso, pues deja tras sí todo lo que le da fundamento en la cotidianidad —o aparenta hacerlo— y le entrega fundamentos.

Tampoco es un salto hacia ningún sitio, pues el Dasein ya siempre está «ahí» hacia donde salta. Sólo debemos desasirnos hacia allí «a donde estamos ya admitidos» (*GA* 11, 41 / *IyD,* p. 79), es decir, en el «suelo en el que vivimos y morimos, en el que no nos andamos con engaños» (*GA* 8, 44 / *¿QSP?,* p. 35). El Heidegger tardío ya no habla de un salto, sino de un despertar rememorante.[11]

El salto lleva al ser y por cierto «en su cabal esenciamiento como acontecimiento»; en otras palabras: el *ser* se *piensa* ahora *desde el acontecimiento*. Si el primer comienzo aparece en el pensar griego temprano como Φύσις, en el otro comienzo aparece como el acontecimiento, pero esto «en cabal esenciamiento». Pues la Φύσις se esencia como brotar a la presencia, al claro del aclarar, al que pertenece el ocultamiento. No obstante, ninguno de los pensadores originarios reflexiona sobre ella. Saben del ser como presente y ausente: con Anaximandro es el ἄπειρον, con Heráclito la φύσις,

[11] Saltamos hacia ahí y nos desasimos y dejamos caer «a donde estamos ya admitidos: la pertenencia al ser» (*GA* 11, 41 / *IyD,* p. 79). Un salto así no presupone un descenso, sino un «pensar rememorante» [*Andenken*] y un «despertar» [*Erwachen*] ($41_{(42),\,(43),\,(45)}$; $42_{(48)}$). *Cf.* Parménides 28 B 12_8: «… χρεὼ δὲ σε πάντα πυθέσθαι». «Y ahora es necesario que te enteres de todo» Πυθέσθαι «experimentar [*erfahren*], despertar a… [*aufwachen zu*]», emparentado etimológicamente con el sánscrito bodhati (Buda es El despierto). *Cf.* Beekes / Van Beek 2010, 1258, *s. v.* πυνθάνομαι.

con Parménides el νοῦς, que mira con firmeza lo presente y lo ausente.[12] Pero el ser queda impensado.

Platón relata de Tales que éste contemplaba el cielo estrellado y, al mismo tiempo, caía en un hoyo.[13] Para Heidegger es «un ser humano tan afectado por la sobreabundancia del mundo de las estrellas, que le es necesario dirigir la vista exclusivamente al cielo» (*GA* 15, 331). Probablemente Heidegger también da a entender que si Tales sólo ve al cielo y no a la tierra, olvida que al claro también le pertenece el ocultamiento.

A la esencia de lo ausente y lo presente le pertenece el *rehuso*. El diccionario de los hermanos Grimm señala para esta palabra, junto con el latín *denegatio,* la palabra alemana «fracaso» [*Versagung*]. La conferencia sobre la obra de arte habla también del «fracasar», y lo denomina como uno de los modos del ocultamiento (el otro modo es el disimulo; ↑ *HH* I, § 15 b). El fracaso es el comienzo de aquella experiencia en la que se abre *que* el ser «es».

iv. La fundación del Da-sein

«Da-sein» es un concepto de la historia del ser y es «la primera preparación del tránsito a otra historia del hombre» (*GA* 65, 309 / *AFAE,* p. 251). Su proyecto sólo es posible «como *ingreso* al Dasein» (*Idem*). «Acerca del ser-ahí sólo se puede decir fundando, en la realización pensante de la resonancia, del pase y del salto. Pero fundando significa a la vez históricamente en nuestra y para nuestra historia venidera, ensamblándose su más íntima indigencia (abandono del ser) y la necesidad de que aquí surge (pregunta fundamental)» (310 / p. 252). El salto prepara la fundación, es decir, el desdoblamiento de la «*ahidad*» del ahí como el «*entre* entre el hombre (como fundador de historia) y los dioses (en su historia)» (311 / p. 254). Es el entre del mundo y la tierra, del ser humano y lo divino.

A pesar de ello, el «Dasein» es ambiguo, porque con él se refiere «de alguna manera […] el hombre y sin embargo de nuevo no el hombre» (313 / p. 255).[14] Claro que se refiere al hombre, pues es él quien tiene que efectuar el salto. Pero sólo el regreso de la anterior humanidad hacia el Dasein posibilita la fundación del *Da-sein*.

[12] Anaximandro 12 B 1. Heráclito 22 B 123. Parménides 28 B 4: «λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως».

[13] Platón, *Teeteto,* 174 a s. «Se cuenta de Tales que, dirigiendo su mirada hacia las alturas mientras se ocupaba de la bóveda celeste, cayó en un pozo. Una hermosa y divertida sirvienta tracia rió y comentó que él quería con tal pasión conocer las cosas del cielo, que le permanecía oculto lo que tenía ante las narices y los pies» (*GA* 41, 2s. / *PC,* p. 19).

[14] Ya en *El ser y el tiempo* está presente este doble significado: «el ahí no sólo es el título para el estado de abierto de la existencia, sino el título conceptual para el estado de abierto universal del ser en el todo» (Herrmann *SZ* 2, 17).

v. Los futuros [Zu-künftigen]

Todavía no están aquí. Son los «detentores de la verdad del ser [*Seyn*]» (*GA* 65, 395 / *AFAE,* p. 317). Su disposición fundamental es la retención; ella afina esa «vigilancia en el espacio-tiempo para el paso del último dios» (248 / p. 205). En su o-caso, el «camino a la callada preparación de lo venidero», son aquellos que siempre preguntan y se concentran en lo más cuestionable. Con ello logran la posibilidad de convertirse en un *pueblo:*[15] «La esencia del pueblo se funda en la historicidad de los que *se* pertenecen *a partir de* la pertenencia al dios» (399 / p. 320). El concepto heideggeriano de pueblo, el cual aún necesita una interpretación en *El ser y el tiempo,* obtiene con la cita anterior contornos firmes. Si acá se refiere a «los alemanes», que deben convertirse en un pueblo, entonces Heidegger evidentemente piensa en aquella «Alemania patria», que es tanto para él como para Norbert von Hellingrath la tierra de Hölderlin (↑ *HH* I, § 15 b).

vi. El último dios

El lema del séptimo ensamble dice del último dios:[16] «El totalmente otro / ante los sidos, sobre todo / ante el cristiano» (*GA* 65, 403 / *AFAE,* p. 323). Heidegger destaca tres momentos: la *otredad* del último dios; los *sidos;* el *dios cristiano.* El hecho de que con ello no se refiere sólo a éste, lo muestra el «sobre todo». También el dios cristiano pertenece a los «sidos». No obstante, lo sido no significa el pasado (↑ *HH* I, § 12 d): los sidos *están* ahí, aunque en su ausencia. Que entre ellos se encuentra también el dios cristiano, lo alumbra el himno tardío de Hölderlin *El único*.[17]

El poeta canta «la imagen de Dios […] que vive entre / los hombres», nombra a Apolo y Zeus y la tierra que los dioses recorrieron: Elis y Olimpia, Esmirna y de Artemisa el sagrado Éfeso. Pero él mismo está todavía a la búsqueda: «sigo buscando a Uno, a aquél / al que amo, entre vosotros / al último de vuestra estirpe / al joyel de la casa, que a mí / el huésped extranjero, me ocultáis».[18] «El único», el último de este género, es Cristo: «¡Pero lo sé, que sólo es culpa / mía! Porque en exceso / de ti, ¡oh, Cristo!, dependo, / aún siendo tú hermano de Heracles. / Y me atrevo a afirmar que también / eres hermano del [*Evier*],*,[19] el que / a su carro enganchó / los tigres y bajando / hasta el Indo / instituyendo un jubiloso culto / estableció el viñedo y / domó la ira

[15] *Cf.* «Dominio II. El pueblo en el acontecimiento»: Trawny 2010, 78-85.

[16] *Vid.* Wucherer-Huldenfeld 1997; Coriando 1998a.

[17] Hölderlin *SW* IV, 186-189 [F. Hölderlin, *Cánticos,* pp. 150-171]. Interpretación: Allemann 1954, 46ss.; *vid.* Allemann 1959, 204ss.

[18] Hölderlin *SW* IV, 187 [*Ibid.,* p. 153].

* Si bien la traducción al español de *Cánticos* dice «Dionisios», el original en alemán se refiere al *Evier*. Al respecto, el autor hace una aclaración en la siguiente nota a pie, razón por la cual dejo en este verso el término original que aparece en alemán entre corchetes [N. del T.].

[19] Nombre de culto de Dionisios.

de los pueblos».[20] Los sidos son los dioses de los griegos y aquel contra el que claman los celestiales: «que si yo sirvo a uno / deba faltarme otro».[21] Cristo no es, sin embargo, el dios del cristian*ismo*. En tanto el trascendente, no trae «la más lejana y para nosotros primera *cercanía* al dios». Precisamente el cristianismo no conoce ninguna «indigencia del abandono del ser» (24 / p. 37) y tampoco la experiencia de la ausencia de indigencia.

Como lo *totalmente otro,* el último dios pertenece al otro comienzo. Los futuros le preparan el tiempo-espacio en la disposición fundamental de la retención y procuran con ello «la gran calma» (34 / p. 45). El último dios está por venir y, en tanto lo más venidero, está delante de todo futuro: «Lo más venidero en el venir, que resolviendo acaece como evento» (*GA* 69, 105 / *HS,* p. 105). El último dios es «el más inusitado». Por ello «le pertenece el más largo tiempo de preparación y lo repentino antes impensable de su cercanía» (*GA* 66, 253 / *Med,* p. 218). «El dios nunca es un ente [...], sino los dioses y su deidad proceden de la verdad del ser [*Seyn*], es decir, esa representación cósica del dios y el contar explicativo con él, por ejemplo como el creador, tiene su fundamento en la interpretación de la entidad como presencia producida y producible» (235s. / p. 206).[22] El dios y todo lo divino están a salvo en el hacer de los *creadores,* y aparecen en el ser, en los diversos modos del crear, sobre todo en el arte como «el poner a la obra de la verdad» (*GA* 5, 65 / *CB,* p. 56). «[...] el esenciarse del ser funda el abrigo y con ello la creadora custodia del dios, quien respectivamente sólo en obra y víctima, hecho y pensar transdiosa al ser [*Seyn*]» (*GA* 65, 262 / *AFAE,* p. 216).

§ 24 El espacio y el tiempo

En *El ser y el tiempo* la temporalidad y espacialidad son tratadas de manera conjunta, aunque la temporalidad tiene cierta primacía (que ya se destaca en el título). El espacio se remonta al tiempo, algo que Heidegger rectifica posteriormente de manera parcial. El espacio cobra crecientemente mayor significado en sus textos. Aquí sólo señalaremos los trabajos tardíos *Observaciones sobre el arte, la escultura y el espacio* (1964) y *El arte y el espacio* (1969).

Dado que el espacio, desde el giro, es cada vez más relevante, éste no se aborda en este *Los Horizontes de Heidegger* según las secciones correspondientes de *El ser y el tiempo,* sino en relación con el pensamiento ontohistórico. Aun así, se presupone el análisis de *El ser y el tiempo*.

[20] Hölderlin *SW* IV, 187s. [*Ibid.,* 155].
[21] *Ibid.,* 187 [*Idem.*].
[22] De manera crítica: Pöltner 2011a.

a) Espacialidad y metafísica del espacio

En *El ser y el tiempo*, Heidegger analiza la espacialidad de lo *a la mano intramundano*. Desde la perspectiva de la cotidianidad, la lejanía y la cercanía, el sitio y el todo de sitios, la dirección y el paraje son conceptos conductores (↑ *HH* I, § 9 b), es decir, momentos del ser-en-el-mundo, cuya espacialidad se determina por des-alejamiento y dirección. Heidegger destaca en el «des-alejamiento», por medio de un guión, el «hacer desaparecer la lejanía» (*GA* 2, 140 / *SyT,* p. 120).

El útil es «inmediatamente» a la mano, es decir, en la *cercanía*. Por ello está «a la mano», por ejemplo, una herramienta disponible. Si ésta no está simplemente por ahí, tiene su *sitio*. Éste, a su vez, es parte del todo de sitios, por ejemplo, del taller. Por su *totalidad de conformidad,* tiene su conformidad con el útil en particular.

Paraje [*Gegend*] es el «"adónde" [...] tenido desde un principio a la vista» (137 / p. 118) de un útil. Está «en cada caso "ya a la mano" en los distintos sitios» (138 / p. 118), por ejemplo, los parajes del cielo: una casa tiene su lado expuesto al sol y su lado expuesto al viento; las iglesias y los sepulcros están plantados según la salida y puesta del sol, etc. Todos los parajes son parte de una totalidad de conformidad.

La *dirección* [*Ausrichtung*] significa que el Dasein des-alejador se dirige a un paraje para, desde ahí, traer a su cercanía al útil. A la dirección también le pertenece la diferencia entre izquierda y derecha, ambas «direcciones [del] "en una dirección" dentro de un mundo en cada caso ya "a la mano"» (145 / p. 124).

La «específica espacialidad del "ser ahí"» (485 / p. 397) en el mundo circundante está fundamentada en la *temporalidad*. La «esencial tendencia a la cercanía» (141 / p. 120) del Dasein cotidiano e impropio, que por ello es «esencialmente des-alejamiento» (144 / p. 123), presupone «estar a la expectativa de un paraje» (487 / p. 398) (↑ *HH* I, § 27 b). Lo ente se vuelve, por ello, disponible y provechoso y útil para el ser humano.[23]

Esta *fundamentación* [*Fundierung*] de la espacialidad en la temporalidad todavía no dice nada acerca de cómo podría determinarse el espacio en el ver en torno cotidiano; el resultado de *El ser y el tiempo,* por lo demás, no se puede generalizar. Heidegger lo rechaza 35 años después: «El intento, abordado en *Ser y Tiempo,* § 70, de reducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad ya no se deja mantener» (*GA* 14, 29 / *TyS,* p. 43). Desde antes, en los *Aportes a la filosofía,* Heidegger se pronuncia sobre esto de un modo diferente. Es cierto que aquí también subraya que espacio y tiempo son «radicalmente diferentes», pero justifica por qué el espacio no puede ser determinado por el tiempo: «No hay razón alguna para remontarlo ⟨el espacio⟩ al "tiempo", porque la re-presentación del espacio es una temporalización» (*GA* 65, 377 / *AFAE,*

[23] Que el ser humano, vía el desalejamiento del mundo, sigue el camino de una «ampliación del cotidiano mundo circundante, un des-alejamiento del mundo» (*GA* 2, 141 / *SyT,* p. 120), se desprende ya —sin una actualización artificial— de la analítica del Dasein. La «cercanía» en el Heidegger tardío será concebida de un modo totalmente distinto (↑ *HH* I, § 28 b).

p. 301). El espacio es una *re-presentación*. La comprensión cotidiana del espacio obedece con ello a la de la *metafísica* moderna, pues «las representaciones quedan suspendidas en el cartesianismo» (*GA* 79, 100). Re-presentar significa el poner-ante-sí de un yo. Esto también es válido para las ciencias,[24] aunque una comprensión del espacio de este tipo ya se perfila en Platón.[25] «En importantes pasajes, Descartes utiliza para *cogitare* la palabra *percipere* (*per-capio*): tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, aquí en el sentido de re-mitir-a-sí [*Sich-zu-Stellen*] en el modo de poner ante sí [*Vor-sich-stellen*], del re-presentar [*Vor-stellen*]» (*GA* 6.2, 133 / *Nietz,* p. 642). Para Aristóteles, espacio y tiempo son temas de la *Física* (↑ *HH* I, § 6 b). Descartes sólo considera al espacio como *spatium,* es decir, como un espacio intermedio determinado por la dilatación *qua principium rerum materialium*.[26] Para el *spatium*, la *extensio* está constituida por *longum, late et profundum,*[27] la dilatación por longitud, anchura y profundidad. Aquí comienza la separación radical de la *res cogitans* (es decir, consumación del *ego cogito*) y *res extensa* (es decir, el cuerpo).[28] El «espacio natural homogéneo» tiene (igual que el yo) el «carácter de una específica "*desmundanación*" de la "mundiformidad" de lo "a la mano"» (*GA* 2, 150 / *SyT,* p. 128).

b) Espacio-tiempo y espacio de juego temporal

El espacio-tiempo [*Zeit-Raum*] tiene que ver con el «espacio de tiempo» [*Zeitraum*] sólo en la medida en la que le precede. Si se entiende por «espacio de tiempo» «un intervalo de tiempo», esto no sería válido para el espacio-tiempo. La separación habitual de espacio y tiempo es un resultado de la metafísica. Sin embargo, ahora se plantea la pregunta por el «camino del retorno del quiebre cumplido hacia otro origen» (*GA* 65, 373 / *AFAE,* p. 299).

[24] *Cf.* los análisis de G. Neumann sobre *El ser y el tiempo* y el Heidegger tardío: «la pregunta por el espacio, desplegada tomando como hilo conductor al Dasein, y desde la ciencia matemática del espacio puro, homogéneo, en la fenomenología hermenéutica de Heidegger». Primer apartado: «la pregunta por el espacio desde el ámbito trascendental-horizontal de la ontología fundamental»; segundo apartado: «la pregunta por el espacio en el pensar del acontecimiento histórico» (Neumann 1999, Parte B). «Heidegger no se opone, de ninguna manera, al uso de la medida y del número, sino al uso exclusivo del cálculo» (Neumann 2005, 54). El autor también rastrea los estudios matemáticos de Heidegger y las diferentes interpretaciones matemáticas del espacio.

[25] *Cf. GA* 40, 70 / *IM,* p. 67; referencia a: Platón, *Timeo,* 50 e.

[26] Descartes *AT* VIII, 40 [R. Descartes, *Los principios de la filosofía,* parte segunda, p. 71: «principio de las cosas materiales»].

[27] *Ibid.,* 45 [*Ibid.,* núm. 10, p. 78].

[28] Para los sucesores de Descartes, se desprende de lo anterior el problema de la superación del dualismo *res cogitans* y *res extensa*. El propio Descartes sabe de las insuficiencias de su proyecto, por lo que intenta cerrar el hiato de sus *Meditationes de prima philosophia* por un camino fisiológico: *Les passions de l'âme* I, XXXI-XXXIX (Descartes *AT* XI, 351-359) [R. Descartes, *Las pasiones del alma,* José Antonio Martínez y Pilar Andrade Boué (trad.), Tecnos, Madrid, 1997, primera parte, artículos XXXI-XXXIX, pp. 102-114].

La fundamentación de la verdad del ser sólo puede ser comprendida partiendo del Dasein, que ya ha llevado a cabo el salto a lo *sin-fondo* (↑ *HH* I, § 23 b). Éste se esencia «como rehusarse (vacilante) del fundamento» (381 / p. 304) y es «fundamento fundado […] tanto abismo del quiebre del ser [Seyn] como infundamento del abandono del ser del ente».[29] Lo sin-fondo es el «primer esenciamiento del fundamento»; esencia como temporalización [*Zeitung*] y como espaciamiento [*Räumung*]. Tiempo y espacio, pensados ahora de manera más originaria, son uno y al mismo tiempo separados; en ello se muestra el «*quiebre del ser*».[30] «La estructura fundamental de este acaecer es el espacio-tiempo que de él surge» (30 / p. 42). Con lo sin-fondo se abre el *vacío*. Sin embargo, «no es ningún indeterminado vacío, en cuyo interior algo "aparezca"» (*GA* 69, 144 / *HS,* p. 144): «El a-bismo como ausencia-de-fundamento […] es el primer claro de lo abierto como "vacío"» (*GA* 65, 380 / *AFAE,* p. 304). El vacío es «lo abierto del claro» (*GA* 69, 144 / *HS,* p. 144) y no significa ninguna carencia. Es arrobamiento a lo futuro y repetición de lo sido. El presente es el sitio del instante, en el que se muestra el abandono del ser evidente [*unverhüllt*] «pero como recordante-aguardante» (*GA* 65, 383 / *AFAE,* p. 306). En esta unidad de futuridad, de lo sido y del instante descansa la esencia del *temporalizar*.

Aunque con ello no está «ya todo decidido», pues, dado que renuncia el renunciar del fundamento *vacilante,* es necesario un *sostén* [*Halt*] para otorgar «la posibilidad de la donación y el acaecimiento»: un «sostén abarcador en el que el instante y con ello la temporalización es sostenida» (384 / p. 306). El *espaciar* forma a este sostén abarcador. Tal como pertenece al tiempo el arrobamiento [*Entrückung*] (que corresponde a su esencia ex-tática), así el *encantamiento* [*Berückung*] pertenece al espacio. Ambos están «enraizados en la esencia de la verdad» (272 / p. 223). «Espacio es el a-bismamiento encantador del sostén abarcador. / Tiempo es el a-bismamiento extasiante de la reunión. / El encanto es abismoso sostén abarcador de la reunión. / El éxtasis es abismosa reunión sobre el sostén abarcador» (385 / p. 307). La unidad reuniente de arrobamiento y encantamiento se manifiesta en el λόγος. Para ello, Heidegger hace referencia a la *Odisea*:[31]

> Αἱμύλιος significa encantador [*berückend*], cautivador [*bestrickend*], fascinante [*bezaubernd*]. El λόγος puede tener este carácter, sólo en el sentido de que él permite manifestar como tal lo que se reúne sobre sí y atrae [*anzieht*]. Extraer [*ziehen*] es sacar [*zücken*]. Él saca, extrae repentinamente la espada. Lo extrayente en sí repentino es lo deleitante [*Entzückende*], lo arrobador [*Entrückende*] y, por tanto, lo encantador [*Berückende*] (*GA* 79, 161).

[29] «¿Qué es un abismo? Parece claro que es algo que nunca se puede sondear hasta el final, o mejor, que sólo se puede sondear pero no alcanzar. Mas en esto se halla este otro sentido: el abismo es un fondo. Pero lo es de tal manera que siempre se aleja de uno hacia la profundidad, que sin embargo tiene un fondo. Cuando logramos ver más claro este movimiento interior del abismo, percibimos cómo se perfila el verdadero destino del pensar del Heidegger tardío» (Gadamer *GW* 3, 427) [H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger,* p. 288].

[30] Texto principal de espacio-tiempo: *Aportes a la filosofía,* Parte V d. Herrmann 1994a; Ruin 2002; Shin 1993.

[31] «μαλακοὶ καὶ αἱμύλοι λόγοι, "palabras sutiles de halago"» (Homero, *Odisea,* I, v. 56).

El tiempo-espacio pertenece al espacio de juego temporal del ser como lo entre sin-fondo, cuyo *juego del mundo* une dios y hombres, cielo y tierra, «el en-frente-mutuo de unas y otras de las cuatro regiones del mundo» (*GA* 12, 202 / *DCH,* p. 192; ↑ *HH* I, § 29 b). «Lo Mismo, aquello que mantiene recogido en su esencia al tiempo-espacio, puede llamarse *der Zeit-Spiel-Raum*, el Espacio (de) Juego (del) Tiempo» (*Idem*). El acontecimiento del espacio de juego temporal le concede a *lo ente* su correspondiente ser en cada caso. La metafísica piensa lo ente en cuanto tal y como lo más alto, y comprende lo anterior como el ser. Pero precisamente por ello «se endurece el ser [*Seyn*] sobre el ser en la figura de la entidad» (*GA* 66, 203 / *Med,* p. 177). Pensado desde el acontecimiento, lo ente es sólo ente, sin referirse a la entidad, aunque no sin el ser. En tanto «seer», sin embargo, no deja huella en lo ente: «El evento hace salir al ente como tal, en tanto sin rastro se rehúsa y así precisamente *es,* pero a la vez abandona al ente como reivindicación la denominación con el ser (que "él" es y sea)» (203 / p. 178).

§ 25 La estructura de emplazamiento [*Ge-stell*]

Heidegger no era un enemigo de la técnica, aunque tampoco la aceptó ciegamente. Ambas, tanto la negación como la afirmación, desconocen el ser de la técnica, es decir, la estructura de emplazamiento. En lugar de concebir la técnica instrumental o antropológicamente, Heidegger pregunta por su esencia. Su origen lo busca remontándose a la τέχνη de la filosofía griega.

a) Interpretación instrumental y antropológica de la técnica

Heidegger se basa en tres tesis para determinar la esencia de la técnica. *1.* El significado instrumental y antropológico de la ciencia se queda corto. *2.* Técnica y esencia de la técnica son diferentes. *3.* La técnica es el origen de la ciencia moderna y no al revés, ésta el origen de aquélla.

La interpretación *instrumental* y la *antropológica* se diferencian entre sí de manera irrelevante. La primera ve en la técnica un instrumento para la satisfacción de necesidades. Abarca con ello, sin excepción, todos los ámbitos de la vida, incluido el ser humano. Heidegger ya advierte esta circunstancia en apuntes de los años 1936 a 1946:

> Como el hombre es la materia prima más importante, se puede contar con que, sobre la base de la investigación química de hoy, algún día se construirán fábricas de producción artificial de material humano. Las investigaciones del químico Kuhn, galardonado este año con el premio Goethe de la ciudad de Frankfurt, abren ya la posibilidad de dirigir de

un modo planificado, según las necesidades de cada momento, la producción de seres vivos, machos o hembras (*GA* 7, 93 / *CyA,* p. 69s.).[32]

La interpretación antropológica dirige su atención al hecho de que la técnica está al servicio del ser humano. Esto se manifiesta en descripciones como «funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información» (*GA* 11, 60 / *IyD,* p. 117).

Por el contrario, «la *esencia* de la técnica no es ella misma técnica» (*GA* 79, 34).

La ciencia es *investigación,* «porque tiene su razón de ser en la técnica» (*GA* 76, 124) [*Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik = Pensamientos conductores sobre el surgimiento de la metafísica, de la ciencia moderna y de la técnica moderna*]. Con ella se toma «una decisión sobre la esencia de la verdad de lo ente en su totalidad» (125).

b) La esencia de la técnica

i. Maquinación y estructura de emplazamiento

Sobre Fritz Heidegger se cuenta que una dama lo confundió con su hermano, queriendo saber lo que opinaba sobre Mao Tse-tung. Esta fue su respuesta: «Mao-tse es el engranaje [estructura de emplazamiento] de Lao-tse».[33] Más seria, si bien no tan alejada del asunto, es la descripción de Martin Heidegger: «La estructura de emplazamiento es, en cierto modo, el negativo fotográfico del acontecimiento» (*GA* 15, 366).[34] La *estructura de emplazamiento* no es únicamente el lado negativo de la *cuaternidad,* sino «la composición entendida como acontecimiento de apropiación» (*GA* 4, 153 / *APH,* p. 170). Por lo anterior, estructura de emplazamiento y cuaternidad son lo mismo: aquélla como entramado [*Gefüge*] de fuerzas, ésta como espacio de juego temporal. Si bien esto último es «bloqueado» por la estructura de emplazamiento, no por ello desaparece simplemente la cuaternidad, sino que en su ausencia está «ahí» de modo oculto.[35]

[32] El vienés Richard Johann Kuhn (1900-1967) se convirtió en 1938 en «líder» de la Sociedad Química Alemana y obtuvo ese mismo año el Premio Nobel de Química, que sin embargo no pudo recibir hasta 1948. En los tiempos del nacionalsocialismo trabajaba en la investigación de gases tóxicos, tenía información sobre experimentos con seres humanos y habría denunciado a algunos colegas judíos (http://de.wikipedia.org/wiki/Richard_Johann_Kuhn).

[33] Safranski 1994, 452 [R. Safranski, *op. cit.,* p. 452].

[34] La notación de Heidegger fluctúa entre «estructura de emplazamiento» [*Ge-stell*] y «armazón» [*Gestell*]; en *HH* siempre se escribe «estructura de emplazamiento» (a excepción de los textos originales).

[35] Si bien la estructura de emplazamiento domina en todo lo que hoy «es», esto no significa que no haya otras posibilidades de experiencia. En el ensayo *El evento,* se habla de dos «caminos de la historia» que «pasan uno por delante del otro» (*GA* 71, 84). En este sentido investiga U. Guzzoni la «otra visión [de Heidegger] de la "otra realidad", frente a lo determinado por la esencia de la ciencia y de la técnica» (Guzzoni 2009, 104).

El término «estructura de emplazamiento» se utiliza «en un sentido hasta ahora totalmente inhabitual» (*GA* 7, 20 / *CyA,* p. 19). El lenguaje cotidiano conoce, por ejemplo, estantería de libros [*Büchergestell*], pero el sentido que le otorga Heidegger a la «estructura de emplazamiento» no se refiere a lo ente, sino que es un *designio epocal del ser*.[36]

El prefijo «ge-» significa un «estar junto, copertenencia o reunión»[37] y corresponde con el Λόγος de Heráclito (↑ *HH* I, § 17 d). La estructura de emplazamiento reúne los distintos modos del *emplazar* [*Stellen*]: el «*Herstellen*», «*Feststellen*», «*Vorstellen*» (por ejemplo, *GA* 5, 91 / *CB,* p. 75; *GA* 65, 89 / *AFAE,* p. 85; *GA* 69, 26 / *HS,* p. 44; *GA* 9, 453 / *Hit,* p. 368), «*Nachstellen*» (*GA* 8, 96 / *¿QSP?,* p. 61), «*Sicherstellen*» (*GA* 40 / *IM; GA* 7, 56 / *CyA,* p. 45), «*Verstellen*» (*GA* 7, 54 / *CyA,* p. 43), «*Bestellen*» (*GA* 7, 55 / *CyA,* p. 44).* Se repara en que «lo representado esté en cada caso puesto en seguro dentro del círculo de la disposición calculante» (*GA* 6.2, 134s. / *Nietz,* p. 643).

Este emplazar multívoco domina todo hacer y dejar de hacer humano. El ser humano considera que su re-presentar es soberano, y pone a su servicio todo lo ente. A pesar de lo anterior, ni se convierte en el amo de la técnica, ni es su esclavo. Entonces en la época de la estructura del emplazamiento todo recae en un emplazar universal, en el que ya nadie es amo o esclavo:[38]

> El ser humano es, sin percatarse de ello, él mismo emplazado, es decir, es provocado a ordenar [*bestellen*] sistemáticamente el mundo, al que pertenece, como existencia-disponible calculable, y a asegurarse, simultáneamente, a sí mismo con respecto a las posibilidades del ordenar. De este modo, el ser humano queda cautivado por la voluntad de ordenar [*Willen zum Bestellen*] de lo calculable y su factibilidad. Entregado al poder del emplazar [*Stellen*], el ser humano se bloquea [*verstellt*] a sí mismo el camino a lo propio de su Dasein (*GA* 11, 158).

La estructura de emplazamiento es un destino del ser. Con él comienza la consumación de la metafísica, cuyo fin no puede ser calculado. A aquél le corresponde la relación del ser humano con el ser: sólo lo ve desde el punto de vista de su factibilidad, sin percatarse de que él mismo se convirtió en *existencia-disponible* de la producción: en la estructura de emplazamiento ya no hay objeto, sino sólo existencias-disponibles.

[36] *Vid.* «westfaliano [*westfäl.*], armazón [*gestell*], estado [*zustand*], destino [*geschick*]» (Grimm 5, 4221).

[37] Pfeifer 1997, 403s.

* Los términos (reproducidos en alemán en este párrafo para que sea evidente su relación con el emplazar, *Stellen,* pueden entenderse en sentido habitual del siguiente modo: producir o poner (*herstellen*), fijar o comprobar (*feststellen*), representar (*vorstellen*), reajustar o posponer (*nachstellen*), asegurar y garantizar o acreditar (*sicherstellen*), bloquear o fingir (*verstellen*), encargar u ordenar o reservar (*bestellen*). Evidentemente, Heidegger utiliza a veces los términos en otro sentido, tal como puede verse en las siguientes páginas [N. del T.].

[38] La técnica desarrolla «en general una pretensión, ejerce una fuerza normativa, orientadora sobre nuestro obrar y pensar, a la que sólo puede corresponder otro pensar, no solamente técnico» (Luckner 2008, 101). En la palabra «maquinación» destacan dos formas diferentes: la factibilidad de todo y de todos (*cf. GA* 6.2, 20 / *Nietz,* p. 543s.) y el poder, es decir, «el absoluto acabamiento del ser como voluntad de poder» (*GA* 67, 150). El dominio de la maquinación se muestra en que el ser es reducido «a vacía nulidad» (*GA* 68, 15 / *Heg,* p. 37).

La naturaleza ya no es la Φύσις de los griegos tempranos, ni lo expresado en la *Física* aristotélica como «primera concepción de la φύσις pensada de modo cerrado» (*GA* 9, 242 / *Hit,* p. 202). En la era de la estructura de emplazamiento, ser humano y naturaleza sólo son la existencia-disponible de «recursos» [*Ressourcen*].[39]

El saber conductor para la producción es la *τέχνη*. Para Aristóteles, ella es uno de los cinco modos del ἀληθεύειν.[40] Para Heidegger, uno «de los principios más esenciales para el arribo de la técnica moderna» (*GA* 55, 209 / *Her: 1943-44,* p. 233) es el cristianismo: interpreta el pensamiento de la creación como producción. Esto prepara la transformación de la esencia de la técnica «en el establecimiento calculable de la *ratio*» (*GA* 54, 74 / *Parm,* p. 67).

En resumen:

> "*Técnica*" en un sentido más amplio: un trabajar manual, mecánico; el uso de herramientas. [...] / *"Técnica" en sentido más estrecho, moderno: la instalación del poder mecánico de las máquinas* (máquina motriz y máquina de trabajo, industria). [...] / "Técnica" en el sentido más amplio: τέχνη, estar versado en el manejo, saber, "arte"; el pro-ducir re-presentado (τέχνη, οὐσία, ἰδέα) ya es el paso decisivo para el *olvido del ser* y para su consolidación; εἶδος necesitado y comprensible: *avasallamiento de la fuerza* (*GA* 76, 293).

El «nombre preliminar para el dis-positivo [*Ge-stell*]» (*GA* 6.2, 445_a / *Nietz,* p. 918_{20}) es *maquinación*. Heidegger quiere que esta palabra no se comprenda «en un sentido peyorativo» (*GA* 40, 168 / *IM,* p. 146); él percibe τὸ μαχανόεν.[41] Desde una perspectiva ontohistórica, conlleva el cambio de la verdad como *adaequatio* a la certeza (↑ *HH* I, § 14 a), y con ello la instalación de lo ente con el objetivo de su aseguramiento: «A la preponderancia del ser en *esta* figura esencial la llamamos la *maquinación*» (*GA* 6.2, 14 / *Nietz,* p. 538). Para Descartes, la metafísica precedente («filosofía especulativa») no era capaz de comprender de manera adecuada los cuerpos; él reclama un conocimiento al servicio de la producción. Para las fuerzas elementales (fuego, agua, aire, la materia estelar y los otros cuerpos) se requiere de una filosofía práctica en analogía con las técnicas de los artesanos. Una filosofía de este tipo debe convertir a los seres humanos en *maîtres et possesseurs de la nature,*[42] en dueños y poseedores de la

[39] «La técnica desafía finalmente al ser humano en su esencia, en la medida en la que se incluye a sí mismo en el ámbito de recursos disponibles del pensar técnico» (Luckner 2008, 101). Dimensión y ambigüedad de la técnica: Müller[s] 1983, 277-298. Técnica moderna: Seubold 1986. Metafísica y técnica: Biemel 1996, 397-416.

[40] Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* Z 3, 1139 b 15s. Las cinco modos del ἀληθεύειν, del estado de abierto de lo ente, son ἐπιστήμη (investigación científica por silogismo), τέχνη (el saber conducente a la producción), φρόνησις (el saber que le dice al hombre lo que «es» bueno para él), σοφία (sabiduría tanto respecto de lo práctico como de lo teorético) y νοῦς (inspección de modo teórico de los principios últimos, así como comprensión de naturaleza práctica en el apercibirse de una situación, en la que hay que actuar en el instante oportuno, el καιρός).

[41] Μηχανοεῖς «ingenioso [*erfindungsreich*], artístico [*kunstreich*]».

[42] Descartes *AT* VI, 61s. [R. Descartes, *Discurso del método,* Risieri Frondizi (trad. y notas), Alianza, Madrid, 2006, p. 135]. *Cf. GA* 6.2, 167s. / *Nietz,* p. 654ss.

naturaleza, una pretensión que ha alcanzado su consumación en la época de la estructura de emplazamiento.

El dominio de la maquinación caracteriza la época del *poder*. A ella le pertenece la *devastación* [*Verwüstung*], lo cual no se refiere a ninguna destrucción casual, pues el desierto [*Wüste*] se convirtió, con la técnica universal, en *planetario:* «Pensamos, pues, el desierto como el espacio abandonado por el abandono de toda vida. El desierto es, en realidad, lo propiamente devastador. La devastación consiste, por ello, en que todo, mundo, ser humano y tierra, alcancen el abandono de toda vida» (*GA* 77, 212) [*Feldweg-Gespräche = Camino de campo-Diálogos*]. Mientras todo lo ente está emplazado, en tanto ordenable, por el dominio de la estructura de emplazamiento, surge la «presión por necesidades siempre nuevas» (*GA* 15, 388). Así en las notas de los años 1936 a 1946 se dice que uno no debiera, «por mojigatería anticuada», refugiarse en diferencias que «ya no existen»; Heidegger pone el ejemplo de «el dirigismo de la fecundación» (*GA* 7, 93 / *CyA,* p. 70).

El espacio se muestra en la indiferencia de todos los puntos espaciales; el tiempo como lo calculable. El ser humano no se aventura con las cosas mismas; ellas se muestran como cantidades o cualidades mensurables. La cantidad tiende a lo ilimitado y se transforma en una cualidad: en lo *gigantesco*.

Lo grande es aquello que se extiende a lo inconmensurable. Está enmascarado, al igual que lo que se empequeñece cada vez más. Por su parte, esto se manifiesta en la aniquilación de toda distancia. A manera de ejemplos, sumamente actuales, Heidegger se refiere en 1938 al avión y la radio; en 1950 a la «aeronave de reacción», el cine y el televisor. Todo parece ser calculable pero, en verdad, no lo es.

ii. El peligro

En la modernidad, una sombra se cierne sobre las cosas. Pero también muestra «otra cosa cuyo conocimiento nos está vedado en la actualidad» (*GA* 5, 95 / *CB,* p. 78), esto es, «la más elevada y sólida revelación del ser» en la que se manifiesta «lo no ente por excelencia», es decir, la *nada*. En «su calidad de carácter de nada de lo ente» es «el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto» (112s. / p. 90). Si el rehuso [*Verweigerung*] se experimenta propiamente, surge una nueva experiencia del ser y de lo ente. Esto aparece como la ausencia de ser: «El ente no es: como el *carente de ser* y tampoco es por ello "nada"» (*GA* 70, 121 / *SC,* p. 110). La *ausencia de ser* y el *abandono del ser* son distintos. El abandono del ser le pertenece al destino del ser, es «el evento del desasimiento del ente a la maquinación» (121 / p. 110). La ausencia de ser, por el contrario, no requiere del ser; es «el nombre para lo indecible». Lo ente es «ni siendo ni no siendo», pero con ello —y éste es el rasgo más importante de la ausencia de ser— es «donde el coraje del pensar según la historia del ser [*Seyn*] se puede

templar» (122 / p. 110). En el decir de la palabra (↑ *HH* I, § 30 a) lo ente accede, «anteriormente carente de ser» (*GA* 71, 171), hacia el ser y subsiste en él.

El abandono del ser domina el destino del ser de la estructura de emplazamiento, en tanto que ésta permanece fuera de toda experiencia. Aunque debido a ello oculta el *peligro,* es decir, se «encubre en aquello que le permite esenciarse, en la técnica» (*GA* 79, 57). Pero la estructura de emplazamiento, ontohistóricamente, es el ser mismo. Si *el emplazar se experimenta como ser*, el olvido del ser da un viraje al *acontecimiento del mundo*. En este instante se muestran en la estructura de emplazamiento, aunque sólo al modo de un rayo, otras experiencias del ser. El «paso atrás» heideggeriano no tiene el sentido de reanimar lo pasado nuevamente; más bien de lo que se trata es de exploradar las posibilidades sidas (y, en general, otras).[43] Si el peligro se experimenta así, se muestra que ya contiene el giro: «Esto es, cuando la estructura de emplazamiento se abre en su esencia como el peligro. En la estructura de emplazamiento, todavía como un destino esencial del ser, se esencia una luz del rayo del seer. La estructura de emplazamiento es todavía, si bien veladamente, mirada, no destino ciego en el sentido de fatalidad funesta» (*GA* 79, 75).

§ 26 El acontecimiento

En 1946 Heidegger escribe, en la *Carta sobre el humanismo,* que la palabra «acontecimiento» ha sido «la palabra conductora» (*GA* 9, 316_a / *Hit,* p. 261_{6a}) de su pensar. En 1959 agrega que había empleado «desde hace veinticinco años la palabra *Ereignis* para la cuestión aquí pensada» (*GA* 12, 248_2 / *DCH,* p. 235_1).[44]

Además de los *Aportes a la filosofía* (*GA* 65/*AFAE*), otros trabajos sobre el pensar del acontecimiento son *Meditación* (*GA* 66 / *Med*), *Sobre el comienzo* (*GA* 70 / *SC*), *El evento* (*GA* 71) y *Die Stege des Anfangs* [*Los senderos del comienzo*] (*GA* 72).[45] El editor de *GA* 65 / *AFAE* agrega *La superación de la metafísica* (*GA* 67:1) y *La historia del ser (1938 / 40)* (*GA* 69:1 / *HS,* 1).[46]

a) Diferenciaciones

El acontecimiento trans-propia la *verdad del ser* al ser humano. En este acontecer gobierna «la intimidad de acontecimiento y comienzo» (*GA* 71, 191). El acontecimiento

[43] Así, por ejemplo, la ilustración heideggeriana del habitar en «un habitar que ha sido» (*GA* 7, 162 / *CyA,* p. 119; ↑ *HH* I, § 27 a).

[44] Instante: Ruin 2002. Terminología: Coriando 1998b. Historia: Bormuth 2008. Hegel: Faria Blanc 2001. Giro, verdad, historicidad: Sheehan 2001; Shin 1993. Identidad: Neumann 2009. Jean-Luc Marion: Pirktina 2012. Maestro Eckhart: Greisch 2007. Metafísica: Vajda 1994. Nietzsche: Behler 1997. Fenómeno, lenguaje: Pirktina 2012. Leyenda, cuaternidad: Barberić 2007b. Topología: Guest 1999. Traducción («Shoki»): Tsujimura 1989. Caminos: Herrmann 1994a.

[45] No ha sido publicado.

[46] *GA* 65, 511ss. / *AFAE,* p. 403ss. (F.-W. von Herrmann, Epílogo).

es el *claro,* el cual nunca sólo aclara, es decir, desoculta, ἀ-ληθεύει. Por lo demás, «claro» no proviene de «aclarar», «volverse claro», sino que se relaciona con «ligero»:[47]

> El sustantivo *Lichtung* [claro] remite al verbo *lichten* [clarear]. El adjetivo *licht* [luminoso] es la misma palabra que *leicht* [ligero]. *Etwas lichten* [clarear algo] significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*. Ahora bien, *das Lichte* [lo abierto], en el sentido de libre y abierto, no tiene nada que ver, ni lingüística ni temáticamente, con el adjetivo *licht,* que significa *hell* [límpido]. Esto hay que tenerlo en cuenta para extender la diferencia entre *Lichtung* y *Licht* [luz]. Sin embargo, sigue existiendo la posibilidad de una conexión temática entre los dos: la luz puede caer sobre la *Lichtung,* en su parte abierta, dejando que jueguen en ella lo claro y lo oscuro. Pero la luz nunca crea la *Lichtung,* sino que la presupone. Sin embargo, lo abierto no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguiendo. La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente (*GA* 14, 81 / *TyS,* p. 86).

La palabra «*comienzo*» dice la verdad del ser; con ello pierde «su primacía exclusiva» (*GA* 70, 9 / *SC,* p. 23) que tiene en la metafísica. El comienzo es la «*unificación*» [*Er-einigung*] (10 / p. 24) entre desocultación y ocultamiento. No obstante, dado que éste nunca se resuelve completamente en aquélla, se experimenta «*contradireccional*» en el acontecer: como «*ascenso*, que es al mismo tiempo *descenso en el abismo*» (*GA* 71, 147).

El acontecimiento se «*diferencia de distintos modos*». Sin embargo, mantiene oculta la diferencia entre desocultamiento y ocultamiento y con ello también la *despedida,* es decir, el abandono de la diferenciación. Dado que el primer comienzo sólo pone atención en el ascenso, la diferencia «se contamina» (148). Si se aclaran ambas, desocultación y ocultamiento, se dispone al Dasein para la superación de la metafísica. El ocultamiento del comienzo y su claro es el *apropiamiento* [*Ver-eignung*]. Éste atestigua «el valor del comienzo» (149).

Al Da-sein se le hace responsable de la adquisición [*Aneignung*] de los rasgos esenciales del acontecimiento [*Ereignis*] (apropiación [*Er-eignung*], apropiamiento [*Ver-eignung*]). Esta *transpropiación* [*Übereignung*] aclara el espacio-tiempo y deja ser al Da-sein «ser histórico» [*geschichthaft*] (150). Heidegger diferencia aquí entre *historia* [*Geschichte*] *y acontecer* [*Geschicht*]: historia significa la historia del ser del primer comienzo; acontecer, la «historia del seer en el otro comienzo» (170).

La *ad-judicación* [*Zu-eignung*] destaca al Dasein como aquel ente —único entre todos los demás entes— al que le es posible, en tanto «originario ser humano ser his-

[47] «[1]Aclarar [*lichten*]: verbo "hacer claro [*hell machen*], alumbrar [*erhellen*]"; [2]aclarar [*lichten*]: "hacer más ligero [*leicht(er) machen*], alzar [*anheben*] y levantar [*hochheben*]", particularmente en el giro "levar anclas" [*den Anker lichten*]» (Pfeifer 1997, 798). También puede trasladarse lo visible a lo audible: la palabra «claro [*hell*]» puede significar tanto «iluminar con mucha luz [*mit viel Licht erleuchten*]» como «sonoro [*tönend*]» (Pfeifer 1997, 529).

tórico, velar por la verdad de todo lo ente» (151). Su esencia debe encontrar en la *instancia*.[48] Ésta es «el ámbito del hombre fundado en el ser-ahí» (*GA* 65, 298 / *AFAE,* p. 243) y significa: «mantener, soportar y resistir del ser, del que somos responsables» (*GA* 38, 163).

Por medio de la *adquisición* al Dasein se le remite al apropiamiento y se le dispone para la despedida. Es decisiva su relación con la *muerte,* para que «acontezca una despedida de lo ente dentro de lo ente» (*GA* 71, 152). De *El ser y el tiempo* se desprende claramente que la muerte no es el fin de la vida y además que el precursar la muerte no es una negativa a aquélla (↑ *HH* I, § 11 a). La muerte sólo es una negación de la vida en la medida que se refiere a la *animalitas* del *animal rationale*. El ser humano no busca su objetivo en aquello de lo que «puede prescindir», sino en lo que «le hace falta» (*GA* 51, 5 / *CF,* p. 31).

Abraham a Santa Clara nombra a la auténtica muerte como un morir previo al morir. Heidegger lo cita y agrega un comentario: «"El que muere antes de morir, no muere cuando muere". Esto quiere decir: el que se desprende de las cosas terrenales antes de que sobrevenga la muerte, no deja de ser cuando fenece» (*GA* 16, 605). Con lo anterior la *propiedad* se determina íntegramente. En ella se funda la mismidad de ser del ser humano, «la adjudicación en la salvaguarda de la verdad del seer» (*GA* 71, 154). La responsabilidad que de este modo se le encomienda al Dasein, recae en la respuesta a la palabra del ser. La palabra del Dasein es «la *contrapalabra* [*Gegenwort*] del lenguaje humano a la voz del ser» (156).

La *idoneidad* [*Geeignetheit*] se refierere a *lo ente:* éste se preserva en su ser más propio. Todo ente, a su modo, es único en el acontecimiento (como, por ejemplo, una obra de arte) y no un caso de lo común y corriente.

En el primer comienzo, el ser de la φύσις brota, y éste se aclara en la ἀλήθεια. Pero apenas hubo acontecido, lo ente se le sustrae al comienzo y el ser aparece como presente. Debido a que lo ente se presenta de manera completa (μάλα), se convierte en el ser como lo ente más alto. Por esta ex-propiación [*Ent-eignung*] lo ente se le sustrae al comienzo y «adquiere forma humana» (165) —el primer paso a la metafísica—: «El ser es presencia y se empeña en este modo de ser, y le da a lo ente, por este empeño, primacía, pues no se puede pensar mayor presencia que lo presente mismo. La expropiación le cede al ser la marcha a la primacía ante el seer, de modo que éste se queda sin su verdad y, como condicionante de lo ente, siempre es explicado a partir de ello» (*Idem*). Experimentado desde el acontecimiento, en la expropiación aparece lo *ausente de ser* (↑ *HH* I, § 25 b). De él recae una mirada más aguda en el «esenciarse del ser y del comienzo» (*GA* 70, 122 / *SC,* p. 111).

La abundancia del acontecimiento es la *propiedad* con su riqueza: «Pero el evento-apropiador, en el que acaece la propiedad y con ello toda riqueza del ser [*Seyn*], es esencialmente más rico que toda abundancia pensable de acontecimientos» (17 / p. 30).

[48] El Heidegger tardío prefiere usar «instancia» a «existencia» (*GA* 9, 374 / *Hit,* p. 305); asimismo la palabra «éxtasis» (*GA* 15, 384).

b) Disposiciones – lenguaje – belleza

Precisamente en los escritos sobre el pensar del acontecimiento —procesos de pensamiento sumamente complejos— hay una creación de palabras, aunque Heidegger la abandona posteriormente: señal del intento del autor por encontrar la palabra adecuada. Aun cuando Heidegger dice que su pensar el primer comienzo «nunca [puede ser] "comprensible"» (97), ha de partirse de que «comprensible» significa tanto como «comprensible para cualquiera» (*GA* 53, 17). Así, la interpretación de Hölderlin hecha por Heidegger tampoco aspira a «hacer "comprensible", sino fundar el proyecto de la verdad de su poesía en la meditación y disposición, en las que oscila el ser-ahí venidero» (*GA* 65, 422 / *AFAE,* p. 338).

En la analítica del Dasein, el suelo le es sustraído a la cotidianidad mediante el sentimiento básico de la angustia (↑ *HH* I, § 10 g), aunque ésta esté sólo «en vilo» (*GA* 2, 455 / *SyT,* p. 372). El pensar del acontecimiento se desprende de la *disposición fundamental del pensar,* junto con las disposiciones del espanto, la retención y la temerosidad (*GA* 65, 14 / *AFAE,* p. 30). Al primer comienzo le pertenece el asombrarse, mientras que al otro comienzo le pertenece el *pre-sentir* (*H-1937a,* 20). El presentimiento es aquella disposición en la que «se inaugura el misterio como tal» (*GA* 39, 257 / *HHGyR,* p. 222), «el pórtico que esclarece todo lo que puede saberse» (*GA* 8, 211 / *¿QSP?,* p. 230). Lo que hay que saber no se puede formular «a partir del hombre, por su mero arbitrio» (*GA* 51, 12 / *CF,* p. 41).

El claro y el ocultamiento son la rasgadura en el ser, el *quiebre*. A la disposición original, en la intimidad entre «júbilo y espanto», le emanan y aclaman unas a otras «las abundantes formas de la necesidad, realidad, posibilidad, casualidad, libertad, el que y el qué, el sí y el no» (*H-1937a,* 10). La «ontología» las asimila como modalidades, sin siquiera presentir aquel origen quebrado del ser.

La apertura propia de lo ente acontece «a través de modos esenciales del *abrigo*»: «como ser herramienta, ser útil, ser cosa, como ser maquinación (técnica – máquina), como institución (Estado), como víctima, como el decir del pensar en el más alto guardar silencio» (11). Dado que la metafísica sólo evalúa el ser de lo ente en vista de su uso y utilidad, le pasa inadvertida su riqueza.

El *lenguaje* se fundamenta en el hecho de que la verdad del ser se pueda presentir. También aquí yerra la metafísica. Es cierto que ya reconoce tempranamente la importancia del lenguaje. Aunque pronto se convierte el ζῷον λόγον ἔχον en *animal rationale:* «el ser humano es un ser viviente, a saber, uno racional» (*GA* 38, 26). En todas las interpretaciones de la metafísica («νοῦς – ψυχή – *anima, animus,* "sujeto", conciencia, razón – espíritu – vida – yo – nosotros»: 10) aparece el ser humano como un ente entre otros, como un caso común (κοινόν).

En tanto *animal rationale,* el ser humano pertenece al género de los seres vivientes; su particularidad radica en el λόγος, que fue reinterpretado como *ratio*. Por el contrario, el primer comienzo de la filosofía entiende al λόγος como «reunión de lo ente»,

tanto en la palabra como en el lenguaje: «Con la nobleza del lenguaje florece primeramente el ver a través del concepto y la agudeza del decir, y en todo ello, en primer lugar, la preservación de lo oculto en cuanto tal y, finalmente, el acontecimiento mismo. (Poetizar y pensar)» (*H-1937a,* 11). Con ello, el lenguaje se «lleva de vuelta a la disposición original del acontecer de la *belleza*». Su esencia es «el suceso más original de la verdad misma», su modo de ser, «el arrobamiento encantador» (9; ↑ *HH* I, § 24 b). El *arrobamiento* se encuentra en el júbilo; en él brillan «las posibilidades más altas de la transfiguración». En el encantamiento, por el contrario, se experimenta lo sin-fundado del Dasein en la disposición de la extrañeza.

También Platón entiende la belleza como lo «encantador-arrobador». Sin embargo, como la interpreta la ἀ-λήθεια como ἰδέα (↑ *HH* I, § 6 b), «la belleza se convierte solamente en lo encantador». Se le relaciona con la αἴσθησις, la cual «ya sólo anuncia» (*H-1934, 6*) la ἰδέα, es decir, el ser verdadero.

En el júbilo se anuncia la *cercanía* del ser. El ser humano muy raramente puede preguntar: ¿por qué es, en general, el ente y no más bien la nada? Aunque «la pregunta está igualmente presente en los súbitos júbilos del corazón, porque en esos momentos todas las cosas se transforman y nos rodean como si eso sucediera por primera vez, y como si pudiésemos comprender antes su inexistencia que su existencia y el que sean tal como son» (*GA* 40, 3 / *IM,* p. 11). Sin embargo, sería demasiado sencillo, en tal asombro, «ver […] solamente el placer ardiente y el júbilo, y buscar el espanto en la atmósfera del displacer, de la aflicción y desesperación» (*GA* 45, 197 / *PFF: PSL,* p. 180): ambos, júbilo y espanto, se copertenecen.

«El *espanto* proviene de la angustia inconfesa ante la angustia que, en tanto tal, experimenta la ausencia del ser mismo» (*GA* 67, 252). «El espanto y el placer» se disputan la experiencia del *dolor* (*GA* 71, 246). «El espanto es la primera indigencia de estremecimiento en el tránsito» (*GA* 70, 67 / *SC,* p. 68). «La oculta abundancia del *fundamento*» [*verborgene Fülle des Gründes*] (*H-1937a,* 9) se desdobla en disposiciones fundamentales (por ello se llaman así). Los *dioses* son capaces de mostrarse por esta abundancia.

Este júbilo pertenece a la *muerte* y al *morir de un Dios:* «El júbilo más terrible tiene que ser el morir de un dios. Sólo el hombre "tiene" la distinción de estar ante la muerte, porque el hombre es con instancia en el ser [*Seyn*]: la muerte, el testimonio sumo del ser [*Seyn*]» (*GA* 65, 230 / *AFAE,* p. 191). El hecho de que el precursar la muerte (el estar ante la muerte) sea distinto al mero dejar de vivir, es algo que ya se desprendía de *El ser y el tiempo* (↑ *HH* I, § 11 a); sin embargo, allí faltaba la referencia a lo divino:

> No *después* de la muerte, sino *por* la muerte aparecen los dioses. No por la muerte, quiere decir: no por el proceso del fallecer, sino porque la muerte está en el Dasein. Así se revela la gran nada en su copertenencia con el ser como lo oculto; el claro y el ocultamiento del ser en su nulidad suceden así: esta nulidad no significa, de ningún modo, la indignidad del ser, sino lo contrario: el poder contradireccional más alto del ser mismo (*H-1937a,* 9).

El estar la muerte en el Dasein —sin olvidar que ello se desprende de la interpretación heideggeriana de Anaximandro (↑ *HH* I, § 17 b)— es la adquisición de la temporalidad original del ahí del ser, es decir, la *morada*. El ahí del ser ya no insiste entonces en lo «sólo-presente, en el sentido de lo a la mano» (*GA* 51, 113 / *CF,* p. 161), con lo que olvidaría su finitud. En vez de aferrarse a la vida como *animal rationale,* el Dasein resuelve su posibilidad más alta: ser el *entre:* entre venir a ser y dejar de ser, nacimiento y muerte. Sólo el precursar la muerte abre el acceso a lo sagrado y a lo divino.

G. Construir junto al ser

§ 27 Habitar

En 1951 Heidegger dicta la conferencia *Construir, habitar, pensar*. Si se prescinde de que a su auditorio pudo no haberle sido sencillo participar, es más notable que no hayan sido tanto los filósofos como los arquitectos quienes se aventuraron en esa conferencia.[1]

a) Construir y habitar

i. Cuidar y edificar

No todo lo que se construye es una morada. Heidegger pone ejemplos de construcciones con otros fines: una estación de ferrocarril y una autopista, el muro de contención de una presa y la nave de un mercado. ¿Qué sucede, sin embargo, con construcciones que son planeadas y edificadas específicamente para los seres humanos? ¿Traen «ya en sí la *garantía* de que acontezca un *habitar*?» (*GA* 7, 147 / *CyA*, p. 107). Heidegger diferencia, en primer lugar, entre dos formas de construir: el cuidar y el edificar.

Construir puede significar cultivar un terreno, velar por el crecimiento de los frutos, protegerlos y cuidarlos: construir como *cuidar,* del latín *colere* y cultura. Los frutos del campo maduran por sí mismos, son φύσει ὄντα y, por ello mismo, no requieren de ninguna producción (τέχνη).

Barcos y templos se edifican: construir como *edificar* (del latín *aedificare*). Edificar algo significa producir al ente. Tanto producir como cuidar son una «postura fundamental ante el mundo» (*GA* 33, 146). Descansan en un saber, en la ἐπιστήμη ποιητική. Su objetivo es el ἔργον, la obra.

Ambos, el cuidar y el edificar, no son todavía el propio habitar. Tomados en sí, son modos del ser-en de la cotidianidad y, por ello, «posibilidades del "curarse de"»

[1] Führ 2000. El problema principal de la conferencia para los arquitectos fue, obviamente, «su falta de especificidad, particularmente en relación con la importancia del diseño» (Seamon 2000, 189). Para B. Biella, Heidegger puede «considerarse el pensador del habitar» (Biella 1998, 9). Él comenta *Construir, habitar, pensar* y esboza una filosofía del habitar. Ejemplos para «habitar existencial y arquitectura»: Biella 1998, parte VII.

(*GA* 2, 76 / *SyT,* p. 69). El hecho de que aun así pertenezcan al propio habitar, cae en el olvido mientras sólo se les vea como lo habitual (y por ello, pronto, como lo acostumbrado).

ii. El habitar como rasgo fundamental del ser

También una casa que está provista de todas las comodidades no es todavía garantía para poder habitar. El construir se limita en muchos de esos casos a su significado instrumental, por lo que no es todavía un habitar. Parece ser una paradoja: el construir no determina el habitar, sino al revés: «Construir no es sólo medio y camino para el habitar, el construir es en sí mismo ya el habitar» (*GA* 7, 148 / *CyA,* p. 108). Heidegger deriva la palabra «construir» del alto alemán antiguo *buan,* «habitar». Con *buan* están emparentados «yo soy [*ich bin*], tú eres [*du bist*]». La etimología de «habitar» [*wohnen*] se remonta al sajón antiguo *wunon* y al gótico *wunian*. A partir de estos resultados (los cuales, naturalmente, no constituyen por sí mismos una prueba y mucho menos una demostración)[2] se puede entrever que construir se refiere a lo ente y habitar al ser del ser humano: «Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar» (149 / p. 109). Estar sobre la tierra significa también para los mortales: estar debajo del cielo. Estar sobre la tierra y debajo del cielo es un «permanecer ante los divinos» (151 / p. 110). El ser pensado desde esta *cuaternidad* (↑ *HH* I, § 29) les permite a los seres humanos habitar y con ello también, propiamente, construir. Estas construcciones son «cosas que, a su modo, cuidan (miran por) la Cuaternidad» (161 / p. 117). Tales cosas son *lugares* que admiten e instalan a la cuaternidad y que la disponen en un doble sentido: «Como tal doble aviar, el lugar es un cobijo de la Cuaternidad o, como dice la misma palabra, un *Huis,* una casa» (160 / p. 117). Cuando Heidegger remite al ejemplo de la casa de campo en la Selva Negra, no pretende idealizar un mundo rural perdido ya hace mucho: él ilustra «con un habitar *que ha sido* […] cómo este habitar fue capaz de construir» (162 / p. 119). «Pero el habitar es el *rasgo fundamental* del ser según el cual son los mortales» (163 / p. 119).

b) Horizonte, serenidad, contrada

Heidegger comienza el curso del semestre de invierno de 1951-1952, *¿Qué significa pensar?,* con la siguiente oración: «Nos adentramos en lo que es pensar cuando pensamos nosotros mismos. Para tener éxito en este intento hemos de estar dispuestos a un aprendizaje del pensar» (*GA* 8, 5 / *¿QSP?,* p. 15). Esto significa «que todavía no somos capaces de pensar» (*Idem*). La racionalidad del *animal rationale* está impreg-

[2] Acerca de la postura de Heidegger sobre la etimología: ↑ *HH* II, *s. v.* «*Etymologie*».

nada por el concepto metafísico de razón (*ratio:* «fundamento» y «razón»); mientras éste determine a la filosofía, seguirá siendo válida la sentencia: «Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático, es que todavía no pensamos» (6 / p. 16).* Pensar y ser son lo mismo. Comprometerse exclusivamente con el ser, o también errarlo, significa por ello, respectivamente, que se le envía o se le sustrae al pensar. Para el pensar se impone la tarea de incluir al ser en su *horizonte,* sin por ello suprimir su alteridad.

El horizonte es «el lado contrario de nuestra re-presentación de la *contrada*» (*GA* 77, 121). No obstante, como ya mostró la analítica del Dasein, existe ex-táticamente debido a su temporalidad: se supera a sí mismo, es decir, se trasciende y es, por ello, «excéntrico» (*GA* 9, 162_{59} / *Hit,* p. 139_{91}). Si bien es cierto que el horizonte delimita el acceso a lo ente,[3] también es «la condición temporal de la posibilidad del mundo» (*GA* 26, 269 / *PML,* p. 242); por ello «nos sobrepasa a nosotros y a nuestra capacidad» (*GA* 77, 87): el ser humano es «la esencia trascendental-horizontal» (105). Sin embargo, se mantiene el peligro de comprender el horizonte desde el propio poner ante sí y su cosificación y, consecuentemente, no dejar ser a lo ente lo que «es» y como «es».

El *querer* tiene que ser despedido. Pero el no-querer es también un querer, por lo que tiene que ser abandonado, pues sólo entonces la buscada esencia del pensar se «admite en la *serenidad*» (109). Un dejar ser así no es «ningún tipo de pasividad, sino el quehacer supremo» (*GA* 5, 71 / *CB,* p. 59). Cuando el Dasein se compromete con lo ente, el dejar ser es, en cierto modo, flexible de ambos lados y descansa al mismo tiempo en la mismidad de ser y pensar. Esta calma no significa «cesar ni interrumpir el movimiento» (*GA* 9, 284 / *Hit,* p. 235), sino un estar quieto de manera peculiar:[4] «*"Be-wägen"* significa poner en camino y, por lo tanto, en movimiento: *"wiegen"*» (*GA* 5, 281 / *CB,* p. 208). Puesta-en-camino [*Be-wëgung*],* balancear [*wiegen*], el juego, que en el pensamiento de Heidegger reina una movilidad, se deducen claramente de sus escritos tardíos. En ello se basa también la serenidad: abre un camino, ella misma es «puesta-en-camino (*Be-wëgung*)» (*GA* 12, 249 / *DCH,* p. 176): «La serenidad no sería entonces sólo el camino, sino el movimiento» (*GA* 77, 118). Su camino conduce a la *contrada* [*Gegnet*]; Heidegger utiliza este neologismo en lugar de la palabra habitual «paraje» [*Gegend*]. Sin embargo, ésta también adopta su nombre porque «obsequia

* A causa del contexto en que el autor añade la cita, ofrezco mi traducción, aunque indico en qué página de la versión en español se puede encontrar la referencia [N. del T.].

[3] Ὁρίζειν: «determinar el límite [*die Grenze bestimmen*]», «fijar [*festsetzen*], determinar [*bestimmen*]»; ὅρος: «límite [*Grenze*]»; ὁρισμός: «delimitación [*Begrenzung*]» (latín, *definitio*).

[4] El movimiento, no obstante, no debe ser entendido como cambio de lugar (κίνησις κατὰ τόπον).

* En alemán, el verbo *mover* se escribe actualmente *bewegen*. Sin embargo, para llevar a cabo una diferencia gráfica respecto del mover ónticamente entendido, Heidegger se sirvió de dos variaciones en distintos momentos de su pensar. Así, mientras que en *Caminos de bosque* utiliza *bewägen* (emparentado, a partir del alto alemán medio, con el actual *bewegen* y de donde procede la palabra *Waage: balanza*), en *De camino al habla* usa *bewëgen* (procedente, como el propio Heidegger indica, del dialecto alemánico-suabo). De ahí que el lector encuentre aquí ambas variaciones [N. del T.].

con un en-frente (*die Gegend… gegnet*); libera lo que el pensamiento tiene por pensar» (*GA* 12, 168 / *DCH,* p. 160).[5]

La insistencia del poner ante sí se enfrenta a la puesta-en-camino de la mismidad. El Dasein se compenetra con algo que de antemano ya está ahí. Este juego de acercamiento recíproco lo comprende Heráclito con una sola palabra: «Ἀγχιβασίη».[6] «Aproximación» [*In-die-Nähe-gehen*] (*GA* 77, 156).

c) Lo inhóspito y lo extra-ordinario [**Un-geheure**]

i. Los poderes de lo ente y la violencia del ser humano

Entre las razones para rechazar, desde un principio, al pensamiento de Heidegger, está el reproche de su retrógrada y pretendida tendencia a la *patria,*[7] a la *autoctonía* y términos semejantes. Heidegger nombra a la patria «el lugar de la proximidad»; habla de lo «propio de la tierra natal» (*GA* 4, 195 / *APH,* p. 219), y de ella como «el poder de la tierra» (*GA* 39, 88 / *HHGyR,* p. 86), aunque también como «la decadencia del suelo patrio», en la cual la tierra ya sólo es «mero sitio de usufructo y explotación» (105 / p. 100) y por ello se «extiende la devastación sobre el suelo patrio y sobre el hombre perplejo» (*GA* 77, 206). Además, también se habla de «la perspectiva hacia un nuevo arraigo» (*GA* 16, 528 / *Serenidad* [*Sere*], p. 30) y de «la ausencia de suelo de la referencia o falta de referencia actual a la naturaleza» (*GA* 45, 53 / *PFF: PSL,* p. 52). ¿Quiere regresar Heidegger a un mundo salvo?

El discurso sobre la patria, la autoctonía y términos semejantes debe pensarse ontológicamente, es decir, ontohistóricamente. Claro que lo «existencial» también juega un cierto papel, es decir, el apego de Heidegger a su propia patria. Pero esto sólo es un detonante para pensar la auténtica patria, que precisamente queda oculta en la cotidianidad. No es algo fijo, a lo que uno pudiera remitirse, sino que raya más bien en algo que amenaza constantemente con sustraer el suelo: raya en lo *in-hóspito* [*Un-heimliche*]:[8] «Entendemos lo pavoroso <*Un-heimlich*> como aquello que nos arranca de lo familiar <*heimlich*>, es decir, de lo doméstico, habitual, corriente e inofensivo. Lo pavoroso no nos permite permanecer en nuestra propia tierra <*einheimisch*>. En esto reside lo sometedor» (*GA* 40 160 / *IM,* p. 139). Heidegger explica lo

[5] *Vid.* el verbo correspondiente: «en relación con el alto alemán antiguo *gaganen, geginen "entgegengehen"* […] alto alemán medio *begegnen: "entgegenkommen, begegnen, Widerstanleisten"*» (Pfeifer 1997, 111).

[6] Heráclito 22 B, 122.

[7] Th. W. Adorno habla de «Arte patrio [*Heimatkunst*]» (Adorno 1971 [1962-64], 47) [Th. W. Adorno, *op. cit.,* p. 426]. Se puede suponer que, en lo anterior, el entorno de Heidegger juega un cierto papel, aunque secundario. Patria: Denker / Büchin 2005. Estudiante de teología y patria: Beelmann 1994b. Experiencia de la patria: Lehmann 2007b.

[8] Lo inhóspito no se puede dejar alcanzar; su lugar es, para hablar con P. Trawny, el *adynaton* [ἄδυνατον], es decir, «lo inaccesible [*Unzugängliche*], impenetrable [*Unbetretbare*]» (Trawny 2010, 7).

in-hóspito de diversas maneras en el semestre de verano de 1935 en la *Introducción a la metafísica*. Como base de la interpretación está su traducción del primer canto coral de *Antígona,* que tiene lugar en tres pasos: se refiere 1) al gobierno inhóspito de lo ente en su totalidad, 2) a la violencia del ser humano y 3) a la interrelación de lo ente en su totalidad con el ser humano.

Al comienzo del primer «stasimón» [στάσιμον] canta el coro de los ancianos de Tebas: «πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀν / θρώπου δεινότερον πέλει».[9] «Muchas cosas son pavorosas / nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor» (*GA* 40, 155 / *IM,* p. 136). 1) Lo que somete al ser humano, y por ello lo expone a lo más inhóspito, es «el ente en su totalidad, en tanto *lo que* […] *somete*» (159 / p. 139). A su manera, el mar y la tierra son δεινόν τι: ahí el «abismo ondulante», azotado en tormentas invernales, aquí el hundimiento en «el indestructible imperar de la tierra», de la «más sublime de las divinidades» (163 / p. 142).

2) El ser humano mismo es τὸ δεινότατον, lo más inhóspito, pues emplea violencia contra el mar y la tierra: sale al mar y deja atrás la tierra, irrumpe en la riqueza de la tierra. Se procura acceso a todos los sectores de lo ente, caza parvadas y seres vivos acuáticos, doma al toro y al corcel. De lo único que no puede escapar es del fracaso: «La acción violenta fracasa tan sólo ante *un* hecho: la muerte» (167 / p. 145). En la interrelación de lo avasallante (es decir, de la δίκη, de la justicia: ↑ *HH* I, § 17 b) y con lo violento (es decir, la τέχνη), se encuentra el fundamento de lo δεινότατον (donde se encuentra nuevamente la relación tensa entre comprender y encontrarse): «El sapiente se mete en medio de lo ajustado, sujeta [en el trazado / desgarro <*Riss*>], el ser y lo empuja en el ente y, sin embargo, jamás puede dominar su fuerza sometedora» (169 / p. 148). 3) Pero lo más inhóspito del ser humano yace en que él sólo se dedica a lo familiar para prorrumpir en lo inhóspito y lo avasallante. En la obra [*Werk*] se confirma su ser como historia. El ser humano es aquel *in-cidente** en el que brota la hiperviolencia [*Übergewalt*]** de lo ente y se consume en una obra.

Al final del canto coral, los ancianos de Tebas excluyen al ser humano de su conocimiento cotidiano y familiar, en tanto que es el más in-hóspito: «μήτ᾽ ἐμοὶ παρέστιος / γένοιτο μήτ᾽ ἴσον φρονῶν / ὅς ταδ᾽ ἔρδοι».[10] «No se acerque a mi hogar en confianza / ni confunda su divagar con mi saber / quien cometa tales acciones» (157 / p. 137).

[9] Sófocles, *Antígona*, vv. 332s.

* En alemán dice *Zwischen-fall*. *Zwischenfall* significa habitualmente «incidente»; sin embargo, el guión indica un juego de palabras. Una posible traducción sería «in-cidente», si acaso el «in» de «incidir» se entiende como lo que *cae* «dentro de» y, en este sentido, *Zwischen-fall* —al menos a partir de una remota analogía— se comprende como el *caso* que ocurre *entre…* algo. Otras posibles traducciones más literales serían «caso inter-medio» o «caso-entre». Lo importante es tener presente que en este término se hace referencia al *Zwischen, entre,* concepto tan caro para Heidegger desde *El ser y el tiempo* [N. del T.].

** En el diccionario de los hermanos Grimm (dwb.uni-trier.de/de) se indica, entre otras cosas, que el sentido de *Übergewalt* puede entenderse como «*Übermacht, physische oder geistige Überlegenheit*», es decir, tanto «predominio» como «superioridad física o espiritual» [N. del T.].

[10] Sófocles, *Antígona*, vv. 373-375.

ii. El mirar hacia dentro [Hereinblicken] *de los dioses*

Los dioses griegos son δαίμονες. Si se traduce δαιμόνιον por «demónico», se pueden hacer múltiples asociaciones. No obstante, estos demonios no son espíritus malignos, ni tampoco el diablo o el mal. «Tal vez», dice Heidegger, «podemos traducirlo por *"lo extra-ordinario"*». «Τὸ δαιμόνιον es la esencia y el fundamento esencial de lo extra-ordinario, es lo que se presenta a sí mismo en lo ordinario y lo esencia dentro de sí. Presentarse a sí mismo en el sentido de lo que señala y de lo que muestra es en griego δαίω[11] (δαίοντες – δαίμονες)» (*GA* 54, 150 / *Parm,* p. 132). En la época del nihilismo no es de ninguna manera suficiente la apelación a experiencias antiguas; esto sólo sería una «huida hacia los dioses griegos» (*GA* 5, 295 / *CB,* p. 219) y una contradicción con el auténtico pensar histórico. Sólo se puede proceder paso a paso: «Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra "dios"» (*GA* 9, 351 / *Hit,* p. 287). Para los griegos, los dioses no son los soberanos del ser, «aunque sí son el ser mismo *mirante hacia dentro* en lo ente» (*GA* 54, 164 / *Parm,* p. 143).* Sin embargo, no es hasta que se les experimenta que puede «ser preparada primero una decisión sobre los dioses o la ausencia de los dioses» (167 / p. 146).

La *desdivinización* —un fenómeno de la modernidad— es «el estado de indecisión respecto a dios y a los dioses» (*GA* 5, 76 / *CB,* p. 64), no importa si es en forma del ateísmo o de la experiencia religiosa. Si se le comprende al ser como ὄντως ὄν (como entidad de lo ente) y al ente más alto (Dios) como causa de todo lo ente, se elude la pregunta por el ser: «El ser [*Seyn*] alcanza sólo su magnitud, cuando es reconocido como lo que el dios de los dioses y todo diosar *requieren* [...] el evento-apropiador del acaecimiento-apropiador del ser-ahí» (*GA* 65, 243 / *AFAE,* p. 201). Los seres humanos buscan en la cotidianidad la utilidad. Si bien siempre están relacionados con el ser (preontológicamente), esta relación es la que les queda oculta. Por ello sólo se las ven con lo ente y se mantienen en lo ordinario [*Geheure*], en lo familiar. A pesar de ello, en su relación con el ser, el ser humano ya no responde a la exigencia de las *necesidades,* ya no está «manifestando y reprimiendo su propio impulso» (*GA* 51, 4 / *CF,* p. 30), sino que presta atención «a aquello de lo que puede *prescindir*» (5 / p. 31).

Sólo entonces es capaz de abrirse a lo divino, *templado* [*gestimmt*] por los δαίμονες: «Los δαίμονες son más esenciales que cualquier ente. Ellos no sólo disponen [*stimmen*] los "demonios demónicos" en las disposiciones de lo espantoso y de lo temible, sino que determinan toda disposición afectiva esencial desde el respeto y alegría hasta la tristeza y el terror» (*GA* 54, 157 / *Parm,* p. 137). Pero, ¿cómo se comporta el *ser* con

[11] Debiera ser δαίομαι, «dividir [*teilen*], destinar [*zuteilen*]», pues δαίω significa «arder [*brennen*], encender [*anzünden*]» (Gemoll 1965, 181). Probablemente δαίομαι está emparentado con δαίμων (Pfeifer 1997, 201).

* A causa del contexto en que el autor añade la cita, ofrezco mi traducción, aunque indico en qué página de la versión en español se puede encontrar la referencia [N. del T.].

Dios? Heidegger responde a ello en el seminario de Zúrich (1951): «Esta pregunta me la hacen casi cada catorce días […] Ser y dios no son idénticos, y nunca intentaría pensar la esencia de dios a través del ser» (*GA* 15, 436). La esencia de Dios no se puede averiguar retrocediendo al ser pensado como el πολλαχῶς λεγόμενον. Heidegger lo piensa desde los cuatro pliegues originales del mundo, es decir, desde la cuaternidad del mundo (↑ *HH* I, § 29). En ella se despliega, en principio, la unidad de los cuatro (cielo y tierra, los divinos y los mortales). En el pensar del acontecimiento, el ser se comporta con Dios como con los otros tres, dejándolos ser lo que son y como son. En relación con esto, Heidegger piensa en el Maestro Eckhart: «El Maestro Eckhart decía: *Istic-heit*.* Que el ser es Dios significa, comprendido ahora especulativamente: el ser *"istet"* Dios, es decir, el ser deja ser Dios a Dios. El *"ist"* es aquí transitivo y activo» (*GA* 15, 325).[12]

§ 28 Las cosas

El giro es un suceso dentro del acontecimiento. Que posteriormente no haya otros giros *originarios* no excluye que al primer giro le sigan todavía otros giros «*subordinados*» (*GA* 65, 407 / *AFAE,* p. 326). Por ello parece legítimo señalar un giro subordinado alrededor de 1949, cuando Heidegger dictó la conferencia *La cosa,* en Bremen, (*GA* 79), misma que repite con cambios menores un año más tarde en Múnich (*GA* 7 / *CyA*).

Su camino del pensar conduce a determinaciones cada vez más originarias del ahí del ser y la nada, del espacio y del tiempo. Sólo así obtiene la posibilidad de incluir, en su preguntar, a lo ente —en adelante pensado en su coseidad— y devolverles a las cosas su dignidad largamente retenida.

Heidegger llevó a cabo el primer paso para una diferenciación de lo ente en *El ser y el tiempo* con los existenciarios «ser a la mano» y «ser ante los ojos». El paso decisivo se da en la conferencia sobre la obra de arte (↑ *HH* I, § 15), con la pregunta por el modo de ser de la obra.

a) El pasar por alto las cosas en la metafísica

Los griegos tuvieron toda una serie de nombres para las cosas: *1.* Τὰ φυσικά: las cosas que brotan por sí mismas; *2.* τὰ ποιούμενα: las cosas producidas por el ser humano; *3.* τὰ χρήματα: cosas para el uso cotidiano; *4.* τὰ πράγματα: cosas de un quehacer «práctico» (en tanto que las elaboramos, utilizamos, transformamos, o simplemente las contemplamos e investigamos); *5.* τὰ μαθήματα: cosas que tienen que ver con lo «matemático» (*GA* 41, 70 / *PC,* p. 98).

Como se puede observar, el quinto significado deja algo abierto. Resulta obvio que lo *matemático* tiene que ver con números. Pero Heidegger entiende lo matemático

* El término significa algo así como: *identidad vuelta a sí misma.*

[12] Heidegger y Maestro Eckhart: Helting 1997a.

como *proyección,* es aquello que le otorga a los números su significado. En la modernidad, la verdad se convierte en certeza. Ello «le abrió a la matemática el espacio [*Spielraum*] metafísico para que pueda dominar la ciencia moderna en una determinada dirección» (*GA* 79, 157). De este modo, la física «se concibe previamente desde su constitución matemática» (*GA* 25, 31) y determina de antemano el ser del movimiento, el de los cuerpos, del espacio y del tiempo.

«Matemática» proviene de μανθάνειν, «*aprender*»; en lo matemático se trata de un aprender singular: «Los μαθήματα, lo matemático, es aquello "en" las cosas que propiamente ya conocemos, lo que sin embargo no tomamos en primer lugar de las cosas, sino que en cierto sentido traemos ya con nosotros mismos» (*GA* 41, 74 / *PC,* p. 103). Cuando vemos tres sillas, manzanas o gatos, no nos expresan ni las sillas, ni las manzanas o los gatos algo sobre la palabra «tres»: debemos saber ya lo que significa «tres». Entonces, aprender consiste en tomar nota de algo que ya se sabía por adelantado, sin comprometerse con lo ente: el trato numérico con lo ente se aprende «*sin recurrir a las cosas*» (75 / p. 104).

b) La cercanía

Es cierto que a partir de lo cósico, aquello con lo que comienza la conferencia sobre la obra de arte (↑ *HH* I, § 15 a), no se puede determinar la obra, aunque a partir de lo obrable puede darse la posibilidad de preguntar por lo cósico de la cosa. Para ello, Heidegger parte de la cercanía.[13]

Por *cotidianidad* entiende el ser a la mano de un útil. Si no es inmediatamente accesible y disponible, entonces se hace a un lado la correspondiente distancia mediante el desalejamiento (↑ *HH* I, § 24 a).

Con el *Dasein* sucede a la inversa. Ónticamente, como ente, es efectivamente lo más cercano a sí mismo: «nosotros mismos *somos* en cada caso él»; no obstante, «justo por ello es ontológicamente lo más lejano» (*GA* 2, 21 / *SyT,* p. 25). Por tanto, le llama la conciencia «desde la lejanía hacia la lejanía» (361 / p. 295).

La cercanía a lo ente está ausente en la cotidianidad, «es decir, el "estar ahí" del ser-ahí, la proximidad interna del ser-hombre a lo ente (o su lejanía), el *grado* de su des-ocultamiento, el *incremento* del ente mismo como un ente» (*GA* 34, 33 / *DEV,* p. 42). En la época de la estructura de emplazamiento (↑ *HH* I, § 25 b), sólo es válida la medida de la distancia:

> Lo que, desde el punto de vista del trecho que nos separa de ello, se encuentra a una distancia mínima de nosotros —por la imagen que nos proporciona el cine, por el sonido que nos transmite la radio— puede estar lejos de nosotros. Lo que, desde el punto de vis-

[13] Una amplia monografía sobre la cercanía: Kettering 1987; cercanía y santidad: Kettering 1991.

> ta del trecho que nos separa de ello, está a una distancia inabarcable puede estar muy cerca de nosotros. Una distancia pequeña no es ya cercanía. Una gran distancia todavía no es lejanía* (*GA* 7, 167 / *CyA,* p. 121).

En la modernidad, lo ente aparece principalmente en una proyección matemática (↑ *HH* I, § 6 d). Con ello permanece oculta la coseidad de la cosa (como ya ocurre en la cotidianidad) y «la interpretación técnica ⟨de la φύσις se vuelve⟩ obvia» (*H-1952*, 16). El ser humano se demora, [inmediata y regularmente], en lo subsiguiente y pasa por alto al ser como «lo más cercano de la cercanía» (*GA* 55, 103s. / *Her: 1943-44,* p. 126) y la cercanía de Dios.

Mientras que lo matemático omite lo ente, Heidegger distingue la palabra «cosa», algo que le concierne al ser humano, es decir, algo que le es cercano. Así, la palabra del alto alemán antiguo «thing» significa «la reunión (coligación), y concretamente la reunión para tratar de una cuestión que está en liza, un litigio» (*GA* 7, 176 / *CyA,* p. 128).[14] Asimismo, el latín *res* significa algo que «concierne al hombre, aquello sobre lo que se discute, el caso» (177 / p. 128). Mas en el romano nunca se considera que la *realitas* sea el «concernimiento» [*Angang*] de la *res*. No obstante, la esencia de la cosa no se logra captar de modo suficiente con esas remisiones. Pues ante todas estas derivaciones etimológicas es válido «reflexionar sobre las relaciones esenciales de aquello que las palabras [*Wörter*], en tanto palabras [*Worte*] dejan sin desdoblar» (*Idem*).*

Que las cosas le conciernen a alguien, significa que le son cercanas (y no como el útil simplemente en la cercanía): «La cercanía prevalece en el acercarse como el hacerse cosa de la cosa» (179 / p. 130). La cercanía «acerca lo lejano, y lo acerca en cuanto lejano» (*Idem*), es decir, precisamente no desaleja. Así como la peculiaridad de la esencia del mundo está en el mundear y aquella de la nada en el nadear, la esencia de la cosa se halla en el *cosear*. Pero ¿cómo se acerca lo lejano? ¿Qué significa aquí «lejano»?

El ser humano, en tanto «ser de la distancia», es una «trascendencia que existe». A ella le atañe su relación con todo lo ente, y de este modo «se acrecienta en él la auténtica proximidad a las cosas» (*GA* 9, 175 / *Hit,* p. 149). La lejanía es el *misterio* (*GA* 12, 223 / *DCH,* p. 212) cercano al hombre, que lo arroba hacia el Dasein y así lo regresa «a sí […] mismo» (*GA* 45, 215 / *PFF: PSL,* p. 196).

La pregunta por la cosa presupone un pensar transformado, es decir, «el paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa, es decir, explica, y yendo hacia el *pensamiento que rememora*» (*GA* 7, 183 / *CyA,* p. 133). Sin embargo, no es suficiente

* La traducción de la última oración es mía, pues falta en la edición en español [N. del T.].

[14] «Cosa [*Ding*], neutro, "germano, asamblea del pueblo [*Volksversammlung*] y asamblea jurídica [*Gerichtsversammlung*], asunto [*Sache*], objeto [*Gegenstand*], cuestión [*Angelegenheit*]"; alto alemán antiguo *thing* (siglo VIII); alto alemán medio *dinc*» (Pfeifer 1997, 227).

* A causa del contexto en que el autor añade la cita, ofrezco mi traducción, aunque indico en qué página de la versión en español se puede encontrar la referencia [N. del T.].

retirarse de la reificación de lo ente o buscar en el pasado: sólo el *espejo-juego del mundo* acontece las cosas. Sin embargo, ellas le otorgan al espejo-juego del mundo su espacio-tiempo (↑ *HH* I, § 29 b). «Haciendo cosa, la cosa hace permanecer a los Cuatro unidos —tierra y cielo, los divinos y los mortales— en la simplicidad de su cuaternidad, una cuaternidad que está unida desde sí misma» (179 / p. 131). El camino al pensar rememorante puede recorrer el ámbito del arte. Heidegger pone como ejemplo *Montagne St. Victoire* de Paul Cézanne:

> Cuando miramos la jarra que nos es conocida, o cualquier otra cosa, una manzana sobre el plato, la pipa sobre la silla de mimbre y sólo notamos lo dado ópticamente, entonces se muestra que las cosas se nos presentan siempre sólo desde una determinada perspectiva. Esta perspectiva depende del punto de vista desde el cual vemos los objetos; es una manera de nuestro representar [...] Si, en cambio, rememoramos los objetos mencionados como cosas, si las experimentamos de modo rememorante, entonces no nos remiten a nuestros puntos de vista y representaciones, sino que le hacen señas a un mundo desde el que son lo que son. Cuando Cézanne, por ejemplo, deja manifestarse una y otra vez en sus cuadros la *Montagne St. Victoire,* la montaña se presenta como montaña siempre más sutil e imponente; esto no depende sólo, y tampoco en primer lugar, de que Cézanne domine cada vez más su técnica, sino de que el "motivo" se mueve, es decir, habla cada vez con mayor soltura y el artista está dispuesto a escuchar esta demanda una y otra vez de manera más pura, de modo que esta demanda guía el pincel y le alcanza los colores. El pintor pinta lo que escucha, como el llamamiento [*Zuspruch*] del esenciarse las cosas (*GA* 79, 138s.).

No es la re-presentación de un sujeto, sino el llamamiento [*Zuspruch*] de las cosas; no el objeto, sino el mundo desde el cual se manifiestan las cosas que mueven al pintor. Esto no conduce a cualquier lugar, sino que abre los ojos al hecho de que la cosa sea devuelta «al suelo en el que vivimos y morimos, en el que no nos andamos con engaños» (*GA* 8, 44 / *¿QSP?,* p. 35). Heidegger cita en otro lugar el *Cofrecillo de joyas del amigo de la casa renano* de Johann Peter Hebel: «la mayor sabiduría se revela en el ordenamiento sencillo y natural de las cosas y uno no lo reconoce precisamente porque todo es tan sencillo y natural».[15]

§ 29 La cuaternidad

En el curso del semestre de guerra de 1919 se preparó el camino para la pregunta por el ser por medio de un salto al mundo (↑ *HH* I, § 5 b). El ser-en-el-mundo es, en *El ser y el tiempo,* el sentimiento básico del Dasein. Pero, ¿cómo se comportan entre sí ser y mundo? Una respuesta a lo que debe de comprender por mundo está en el curso del

[15] *GA* 16, 545 (Hebel 1967 [1834], 29) [J. P. Hebel, *Cofrecillo de joyas del amigo de la casa renano,* p. 42].

semestre de invierno de 1928-1929, *Introducción a la filosofía* (*GA* 27 / *IF*) y en la contribución de Heidegger en el homenaje a Husserl, publicada en 1929, que aparece también en *De la esencia del fundamento* (*GA* 9 / *Hit*).

Heidegger habló públicamente de la cuaternidad por primera vez en 1949, en el ciclo de conferencias *Intuición en lo que es* (*GA* 79) en Bremen. Le siguen las conferencias *La cosa,* de 1950, y *Construir, habitar, pensar*, de 1951 (ambas en *GA* 7 / *CyA*). A lo anterior se agregan las conferencias sobre el habla (*GA* 12 / *DCH*). El ser obtiene su lugar con la cuaternidad. Se piensa —como centro del cielo y de la tierra, divino y mortal— desde el acontecimiento.

a) Mundo y ser

Desde el inicio de la filosofía occidental, ser significa «en el fondo [...] presencia» (*GA* 40, 65 / *IM,* p. 62) (↑ *HH* I, § 1 a). Desde Aristóteles, la metafísica pregunta expresamente por lo ente en cuanto tal y por lo ente en su totalidad e, implícitamente, por *ser y mundo: «1.* Mundo significa más bien un *Cómo del ser* de lo ente que eso ente mismo. 2. Dicho Cómo determina a lo ente *en su totalidad*. 3. Este Cómo en su totalidad es hasta cierto punto algo *previo*. 4. Este previo Cómo en su totalidad es a su vez *relativo* al *Dasein* del hombre» (*GA* 9, 143 / *Hit,* p. 124). También en *Introducción a la filosofía* Heidegger nombra al mundo el «cómo en el que el ente y, por cierto, el conjunto es» (*GA* 27, 241 / *IF,* p. 254). La relación entre ser y mundo corresponde con ello al ὄν ᾗ ὄν y a la θεολογική de la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles. El comprender originario de la trascendencia del Dasein significa ver que su proyectar tiene «el carácter de *construcción*» (*GA* 27, 396 / *IF,* p. 420).

Este término (a partir del significado del latín *construere,* «edificar») tiene que ser comprendido en su significado ontológico fundamental. Se dirige contra lo más conocido del Dasein: una obviedad para la cotidianidad. La construcción es por ello «un ataque del Dasein [...] surgiendo en el mismo Dasein» (*GA* 3, 233 / *KyPM,* p. 200), en beneficio de su finitud todavía no comprendida.

A la proyección le pertenece, junto con el encontrarse, «el comprender el ser *qua supra-poder, qua santidad*» (*GA* 26, 211_a / *PML,* p. 194_3). Aquí se anuncia el predominio del encontrarse frente al comprender (sin anular su co-originariedad); sin embargo, esto se vuelve totalmente claro con el giro. «La filosofía como filosofía primera tiene, por tanto, un doble carácter, es ciencia del ser y ciencia de lo superpoderoso. (Este doble carácter corresponde a la dualidad de existencia y estar-arrojado)» (13 / p. 21). A partir del concepto cosmológico de mundo de Kant (un concepto «existencial» de mundo que «apenas está elaborado filosóficamente»),[16] Heidegger dice que mundo es el «*juego de la vida*» (*GA* 27, 308 / *IF,* p. 320). «Juego» puede significar dos cosas: el

[16] «Hay más. Las expresiones: conocer el mundo y tener mundo difieren aún bastante en su significación: pues el que conoce el mundo se limita a comprender el juego que ha presenciado, mientras que el que tiene mundo ha entrado en juego en él». (Kant *AA* VII, 120) [I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*].

jugar mismo y sus reglas. A pesar de ello, jugar significa mucho más que simplemente seguir sus reglas; es «de antemano algo más original» (311 / p. 324). Esto se muestra desde cuatro perspectivas:*

> El jugar según esto (1) no es una secuencia mecánica de procesos, sino un acontecer libre y, por tanto, siempre sometido a reglas. (2) En ese acontecer lo esencial no es el hacer o actuar, sino que lo decisivo en el jugar es precisamente su específico carácter de estado de ánimo, el peculiar encontrarse-en-ello. (3) Y precisamente porque lo esencial en el jugar no es el comportamiento, precisamente por ello las reglas tienen también un carácter distinto: las reglas empiezan formándose en el juego mismo [...] (4) La regla del juego no es una norma fija, tomada de alguna parte, sino que es cambiable en el jugar y mediante el jugar (312 / p. 324s.).[17]

Jugar es también «un juego con el *lenguaje* [...] más exactamente, un [cojugar] con su juego» aunque acecha «el peligro del jugueteo y de enredarse en sus redes» (*GA* 29 / 30, 414 / *CFM*, p. 344). «"Mundo" no es sino la denominación con que nos referimos al juego que la trascendencia juega» (*GA* 27, 312 / *IF*, p. 325). La relación entre ser y mundo se invierte en el *pensar del acontecimiento*. La indicación de Franz Brentano al ὂν πολλαχῶς λεγόμενον aristotélico (↑ *HH* I, § 3 b), en especial a un τετραχῶς λεγόμενον, esto es, un decir cuádruple, sólo tiene en común el nombre con lo cuádruplo del mundo pensado desde el acontecimiento. Con el ὄν, Aristóteles se refiere al ser que abarca algo cuádruple. De lo cuádruple del mundo, en el pensar del acontecimiento, se desprende el ser peculiar de cada uno de los cuatro (↑ *HH* I, § 29 b). En comparación:

Aristóteles	ὄν → πολλαχῶς λεγόμενον
Heidegger	cuaternidad del mundo → ser

En cuanto a la relación de mundo, ser y nada, dice Heidegger en 1949:

> El mundo no es un modo del ser y no está sometido a éste. El ser tiene su propia esencia desde el mundear el mundo. Esto apunta a que el mundear del mundo es el acontecer, en un sentido todavía inexperimentado de esta palabra. Cuando el mundo acontece, se pierde el ser, pero con él también la nada, en el mundear. Sólo cuando la nada, cuya esencia procede de la verdad del ser, desaparece en ésta, el nihilismo está superado (*GA* 79, 48s.).

* La siguiente cita difiere ligeramente respecto de la traducción de la eedición en español a causa de los términos subrayados por el autor de *Los Horizontes de Heidegger* [N. del T.].

[17] Acerca de la interpretación de esta cita: Roesner 2003, 118ss. M. Roesner investiga ampliamente la fenomenología heideggeriana del juego en *Metaphysica ludens*.

b) El espejo-juego

i. Mundo y tierra, y la cuaternidad

El camino a la cuaternidad comienza con el ensayo sobre la obra de arte: el arte produce la obra y la regresa a la tierra (↑ *HH* I, § 15 b). La cuaternidad complementa a ambas determinaciones y hace de ellas cuatro, como muestra el siguiente boceto:

Obra de arte	→	mundo y tierra
Cuaternidad	→	cielo y tierra, los divinos y los mortales

El ensayo sobre la obra de arte nombra al mundo, la cuaternidad, el cielo; la tierra permanece. Los divinos y los mortales complementan los cuatro. Pero el cielo no reemplaza al mundo.[18]

La obra de arte «pone al descubierto», con su brillo y el resplandor de la roca, «la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche» (*GA* 5, 28 / *CB,* p. 30). Pero en la cuaternidad merece especial atención el habitar del ser humano, no el arte: aquél habita entre el cielo y la tierra, en una zona que se extiende «desde la profundidad de la tierra hasta la altura del cielo» (*GA* 16, 530): «Este espacio abierto *entre* tierra y cielo, en el que el ser humano está y camina, no es un espacio vacío, sino uno atravesado por todos lados por caminos y senderos que proceden de la profundidad a la altura y de la altura a la profundidad, provistos de cabaña y hogar, en los cuales el ser humano habita permanentemente» (*Idem*). En la cuaternidad, el *cielo* es uno con la tierra, los divinos y los mortales: «El cielo es el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases, el resplandor ambulante de las estrellas, las estaciones del año y el paso de una a otra, la luz y el crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter» (*GA* 7, 151 / *CyA,* p. 110). Asimismo, sobre la *tierra* debe mantenerse alejada «tanto la representación de una masa material sedimentada como la puramente astronómica, que la ve como un planeta» (*GA* 5, 28 / *CB,* p. 30). En la modernidad se «convirtió [la tierra] en materia prima, el ser humano en materia humana aunque, además, se quiera hacer referencia y desear la tierra como paisaje y creación, y aparte de eso al ser humano como persona» (*GA* 78, 85).

La tierra es «la aparición, no obligada, de lo que siempre se cierra a sí mismo» (*GA* 5, 55 / *CB,* p. 34s.), lo albergante [*Bergende*]. El mundear es «terrenal», la relación entre el mundo y la tierra es la disputa entre apertura y abrigo [*Bergung*] (↑ *HH* I, § 15 b). «La tierra es la que sirviendo sostiene; la que floreciendo da frutos, extendida en roquedo y aguas, abriéndose en forma de plantas y animales» (*GA* 7, 151 / *CyA,* p. 110).

[18] Ὁ αἰθήρ: «capa superior del aire [*obere Luftschicht*], cielo despejado [*heiterer Himmel*] [...] morada de los dioses [*Wohnsitz der Götter*]»; ὁ οὐρανός: «cielo [*Himmel*], firmamento [*Himmelsgewölbe*], espacio aéreo sobre la tierra [*Luftraum über der Erde*] [...] morada de los dioses [*Wohnsitz der Götter*]» (Gemoll).

La relación de los *divinos* con los mortales acontece como una ocurrencia repentina, como irruptio de lo extra-ordinario en lo ordinario. En la *Carta sobre el «Humanismo»* se refiere Heidegger a un fragmento de Heráclito: «ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων».[19] «La estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (de lo extra-ordinario)» (*GA* 9, 356 / *Hit,* p. 291). La presencia de Dios se muestra en el mirar hacia dentro en lo ordinario: éste es «el rasgo esencial del θεῖον» (*GA* 54, 169 / *Parm,* p. 147). El ἦθος de los mortales es «la postura del domicilio del hombre en medio del ente en el todo» (*GA* 55, 206 / *Her: 1943-44,* p. 230), es decir, del mundo.[20] Lo δαιμόνιον, es decir, lo «divino» [*Gotthafte*] determina «la relación del ser con el hombre» (*GA* 54, 173 / *Parm,* p. 151). Además, lo δαιμόνιον posee el lenguaje del mito[21] y la poetización: «Los divinos son los mensajeros de la divinidad que nos hacen señas. Desde el sagrado prevalecer de aquélla aparece el Dios en su presente o se retira en su velamiento» (*GA* 7, 151 / *CyA,* p. 110). Los seres humanos son los *mortales* porque, según su esencia, tienen una relación con su mortalidad: son quienes permiten la muerte como muerte. Pero para ello se tiene que modificar su pensar, es decir, su autointerpretación como *animal rationale:* «Los seres [humanos] racionales tienen antes que *devenir* en mortales» (*GA* 7, 180 / *CyA,* p. 131). Con ello, su pensar se convierte en lo que en realidad es: vive «de una familiaridad elegida con la muerte» (*GA* 79, 114): «Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaz de la muerte *como* muerte. Sólo el hombre muere, y además de un modo permanente, mientras está en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos» (*GA* 7, 152 / *CyA,* p. 111). Los divinos se inclinan ante los mortales, ante aquéllos se reverencian éstos. Un lugar así lo denomina Heidegger «*comarca de inclinación*» (*GA* 13, 216 / *EP,* p. 174).

ii. El espejo-juego del mundo

Cielo y tierra, los divinos y los mortales son uno en el espejo-juego del mundo. Su *espejo*[22] no reproduce, sino que los cuatro reflejan entre sí su esencia en una danza en corro: «El espejo-juego del mundo es la danza en corro del acontecimiento» (*GA* 79, 19). El

[19] Heráclito 22 B 119.

[20] Ἦθος significa, entre otros, «lugar de estancia [*Aufenthaltsort*], domicilio [*Wohnsitz*]». La posterior disciplina, denominada «Ética», pertenece para Heidegger a la metafísica.

[21] *Cf.* la obra principal de W. F. Otto, *Los dioses de Grecia* (Otto^{WF} 2002 [1929], Apartado IV) [Walter F. Otto, *Los dioses de Grecia,* Rodolfo Berge y Adolfo Murguía (trad.), Siruela, Madrid, 2003] y la contribución al libro conmemorativo dedicado a Heidegger *Die Zeit und das Sein* [*El tiempo y el ser*] (Otto^{WF} 1955, 1-44).

[22] «Espejo [*Spiegel*]» del latín *speculum*. «Especulación [*Spekulation*]» no está emparentado con ello, sino que procede del latín *speculatio,* verbo *speculor,* «espiar [*spähen*], otear alrededor [*umherspähen*]»; desde Boecio *speculatio* también significa «contemplación [*Betrachtung*], examinar [*Beschauen*]» (Georges 2004 [1913-18] 2, 2753). Sobre el espejo en Leibniz: las almas (es decir, las mónadas más elevadas) son un *speculum vitale,* un espejo viviente (Leibniz *PhS* 6, 621) [G. W. Leibniz, «Monadología», en *Escritos filosóficos,* § 83, p. 710].

mundo refleja al ser como ser en su caudruplicidad. Entonces el juego-espejo es «*la verdad del seer* […] *en el mundear del mundo*» (74). Las cuatro «regiones del mundo» (*GA* 12, 195 / *DCH,* p. 185) son una. Sin embargo, sólo se manifiesta su unidad y, con ello, la de cada uno de los cuatro, cuando la «trayectoria del cohete» no los ha empujado al olvido (*GA* 13, 152 / *EP,* p. 96), porque de tal forma se oculta la cuaternidad en la estructura de emplazamiento. Para que se pueda mostrar, se requiere la *poetización;* sólo su decir permite «que los mortales *habiten* sobre la tierra, bajo el cielo y ante los divinos» (180 / p. 129): «Sólo la forma conserva rostro. / Sin embargo, la forma descansa en el poema» (79 / *DEP,* p. 55). La fundación del ser a través de la cuaternidad requiere de la interpretación de los guiños de los dioses a través de los poetas, es decir, de las señales con que «desde siempre los dioses nos han hablado».[23] «Y al mismo tiempo la palabra poética no es más que la interpretación de la "voz del pueblo". Así llama Hölderlin el decir en el que un pueblo recobra la memoria de su pertenencia a lo ente en su totalidad» (*GA* 4, 46 / *APH,* p. 51).

[23] Hölderlin *SW* IV, 135 [F. Hölderlin, *Poesía completa,* Federico Gorbea (trad.), Ediciones 29, Barcelona, 1995, p. 243].

H. La casa del ser

§ 30 El habla*

El curso del semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (*GA* 18), se ocupa como ningún otro de la *Retórica* de Aristóteles; a partir de él comienzan las interpretaciones heideggerianas del λόγος. En *El ser y el tiempo,* uno de los momentos constitutivos del Dasein es el habla (§ 34). En la *Carta sobre el «Humanismo»* Heidegger dice que no pudo salir adelante «con ayuda del lenguaje de la metafísica» (*GA* 9, 328 / *Hit,* p. 270). La atención se pone en el lenguaje para la «discusión y enfrentamiento con el ente» (*GA* 27, 387 / *IF,* p. 410) y en su «peculiar sabiduría» (*GA* 52, 108), aunque no es sino hasta el curso del semestre de verano de 1934, *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje* (*GA* 38) que entra en una nueva fase, al principio únicamente con la indicación al lenguaje original de la poetización. Para ello, será decisivo el «diálogo [...] desde la historia del ser» (*GA* 5, 274 / *CB,* p. 203) con Hölderlin. *De camino al habla* (*GA* 12 / *DCH,* 1950 a 1959) recorre caminos sobre la experiencia del habla. En *Überlieferte Sprache und technische Sprache* [*Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*] (1962) se ocupa de los temas que se señalan en el título.[1] A lo anterior se le agregan interpretaciones heideggerianas de distintos poemas (↑ *HH* I, Apéndice III, entre otros).

* Uno de los conceptos heideggerianos que, al verterlos al español, resultan sobremanera ambivalentes es, precisamente, *Sprache,* ya que, incluso dentro del mismo contexto, puede ser necesario traducirlo en un momento como *lenguaje* y en otro como *habla.* Esta ambivalencia, si bien se ha presentado a lo largo de toda la traducción, es especialmente visible en este apartado [N. del T.].

[1] Sin-fondo: Trawny 2006. Celan y Hölderlin: Lemke 2000. Lo salvífico: Coriando 2007. Idealismo alemán: Frischmann 2010. Ética: Trawny 2000. Gadamer: Flatscher 2005b. Historia: Dierse 2008. Lenguaje heideggeriano: Schöfer 1962. Hermenéutica y lingüística: Lafont 1994. Hölderlin: Jamme 1984. Escuchar: Riedel 1990. Diferencia cultural: Rocha 2008. Lógica: Steinmann 2008. Diferencia ontológica: Lohmann 1948. Fenómeno: Pirktina 2012. Rilke: Storck 1976. Sófocles y Hölderlin: Pöggeler 1996. Obra tardía: Zhouxing 2002. Trakl: Sembera 2003. Traducción: Borghi 2003; Papenfuss / Pöggeler 1992. Mundo y nada: Vitiello 1991. Círculo de Viena: Carnap 1931 [R. Carnap, *op. cit.,* pp. 66-87]. Wittgenstein: Flatscher 2011.

a) Decir

i. La casa del ser

«El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esta morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y ahí la custodian» (*GA* 9, 312 / *Hit,* p. 259). El lenguaje es una morada en la que el ser humano puede *volverse familiar*. Se encuentra en el centro que unifica al ser humano y al ser. Sin embargo, dado que el lenguaje está amenazado por la caída, se requiere de guardianes que alberguen el «ser en la esencia del lenguaje» (*GA* 7, 232 / *CyA,* p. 168): ellos son los *poetas* y los *pensadores*.

Su decir proviene del ser. A aquello lo denomina Heidegger la *leyenda* [*Sage*], y con tal palabra Heidegger no entiende un rumor no confirmado ni leyendas de dioses y héroes: «¿tal vez, el "venerable Decir [*Sage*] del manantial azul" (G. Trakl)?» (*GA* 12, 242 / *DCH,* p. 228).[2]

El ser no permite que se le diga de manera inmediata, tiene que ser señalado; de este modo, la leyenda es la *seña* [*Zeige*]:[3] «*Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración* [*Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige*]. Su mostrar no se funda en cualesquiera signos, sino que todos los signos derivan su origen de un mostrar en cuyo ámbito y para cuyas intenciones pueden ser signos» (242 / p. 229). La leyenda no señala a algo ya conocido (y que, aunque no sea todavía recogido en el saber, sea no obstante factible de ser sabido), sino a «la localidad de todos los lugares y de todos los Espacios (de) Juego (del) Tiempo (*Zeit-Spiel-Räume*)» (246 / p. 233). Aquello que en el señalar «lleva a término su *naturaleza removedora*» (246 / p. 232)[4] trae tanto a la presencia como a la ausencia a su propio ámbito, es decir, al claro. El esclarecimiento de la naturaleza removedora en el señalar indica que aquél es pensado desde el acontecimiento: «*Lo removedor en el Mostrar del Decir es el hacer-propio (Eignen)*» (246 / p. 233). – «Produce el libre espacio del claro en el que pueden perdurar las presencias y del cual pueden des-aparecer a la ausencia, manteniendo y guardando perduración en este su retirar» (247 / p. 233). – «Él —el advenimiento apropiador— hace propio (*Es —das Ereignis— eignet*)» (247 / p. 234). Perdurar – des-aparecer – mantener / guardar, son las dimensiones del espacio-tiempo. Por primera vez aparecen en el pensar originario de Anaximandro (↑ *HH* I, § 17 b), frente a lo cual la metafísica únicamente conoce el tiempo (vulgar) consabido para ella y al ser como supratem-

[2] Trakl *HKA* I, 147 [G. Trakl, «Sebastián en sueño», en *Obras completas,* José Luis Reina Palazón (trad.), Trotta, Madrid, 1994, p. 104s.].

[3] Heidegger advierte sobre la relación entre señalar y decir: griego δείκνυμι, latín *dicere,* alto alemán antiguo *sagan* (*GA* 12, 158 / *DCH*, p. 151). La seña hace pensar en los σήματα τοῦ ἐόντος (Parménides 28 B 8_2).

[4] *Cf.* la traducción heideggeriana de πέλει: «se pone en camino [*ragend sich regt*]» *GA* 40, 155 / *IM,* p. 136 (πέλω significa, entre otras cosas, «ser») y el alto alemán medio *regen:* «poner en movimiento [*im Bewegung setzen*], enderezar [*aufrichten*], excitar [*erregen*], despertar [*erwecken*]».

poral. No conoce al tiempo como tránsito, sino sólo el «esparcimiento en el levantamiento del insistir, frente al surgir y des-aparecer, es decir, su unidad» (*GA* 78, 177).

Lentitud y *amplitud* preceden a toda determinación del tiempo metafísico y son, en ese sentido, pretemporales y preespaciales: «la lentitud es el acontecer pretemporal del tiempo. / La amplitud es el acontecer preespacial del espacio» (*GA* 74, 44) [*Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst = Sobre la esencia del habla y sobre la pregunta por el arte*]. Con base en la pretemporalidad del tiempo y la preespacialidad del espacio, lo ente puede demorarse en su propia amplitud, lo cual significa que «espacialidad y temporalidad de la cosa, del instrumento, de la obra, de la maquinación y el todo del ente» (*GA* 65, 388 / *AFAE,* p. 309) aparecen cada vez desde su propio mundo: «Desde el momento en que un mundo se abre, todas las cosas reciben su parte de lentitud o de premura, de lejanía o proximidad, de amplitud o estrechez» (*GA* 5, 31 / *CB,* p. 33). De este modo al mortal se le *espacia* la posibilidad de su *habitar*. Heidegger cita del himno hölderliniano El Íster: «Pero necesita la roca punzadas de puntero / y surcos la tierra, / sería inhóspita, sin morada; / (Hell. IV, 222) / Es inhóspito aquel lugar donde no se da la posibilidad de obtener una comida, de conseguir bebida y alimento. Allí no hay ningún morar para los mortales [tampoco para los *celestiales*] en el sentido del habitar» (*GA* 8, 193 / *¿QSP?,* p. 160). En *El ser y el tiempo* el lenguaje es el «"estado de *ex*-presada" del habla» (*GA* 2, 214 / *SyT,* p. 180). En el «pensar el lenguaje» del Heidegger tardío, el lenguaje tiene su lugar en la mismidad de pensar (como seña) y ser (como seña), y es pensado desde el acontecimiento.

ii. La palabra

¿Por qué la palabra y no la *proposición*?[5] En la lógica tradicional, el «lugar» de la verdad es el «λόγος» *qua* juicio (proposición enunciativa): «Sócrates es humano». Heidegger ya pone en duda al λόγος determinado por la proposición desde sus cursos de Marburgo. En escritos posteriores interpreta el λόγος como *reunión*. Él «no es ya meramente un asir que confiere nombre a lo presente ya representado; no es solamente un medio de representación de lo que está ante nosotros». Pues confiere «la venida en presencia, es decir, el ser, aquello en que algo puede aparecer como ente» (*GA* 12, 214 / *DCH,* p. 204). Para ello requiere de la palabra. «Palabra» puede significar la sola palabra («ser»), aunque también la «sentencia» (ἔστιν γὰρ εἶναι). Pero siempre es una palabra la que abre la «intuición en aquello que es» (*GA* 79). «El ser humano tiene el lenguaje, porque el lenguaje se origina en la palabra; pero la palabra, en tanto leyenda del seer, tiene al ser humano, es decir, lo determina en su determinación» (*H-1940c,* 16). Una palabra que da una nueva idea es un *hallazgo*. Parménides dice del

[5] Acerca del significado de la palabra escribe Hellingrath en 1910: «Estamos acostumbrados a un idioma alemán que se ha eximido de la palabra a costa de lo vivo y se ha impregnado de una certera lógica precomprensiva» (Hellingrath 1944, 31).

νοούμενον y del νοεῖν, de lo pensado y del pensar, que son un πεφατισμένον,[6] algo dicho. Φάσκω significa «decir», φάσις es la indicación o el aparecer. En Parménides, el νοεῖν es precedido por el λέγειν, que se concentra en que el ser «es»:[7] el pensar requiere de la leyenda, pero ambos tienen primero que encontrarse. Es válido «juzgar sobre nuestro hallazgo, a saber, que pensar y ser se copertenecen» (*GA* 7, 249 / *CyA,* p. 180). «*Este indagar, en cuanto tal, trae el hallazgo fundamental,* y el ser sólo permanece como hallazgo, en tanto y mientras que la pregunta por él permanezca. (El ser es des-cubierto [*er-funden*] – poetizado – formado.) ¡Sólo entretanto "se" da (el ser) ser!» (*GA* 35, 95). Algunas palabras fundamentales aisladas como la ἰδέα platónica o la «voluntad de poder» nietzscheana permanecen vacías mientras se busque «extraer» de ellas lo común «y siempre que sea posible, tensarlas hasta una definición que sea académicamente apropiada»: «pero no es esto lo que tenemos que hacer, sino sólo *empujar a [la meditación]*. Lo esencial no es *la formulación sin base,* sino el *despertar* a lo esencial, intentar sendas y caminos» (*GA* 88, 173 / *EPF,* p. 41). Con Parménides aparece, por vez primera, (no únicamente desde una perspectiva histórica sino, sobre todo, ontohistórica) la palabra εἶναι, «ser». Aunque con ello también se pone en juego aquel «enredo» [*Verfängnis*] de «explicar la palabra sólo desde el lenguaje y, así, excluir al pensar del camino que reflexiona el comienzo del lenguaje» (*GA* 74, 122).

Heidegger interpretó el poema de Stefan George *La palabra* en una conferencia con el mismo nombre;[8] hace caso, sobre todo, a lo dicho en la última estrofa: «Así aprendí triste la renuncia: / Ninguna cosa sea donde falta la palabra».[9]

*b) Escuchar**

i. Ver y escuchar

Entre todos los sentidos, la vista tiene una posición sobresaliente. La primacía de la vista es válida para la ἰδέα platónica, y Aristóteles comienza la *Metafísica* con la oración: «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει».[10] «En el ser del hombre está esencialmente ínsita la cura de ver» (*GA* 2, 227 / *SyT,* p. 190).[11] Aristóteles funda la primacía de la vista porque entre todos las percepciones sensoriales, es la que permite conocer más y muestra muchas diferencias.[12] Sin embargo, también el escuchar tiene

[6] Parménides 28 B 8_{35}.

[7] «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι / ἔστι γὰρ εἶναι» (Parménides 28 B 6_1).

[8] Acerca de esto, Herrmann 1999, especialmente § 9.

[9] George *WW* I, 467.

* *Hören* —al igual que como se indicó respecto de *Sprache*— es un término extremadamente ambivalente al verterlo al español. Por ello, conviene tener presente que en los siguientes pasajes tanto *escuchar* como *oír* se traducen por *hören* [N. del T.].

[10] Aristóteles, *Metafísica,* A I, 980 a 21.

[11] Heidegger no traduce εἰδέναι como «saber», sino como οἶδα: «yo vi» (es decir, «yo sé»).

[12] Aristóteles, *Metafísica,* A I, 980 a 26s.

una primacía. Pero mientras el conocimiento ocupa el primer lugar en cuanto a lo necesario, el escuchar lo ocupa en el caso del accidente, y la razón.[13]

Para encontrar al λόγος se requiere de una larga búsqueda y apertura a lo venidero, en lugar de anticiparlo con un «asir que confiere nombre a lo presente ya representado» (*GA* 12, 214 / *DCH,* p. 204).[14] Para ello se requiere de una escucha del Λόγος que gobierna mundialmente, y no del λόγος del ser humano particular. Como dice Heráclito: «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι».[15] «Si no me habéis simplemente oído a mí, sino que habéis escuchado al Λόγος (obedeciéndole), entonces es un saber (que consiste en) decir lo mismo que dice el Λόγος: Uno es todo» (*GA* 55, 259 / *Her: 1943-44,* p. 284). Este decir escuchante presupone, naturalmente, los oídos; no obstante, éstos no son la razón del escuchar. Sucede lo contrario: «Pensamos equivocadamente que el activar los instrumentos corporales del oído es propiamente el oír» (*GA* 7, 219 / *CyA,* p. 158). «No oímos porque tenemos oídos. Tenemos oídos y, desde el punto de vista corporal, podemos estar equipados de oídos porque oímos» (220 / p. 159). Heidegger, en su curso sobre Aristóteles de Marburgo, denomina al oír como «el modo fundamental de la *percepción*» (*GA* 18, 44).[16]

ii. Escuchar al Λόγος

El Λόγος es, para el que escucha, un llamado, como el de la conciencia (↑ *HH* I, § 11 b). Espera un ὁμολογεῖν, un decir lo mismo, a saber: ἓν πάντα εἶναι, «todo es uno». Ὁμολογία es el acuerdo[17] de habla y réplica. Al mismo tiempo, la proposición «todo es uno» es una contradicción, tanto para la lógica como para la comprensión cotidiana. El Λόγος es, en tanto Ἕν πάντα, «la colección originaria, el presente en que hace presencia todo lo presente, el ser en que todo ente es» (*GA* 55, 376 / *Her: 1943-44,* p. 401): «El Λόγος y el Ἕν πάντα no son dos cosas diversas, sino la única misma esencia del ser» (*Idem*). La comprensión cotidiana de λέγειν es «hablar». El λέγειν griego está emparentado con el latín *legere* y es similar al alemán «*legen*» [en español «recolectar»]. Λέγειν tiene aquí el significado de «reunir». Con la recolección de las espigas y la vendimia se recogen los frutos [del suelo] o se toman las uvas de la vid, pero esto todavía no es un reunir. En ello se basa la auténtica recolección; la reunión está «al mismo tiempo [...] movida (tirada) y llevada por el rasgo fundamental de albergar» (*GA* 7, 215 / *CyA,* p. 155). El albergar es selección [*Auslese*], que demanda desde sí la *reunión;* ella *toma a su cuidado* lo presente y lo permite ser conjuntamente: «Λέγειν es

[13] Aristóteles, *Del sentido y lo sensible,* 437 a 3.

[14] Conmoción de la Lógica: Trawny 2006. Apertura del sentido: Steinmann 2008. Acontecimiento, lenguaje: Pirktina 2012.

[15] Heráclito 22 B 50.

[16] Acerca de la «Fenomenología de la escucha»: Espinet 2009.

[17] «Acuerdo, especialmente en la disputa, cuando uno le admite al otro algo como correcto, la concesión» (Pape 2006 / 2 [1807-1854], 338, con referencias).

legen (poner). *Legen* (poner) es: dejar-reunido-estar-delante a lo-que-está-presente-en yuxtaposición» (217 / p. 156). Mientras que en el ὁμολογεῖν al Λόγος se escucha «la conjunción que impera constante y originariamente en sí misma como un reunirse» (*GA* 40, 137 / *IM,* p. 120), en el pensar se despierta al ser. Pero con estas traducciones no se agota la abundancia del Λόγος: cuando Heidegger reproduce esta palabra con «la posada que recoge y liga»* deja abierto si con ello «acierta en algo, por poco que sea, de lo que es el Λόγος» (*GA* 7, 223 / *CyA,* p. 161).

c) Callar

i. Callar y leyenda

El callar es algo más y distinto al «simplemente no-decir nada» (*GA* 54, 108 / *Parm,* p. 96). Si bien es cierto que el callar ya es constitutivo del Dasein en *El ser y el tiempo* (↑ *HH* I, § 10 d), no se piensa en su esencia cabal sino hasta después del giro: junto con ser y acontecimiento, habla y palabra, leyenda y seña, voz y silencio.

El callar proviene de la leyenda. Ésta, sin embargo, no se deja «capturar en ningún enunciado» (*GA* 12, 255 / *DCH,* p. 241), pues el enunciado se refiere a lo ente, mientras que la leyenda se refiere por su parte al ser como acontecimiento. El enmudecer en el enunciado y el callar de la leyenda son fundamentalmente distintos: «El ente viene a ser dicho. El ser viene a ser acallado» (*GA* 51, 77 / *CF,* p. 117). El callar es el origen de la palabra:

> Como el ser sigue siendo en toda palabra lo más dicho, sería el acallamiento sin más, aquel acallar esenciante desde el que sólo y primeramente una palabra procede y debe proceder al romper ese silencio. Cada palabra tendrá entonces a partir de esa ruptura, y en tanto que tal ruptura, su propia articulación y, en virtud de ello, el cuño de su timbre y resonancia. Entonces*, en tanto que acallamiento, el ser sería también el origen del lenguaje* (64 / p. 102s.).

En los *Aportes a la filosofía* (núm. 37 y 38) Heidegger lleva a cabo una rápida reflexión sobre bosquejar el guardar silencio [*Erschweigung*] del ser como *sigética:* análogo a la lógica como una ciencia del callar (σιγᾶν). Pero abandona muy rápido tal propósito. Pues si bien la sigética es «la circunspecta legalidad del callar» (*GA* 65, 78 / *AFAE,* p. 77), es «sólo un título para quienes piensan aún en "disciplinas" y creen tener un saber sólo cuando lo dicho está clasificado» (79 / p. 78). Es por ello que renuncia a un mayor desarrollo de una sigética.

* Páginas antes (*GA* 7, 221 / *CyA,* p. 159), esta misma expresión, *lesende Lege,* se traduce: *poner recogiendo* [N. del T.].

ii. Voz y silencio

La nada nadea ontohistóricamente como «estar dispuesto en la voz de la calma» (*GA* 66, 312 / *Med,* p. 269). A la voz del ser le pertenece el estado de ánimo. La voz también tiene en *El ser y el tiempo* un lugar especial: como voz de la conciencia que llama al Dasein a la propiedad. El estado de ánimo no es ningún sentimiento, ninguna emoción.[18] La metafísica pone, por encima de ésta, la *ratio*. En el pensar ontohistórico sucede exactamente lo contrario: no quiere sensibilizar los conceptos; más bien, ellos provienen de disposiciones fundamentales en las que el Dasein está dispuesto para el ser: «Naturalmente nunca alcanzamos estas relaciones con nuestros pensamientos, mientras entendamos a la tristeza y a la alegría como estados de ánimo pasajeros, ondulantes de un lado a otro, del ser humano, en lugar de experimentarlo sabiendo que en cada disposición fundamental habla la voz del seer» (*GA* 52, 72). La voz del silencio acontece-apropiando el ahí y «hace encontrarse, a través de la voz de la calma como claro, a la vez tierra y cielo y éstos al hombre y él a dios y éste a la tierra» (*GA* 69, 126 / *HS,* p. 154). El silencio no es lo sin-sonido, sino la calma. Ella acalla la *di-ferencia entre mundo y cosa* en la esencia de cada uno. En la voz sonora, en el *son* del silencio, habla el lenguaje; su «esencia» es la di-ferencia: «Tal apropiación deviene propiedad en la medida en que la *esencia* del habla —el son del silencio— *necesita y pone en uso* el hablar de los mortales para poder sonar como el son del silencio a sus oídos. Sólo en la medida en que los hombres pertenecen al son del silencio son capaces, en un modo que a ellos les es propio, del hablar que hace sonar el habla» (*GA* 12, 27s. / *DCH,* p. 28).

§ 31 Poetizar y pensar

a) El diálogo con los dioses

El hecho de que la poetización sea la posibilidad más alta del lenguaje, y que el diálogo sea su «acontecimiento esencial» (*GA* 4, 39 / *APH,* p. 44) es una idea que despunta en el pensamiento de Heidegger a más tardar con Hölderlin (↑ *HH* I, § 16). Cita en dos ocasiones la frase: «Es mucho lo que el hombre ha experimentado. / De los celestes ha dado nombre a muchos / desde que somos una conversación [*Gespräch*] / y escucharnos podemos unos a los otros»* (*GA* 12, 171 y 255 / *DCH,* p. 163 y

[18] Mientras que el pensar y la sensibilidad estén separados, los sentimientos pertenecen a la sensibilidad. Heidegger, por el contrario, dice de lo templante [*Stimmende*] que sería lo «que hace al pensar no-necesitado de lo sensible y de las imágenes. Su falta de imagen nunca es completa. Pero los restos de lo gráfico jamás son tampoco los soportes de la sensibilidad echada de menos, e injustamente echada de menos» (*GA* 71, 220).

* Heidegger cita versos de *Fiesta de la paz. Segundo esbozo* en *GA* 4 (los cuales fueron referidos en la nota 44 del apartado "D. El giro hacia el ser"). Por su parte, en *GA* 12 cita Heidegger la versión estándar de *Fiesta de la paz* (no el primer ni el segundo esbozo); aquí, no obstante, el autor de *Los Horizontes de Heidegger* reproduce nuevamente la versión utilizada por Heidegger en *GA* 4, no la de *GA* 12, a pesar de que está hablando de este

p. 241).[19] El diálogo [*Gespräch*] acontece entre los divinos y los mortales, aunque no primariamente como diálogo [*Dialog*] entre seres humanos.[20] Esto hace recordar la narración platónica sobre Eros y su quehacer «hermenéutico» (↑ *HH* I, § 8 b). En este intercambio, el «daimon» Eros dona la unidad entre divinos y seres humanos: «Ἑρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοίβας τῶν θυσίων, ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληρεοῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῳ συνδεδέσθαι».[21] Aquello que es lo demónico (↑ *HH* I, § 27 c) lo sospechan los pensadores. Como lo dice Aristóteles:

> καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν.[22] «Se dice que ellos (los pensadores) saben, en realidad, lo que es excesivo y, de este modo, lo asombroso y, por lo tanto, la dificultad, y por eso en general lo "demónico", pero esto también sería inútil, porque ellos no buscan, de acuerdo con la recta opinión popular, lo que es idóneo para el hombre» (*GA* 54, 148 / *Parm,* p. 129s.).

b) Prepensar la poetización

Heidegger intentó escuchar las palabras de Hölderlin,[23] Georg Trakl,[24] Stefan George[25] y de otros poetas.[26] El escuchar propio ex-siste en las tres dimensiones del tiempo original: en lo sido, en el precursar y en el instante, es así en el espacio que lo «guarda [*einräumt*], espacio que siempre ya ha guardado [*eingeräumt*]» (*KPR*, 13).

último volumen. De ahí que, si el lector recurre a *De camino al habla* en lugar de los versos aquí presentes, hallará los siguientes: «Mucho desde la mañana, / desde que somos una plática y oímos los unos de los otros, / ha aprendido el hombre; pero pronto canto seremos (nosotros)» [N. del T.].

[19] Hölderlin *SW* IV, 343 [F. Hölderlin, *Cánticos*, p. 135], en el aparato del himno *Conciliador, en quien nunca han creído …*

[20] Aquí se encuentra la diferencia esencial entre la hermenéutica de Heidegger y la de su alumno H.-G. Gadamer: «La filosofía hermenéutica, ¡ah!, ese es asunto de Gadamer» (carta a O. Pöggeler, citado por Gadamer 1997, 281). Riedel 1990, 96-130; Grondin 1994; Flatscher 2005b.

[21] Platón, *Banquete,* 202 e. «Interpreta y comunica ⟨el δαιμόνιον, es decir, el Eros⟩ a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros, órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros ⟨el ἔρως⟩ llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo».

[22] Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* Z 7, 1141 b 6-8.

[23] ↑ *HH* I, § 16.

[24] Sembera 2003; Nielsen 2007.

[25] Herrmann 1999. Ciencia de la literatura: Appelhans 2002, 326-421.

[26] Heidegger y Paul Celan: ↑ *HH* III, C. Al poema *Todtnauberg* (Celan 2003, 282) [P. Celan, *Obras completas,* José Luis Reina Palazón (trad.), Trotta, Madrid, 2002, p. 321], escrito el 1 de agosto de 1967, le antecede una visita de Celan a la cabaña de Heidegger. El visitante tiene la esperanza de que Heidegger «va a escribir algunas páginas que se van a referir al diálogo y que también van a ser una advertencia ante el nazismo nuevamente emergente» (citado en Celan 2003, 806). Esta esperanza no se cumplió (*H / Celan*). En torno a los distintos aspectos de este peculiar «diálogo»: Baumann 1986; Bolle 1988; France-Lanord 2007; Lemke 2000; Lemke 2002; Pöggeler 2012 (Parte V).

El escuchar la palabra poética es el suelo para el diálogo con los dioses. En la época del nihilismo esto exige reflexionar sobre «una retención de lo sagrado» (*GA* 13, 232 / *EP,* p. 196), la falta de Dios: «no [...]: *falta* del dios, sino falta del *dios*» (*GA* 39, 232 / *HHGyR,* p. 203).

A los pensadores se les exige abrir el juego del espacio-tiempo, para que la palabra de los poetas, aun bajo el dominio de la estructura de emplazamiento, encuentre su escucha. Por ello se requieren mutuamente poetas y pensadores precisamente allí «cuando se llega al límite» (*GA* 12, 163 / *DCH,* p. 155). En el primer comienzo, el llamamiento de los poetas es más viejo que la respuesta de los pensadores. Pero en una época en la que la metafísica ya sólo se representa el tiempo y el espacio como magnitudes mensurables, los poetas permanecen tanto tiempo sin respuesta, hasta que despierta el sentido de un pensar más original en el otro comienzo: «El comienzo del pensamiento occidental en los griegos fue preparado por la poesía. Quizá en el futuro el pensamiento tenga que abrir primero al poetizar el campo de juego temporal, para que, con la palabra poetizante, se vuelva a hacer un mundo que enuncie palabras» (*GA* 29 / 30, 536 / *CFM,* p. 437).[27] Ambos, poetizar y pensar, son un decir excepcional: son «librados al secreto de la palabra como a lo que les es lo más digno de pensar» (*GA* 12, 225 / *DCH,* p. 214). «Pero lo que permanece, lo fundan los poetas».[28]

§ 32 Caminos

En un texto de 1953-1954, Heidegger dice, como una mirada retrospectiva a su camino (entendido como ὁδός, camino, no como método: ↑ *HH* I, § 2 b) hacia la fenomenología hermenéutica:

> La noción de "hermenéutica" me era familiar desde mis estudios de teología. En aquella época estaba particularmente involucrado en la cuestión de la relación entre la palabra de la Escritura Sagrada y el pensamiento especulativo de la teología. Era, si usted quiere, la misma relación, o sea, entre habla y ser, sólo que velada e inaccesible para mí, tanto que en vano busqué por muchos desvíos y extravíos un hilo conductor (*GA* 12, 91 / *DCH,* p. 88).

Los Horizontes de Heidegger investiga este camino. En él se emprende el intento de destacar una relación entre las «andanzas» ocultas, la búsqueda de un hilo conductor y los trayectos individuales. Se trata de la *interpretación metafísica del ser y del ente más alto;* sobre la búsqueda de *otro hilo conductor* que lleve a plantear nuevamente la *pregunta por el sentido del ser;* se trata de la *onto-teo-logía* como fundamento de la metafísica, desconocido para ella misma. Después del giro la pregunta por el sentido del ser se

[27] «La poesía no es lo primero, sino que en el tránsito el pensar deberá ser el preparador del camino» (*GA* 45, 190 / *PFF: PSL,* p. 176).

[28] Hölderlin *SW* IV, 41 [F. Hölderlin, *Poesía completa,* p. 227].

transforma en aquella por la *verdad del ser* y esto se piensa como *acontecimiento* desde la *cuaternidad del mundo*.

En retrospectiva, Heidegger confiesa respecto a sus comienzos: «Sin esta procedencia teológica no hubiera llegado nunca al camino del pensamiento. Pero procedencia también es siempre porvenir» (*Idem*). Aquí se encuentra lo laborioso de este pensar, en donde no se puede separar la *pregunta por el ser* de la pregunta por la posibilidad de una *experiencia de Dios* en la época de la *estructura de emplazamiento* (↑ *HH* I, § 25).

No obstante, ser y Dios no son los únicos que conmueven a Heidegger. A partir de sus escritos tardíos es cada vez más notorio que también le importó mucho la *salvación de lo ente,* cuyo concepto de ser se orienta, desde el inicio de la metafísica, por la producción (↑ *HH* I, § 6 c), mientras que las cosas son totalmente omitidas en el pensar moderno (↑ *HH* I, § 28). Sin embargo, «coseando», ellas otorgan el espacio de juego temporal y demoran así en su propia cuaternidad (↑ *HH* I, § 28 b).

Para reparar en este tercer tema de la salvación de lo ente, que probablemente no siempre se aprecie, Heidegger ha de tomar la palabra por última vez *in extenso:*

> Nosotros estamos fuera de la ciencia. Y en lugar de estar en ella nos encontramos, por ejemplo, ante un árbol en flor, y también el árbol está ante nosotros. Él se nos presenta. El árbol y nosotros nos presentamos recíprocamente, y lo hacemos por el hecho de que el árbol está ahí y nosotros estamos frente a él. El árbol y nosotros somos en la relación recíproca, puestos el uno ante el otro. Por tanto, en este presentar no se trata de "representaciones" que revolotean en nuestra cabeza. Detengámonos aquí concentradamente un instante, a la manera como aspiramos con profundidad antes y después de un salto. En efecto, ahora hemos saltado, hemos salido del círculo usual de las ciencias e incluso, como veremos, de la filosofía. Pero ¿a dónde hemos saltado? ¿Quizás a un abismo? ¡No! Más bien a un suelo. ¿A uno? ¡No! Más bien al suelo en el que vivimos y morimos, en el que no nos andamos con engaños. Es una cosa sorprendente e incluso terrible que hayamos de saltar al suelo en el que propiamente estamos. Si se requiere algo tan curioso como este salto, ha tenido que suceder algo que da que pensar. De todos modos, desde una perspectiva científica el hecho de que cada uno de nosotros haya estado alguna vez ante un árbol en flor es la cosa más intrascendente del mundo. ¿Qué tiene esto de particular? Nos ponemos frente a un árbol, ante él, y el árbol se pone delante de nosotros. ¿Quién se presenta aquí propiamente, el árbol, nosotros, los dos, ninguno de los dos? Nos ponemos ante el árbol en flor tal como somos, no sólo con la cabeza o con la conciencia, y el árbol se nos presenta como el que es. ¿E incluso es el árbol más cortés que nosotros? ¿Se nos ha presentado primeramente el árbol para que nosotros podamos comparecer ante él? / ¿Qué acontece aquí por el hecho de que el árbol se nos presenta y nosotros nos ponemos ante él? ¿Dónde tiene lugar este presentar cuando estamos frente a un árbol en flor, cuando estamos ante él? ¿En nuestra cabeza? Sin duda; algo sucederá en nuestro cerebro cuando estamos en una pradera y tenemos ante nosotros un árbol floreciente en su resplandor y fragancia, cuando lo percibimos. Hoy, a través de aparatos apropiados de transformación e intensificación,

pueden incluso hacerse perceptibles acústicamente los procesos en la cabeza como corrientes cerebrales, y su transcurso puede diseñarse en curvas. ¡Cierto, eso es posible! ¡Qué no puede el hombre actual! Incluso le es posible ayudar en ciertos trechos. Y ayuda en todas partes con la mejor intención. ¡Qué no se puede! Seguramente nadie de nosotros sospecha lo que va a poder hacer científicamente el hombre en los próximos tiempos. Pero, limitándonos a nuestro caso, ¿dónde se queda el árbol floreciente para las corrientes del cerebro registrables científicamente? ¿Dónde queda la pradera? ¿Dónde queda el hombre? No preguntamos dónde queda el cerebro, sino el hombre, el que quizá mañana se nos muera y hasta ese momento nos salía al encuentro. ¿Dónde queda el representar en el que el árbol se presenta y el hombre se pone como el que está frente al árbol? / En el representar al que nos referimos sin duda se produce algo también en lo que describimos como esfera de la conciencia y consideramos como lo anímico. Pero ¿está el árbol "en la conciencia", o está en la pradera? ¿Yace la pradera como vivencia en el alma o extendida en la tierra? ¿Está la tierra en nuestra cabeza, o estamos nosotros en la tierra? / Posiblemente replicará el lector: ¿para qué tantas preguntas sobre un hecho que cualquiera concede inmediatamente sin reparos, pues para todo el mundo es cosa manifiesta que nosotros estamos en la tierra y, siguiendo con el ejemplo anterior, estamos frente a un árbol? Pero no procedamos tan rápidamente con las concesiones, no tomemos tan a la ligera eso que parece estar tan claro como el sol. Pues sin darnos cuenta lo echamos todo a perder tan pronto como, al unísono con la ciencia física, la fisiología y la psicología, junto con la filosofía científica, con todo el despliegue de materiales y pruebas, afirmamos que propiamente no percibimos ningún árbol, sino que en realidad percibimos un vacío donde se hallan dispersas cargas eléctricas, que circulan de aquí para allá a gran velocidad. No basta que sólo en relación con los instantes no observados científicamente concedamos que, por supuesto, estamos ante un árbol en flor, para luego en el instante siguiente afirmar con la misma naturalidad que la opinión primera es solamente la ingenua, pues es característica de la concepción precientífica de los objetos. Si hacemos esa afirmación concedemos algo cuyo alcance apenas tenemos en cuenta, a saber, que propiamente las llamadas ciencias deciden lo que ha de tenerse o no por real en el árbol floreciente. Las ciencias, que bordean las tinieblas en la explicación de la propia esencia, ¿en virtud de qué están facultadas para emitir tales juicios? ¿De dónde toman las ciencias el derecho de determinar el puesto del hombre y de erigirse como norma de tal determinación? Y eso se produce ya cuando nos avenimos tácitamente a la tesis de que nuestro estar frente al árbol es solamente una relación pensada precientíficamente con lo que allí llamamos todavía "árbol". Lo cierto es que hoy tendemos a renunciar al árbol floreciente en favor de conocimientos físicos y fisiológicos supuestamente superiores. / Si pensamos lo que implica el hecho de que un árbol floreciente se nos presente, de modo que nosotros podamos colocarnos frente a él, se impone que ante todo y finalmente no nos deshagamos del árbol en flor, sino que por fin lo dejemos estar allí donde está. ¿Por qué decimos "finalmente"? Porque el pensamiento hasta ahora no lo ha dejado estar donde está. / Sin embargo, la investigación científica de la historia del pensamiento occidental nos dice que Aristóteles, a juzgar por

su doctrina del conocimiento, fue un realista. Es realista el que afirma la existencia del mundo exterior y la posibilidad de conocerlo. De hecho, Aristóteles nunca estuvo tentado a negar la existencia del mundo exterior. Y tampoco Platón cayó en semejante negación, como no cayeron en ella Heráclito y Parménides. Estos pensadores ni siquiera afirmaron de propio o demostraron la presencia del mundo exterior (*GA* 8, 44 y ss. / *¿QSP?,* p. 34 y ss.).

Apéndices

Apéndice I: Heidegger y la teología

Primero, dos cosas: *1.* Cuando Heidegger habla de *religión,* siempre alude a la tradición bíblica. *2.* Cuando habla de la *teología cristiana* se refiere a teólogos como san Agustín, Tomás de Aquino y Francisco Suárez, el místico y teólogo Maestro Eckhart, el reformador Martín Lutero, el teólogo y filósofo Daniel F. E. Schleiermacher, el escritor cristiano Søren Kierkegaard. Ahora bien, en la Facultad católico-teológica de Friburgo se enseñan autores del neotomismo, por lo cual, en sus años de Marburgo, Heidegger se encuentra con los teólogos protestantes.

Numerosos representantes de ambas confesiones cristianas a menudo se han valido de Heidegger para sus propias preocupaciones y no siempre eludieron el peligro de nivelar las diferencias entre la filosofía como ontología y la teología como una ciencia óntica.[1] A la inversa, parece que apenas juega un papel la pregunta sobre si y hasta qué punto las normas ónticas son de importancia para la ontología.[2]

La pregunta acerca de Dios conmueve a Heidegger desde sus inicios. Precisamente por ello le parece cada vez más cuestionable la respuesta que ofrece el catolicismo, tal como se enseña en la universidad. El rompimiento lo atestigua la carta del 9 de enero de 1919, dirigida al profesor de dogmática Engelbert Krebs:[3] «Juicios epistemológicos que se extienden a la teoría del conocimiento histórico me hicieron problemático e inaceptable el *sistema* del catolicismo, pero no el cristianismo y la metafísica (ésta, no obstante, en un nuevo sentido)» (*H / Krebs*, 67). Con la palabra «sistema» se entienden los fundamentos dogmáticos de la creencia católica, principalmente su

[1] Filosofía y teología: Noller 1967a; Ott^{He} 1959; Ebeling^{G} 1969; Robinson / Cobb 1964.

[2] K. Löwith hace esta pregunta: «El prejuicio que guía toda interpretación de la existencia humana es, sin embargo, un ideal de existencia ejemplar, que nunca es "uno cualquiera", sino que surge siempre de la existencia humana fáctica real. Y de este modo se vuelve necesariamente la primera y última pregunta crítica, aquella por la verdad y existencia del ideal de existencia determinante de la interpretación de la vida humana» (Löwith 1967 [1930], 97).

[3] Acerca del trabajo conjunto de Heidegger y E. Krebs (semestre de verano de 1916: *Übungen im Philosophischen Seminar II über Texte aus den logischen Schriften des Aristoteles* [*Ejercicios en el Seminario de Filosofía II sobre textos de los escritos lógicos de Aristóteles*]): Casper 1980, 538s. *Vid.* H. Ott, «El rompimiento con el "sistema del catolicismo"» (Ott^{Hu} 1988, 106ss).

interpretación neotomista. En tanto Heidegger se separa de este pasado, se da a la tarea de depender de sí mismo: «es difícil vivir como filósofo» (*Idem*).

En los años posteriores, su relación con el cristianismo es bastante laxa. Heidegger pudo haber pensado en la diferenciación kierkegaardiana entre *cristiandad* y *cristianismo:*[4] mientras que la cristiandad comparte el poder con el Estado y la sociedad burguesa, el cristianismo (o el «ser cristiano») obedece el mandato de Jesús.

Al despedirse del catolicismo, de ningún modo se acaba el contacto con los teólogos católicos.[5] Con Heidegger estudian, por ejemplo, los jesuitas Karl Rahner[6] y Johannes B. Lotz.[7] Rahner, que apenas se pronunció públicamente sobre su relación con Heidegger, escribe para su octogésimo cumpleaños «que si bien tenía muchos buenos profesores de la palabra oral, sólo a *uno* puede venerar como *maestro:* precisamente Martin Heidegger».[8]

En los años de Marburgo comienza la amistad con el teólogo protestante del Nuevo Testamento Rudolf Bultmann.[9] Él conduce la hermenéutica de la facticidad de Heidegger a «la comprensión de la historicidad del ser humano» y con ello «la comprensión de la historicidad de la palabra de Dios».[10] Con ello se ponen los fundamentos para una *hermenéutica existenciaria del Nuevo Testamento*.

En 1941 Bultmann le dio a su hermenéutica el nombre (a menudo malentendido) de «*desmitologización*».* Bultmann entiende bajo tal concepto «un proceso hermenéutico que pregunta por el contenido de realidad de los testimonios o textos mitológicos». «Si bien» el mito habla «de una realidad, no lo hace de una forma adecuada».[11] Ahora bien, el Nuevo Testamento versa sobre el obrar de poderes sobrenaturales que

[4] S. Kierkegaard: «Lo cristiano ataca, y en la cristiandad se ataca, evidentemente, por la espalda», *Gedanken, die hinterrücks verwunden – zur Erbauung. Christliche Vorträge* [*Pensamientos que hieren por la espalda – sobre la edificación. Discursos cristianos*], Motto (Kierkegaard *Abt.* 20, 172). Hacia finales de su vida (1855) reconoce Kierkegaard: «No quiero, callando o mediante trucos, tratar de generar la apariencia de que el cristianismo habitual en la tierra y el cristianismo del Nuevo Testamento se igualan» (Kierkegaard *Abt.* 34, 48).

[5] Acerca de la relación de Heidegger con la teología cristiana: Schaeffler 1978.

[6] Rahner *SW* 2, 317-346, 455-461, 407-426; *GA* 16, 392 / *La autoafirmación de la Universidad alemana* [*AUA*], p. 44s.

[7] Lotz 1965, Parte II: encuentro con Heidegger.

[8] Cita: Wisser 1970, 48.

[9] Bultmann le dedica a Heidegger el primer volumen de *Creer y comprender* (Bultmann *GuV* I) [Rudolf Karl Bultmann, *Creer y comprender,* t. I, D. Eloy Requena (trad.), Stvdivm, Madrid, 1974. La edición en español no incluye la dedicatoria a Heidegger]: «en recuerdo agradecido del tiempo compartido en Marburgo». La amistad perdurará después de 1933, a pesar de que Bultmann, a diferencia de Heidegger, contradice públicamente a los nacionalsocialistas al criticar abiertamente la persecución de los judíos (*B / H,* Apéndice D). El libro de homenaje por el octogésimo cumpleaños de Bultmann contiene la contribución de Heidegger *Del último curso de Marburgo* (*GA* 9 / *Hit*). Rudolf Karl Bultmann: Bedorf / Gelhard 2013, 70-72 (H. Vetter). Bultmann y Heidegger: Pausch 1995; Hammann 2009; Pöggeler 2009.

[10] Bultmann *GuV* I, 118 [R. Bultmann, *Creer y comprender,* p. 109].

* Probablemente la edición que el autor de *Los Horizontes de Heidegger* consulta en alemán difiere de la edición disponible en español, pues las citas que siguen a continuación proceden, por lo visto, de *Zum Problem der Entmythologisierung* [*Sobre el problema de la desmitologización*] y de la *Theologie des neuen Testaments* [*Teología del nuevo testamento*], razón por la cual no se indican las páginas en español [N. del T.].

[11] *Ibid.,* 128.

desde el punto de vista científico son insostenibles. Sin embargo, comprender la realidad que compete directamente «al ser humano que existe históricamente» es más fundamental. Bultmann diferencia, junto con Heidegger, la existencia impropia, que está caída en el mundo disponible, de la propia, que se comprende «desde un futuro del que no se puede disponer».[12]

No obstante, existe una notable diferencia entre Bultmann y Heidegger, que atañe a la postura divergente respecto a la cotidianidad. El sentido de la cotidianidad para Bultmann, completamente al contrario de Heidegger, es «lo común *("common"),* la vida cotidiana en su profundidad, los lugares de lo sagrado».[13] Si bien Bultmann, aún en años posteriores, siguió leyendo los escritos que Heidegger le enviaba regularmente, éstos ya no tuvieron un impacto fructífero para su trabajo.

El 9 de marzo de 1927 Heidegger dicta en Tubinga la conferencia *Fenomenología y teología* ante varios teólogos evangélicos. Dicha conferencia contiene cuestiones esenciales para la relación entre la filosofía y la teología cristiana.[14]

No se trata de la diferencia entre dos visiones del mundo, sino de la «*relación entre dos ciencias*» (*GA* 9, 47 / *Hit,* p. 51). La filosofía es, en tanto ciencia del ser, una ciencia *ontológica*. La teología, por el contrario, es «una ciencia *positiva* y como tal absolutamente diferente a la filosofía» (49 / p. 52).

La teología es un saber conceptual de la cristiandad. La *fe* en el Dios crucificado es cristiana, un suceso que sólo es accesible mediante la fe. El objetivo de la teología es, por tanto, «colaborar en la constitución de la propia creencia» (55 / p. 57).

La teología, en tanto ciencia, es *historiográfica,* porque tiene como su objeto a la historia revelada por la fe; en un sentido más estrecho, es historiográfica por ser exegética de la historia de la Iglesia y sus dogmas. Es teología *sistemática,* pues comprende «el σύστημα interno del acontecimiento cristiano», los «conceptos y las relaciones conceptuales» (57s. / p. 59) del Nuevo Testamento. En tanto que codetermina el actuar, es teología *práctica,* organizada en homilética (estudio del sermón) y catequética. Vista como *ciencia* que trabaja con conceptos, a diferencia de la fe vivida, requiere de la filosofía.

La fe es *regeneración*. Por ello, la existencia previa no se niega sino se «acuerda» [*mitbeschlossen*] (63 / p. 63); las determinaciones del Dasein previas al renacimiento quedan modificadas. Por ello, el concepto filosófico existenciario de culpa puede fungir, por ejemplo, como hilo conductor de la explicación teológica del pecado. Sin em-

[12] *Ibid.,* 129.

[13] *Ibid.,* 110.

[14] El 8 de agosto de 1928 a Elisabeth Blochmann: «Mi conferencia se circunscribe, con toda intención y unilateralmente, a un determinado problema que quedó establecido por el objetivo de la conferencia: qué puede y qué no puede aprender un teólogo de la fenomenología» (*H / Bl,* 24). Bultmann le comunica a Heidegger el 23 de octubre de 1928 que los límites de la conferencia sobre teología «todavía no están trazados con suficiente nitidez y claridad de principios», y que la conferencia está «determinada en exceso por el motivo de un esclarecimiento de la relación entre el trabajo teológico y la fenomenología desde un punto de vista más práctico» (*B / H,* 63 / p. 96).

bargo, el concepto filosófico de la culpa ya no es un *correctivo,* es decir, es «sólo "coorientador"»: «La filosofía es el posible correctivo ontológico que indica formalmente el contenido óntico, es decir, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales. Pero la filosofía puede ser lo que es sin tener que funcionar fácticamente como dicho correctivo» (*66* / p. 65). La fe es *existencialmente,* en tanto posibilidad específica del Dasein, «el enemigo mortal» de la «*forma de existencia,* de facto extremadamente cambiante» (*Idem*) de la filosofía. Sin embargo, esto no descarta la comunicación *existenciaria*. Sin ninguna duda, el concepto de «filosofía cristiana», es una contradicción en sí misma y «una pura quimera» (*Idem*).[15] La teología tampoco es conocimiento especulativo de Dios ni ciencia de la religión.

Apéndice II: Heidegger y las artes

Heidegger mismo inicia con tentativas en el terreno de la lírica y la prosa, aunque con ello no escapa de los clichés de su entorno católico (↑ *HH* I, § 3 a). Incluso más tarde escribe textos, mayormente en versos libres, que causan la impresión de ser poetizaciones. Sin embargo, son pensados ontohistóricamente: como «poetizar pensante» y «topología del seer» (*GA* 13, 84 / *DEP,* p. 59; ↑ *HH* I, § 19 a).

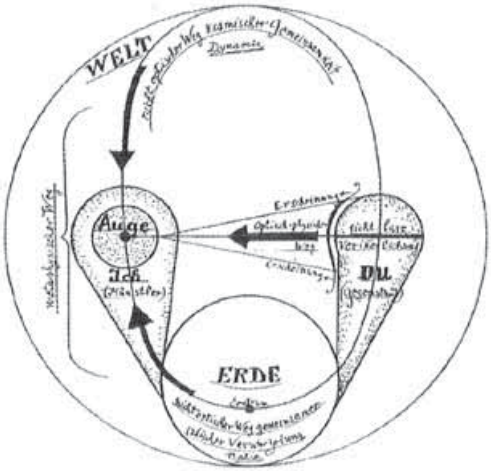
Las críticas a sus poetizaciones en ocasiones son devastadoras (↑ *HH* I, § 3 a), aunque hay contraejemplos, como el del escritor y dramaturgo Botho Strauss. Su ensayo relativo a *GA* 81 / *PP* termina con las siguientes palabras: «El que se adentra en este volumen, el que recorre lo "pensado", expone su inteligencia comunicativa a una prueba de fuego. Es, al mismo tiempo, un fuego que quema un montón de capas históricas de basura. Es una purificación».[16] La *relación* de Heidegger *con la poetización* es en la mayoría de las ocasiones con la *lírica;* la prosa es una excepción. En 1908 lee, por primera vez, los poemas de Hölderlin; después los de Trakl y de Rilke (*GA* 1, 56). En la conferencia sobre la obra de arte cita el poema *Römischer Brunnen* [*Fuente romana*] de Conrad Ferdinand Meyer.[17] En la obra tardía se agrega Stefan George, a Gottfried Benn lo cita en una ocasión (*GA* 12, 167 / *DCH,* p. 158).[18]

[15] Si bien el creyente pudiese, «en cierto sentido, comprender y seguir» la pregunta «¿por qué es el ente y no más bien la nada?», tendría que parecerle una insensatez eso de que «una "filosofía cristiana" es un hierro de madera y un malentendido» (*GA* 40, 9 / *IM,* p. 17). Retomando la formulación «hierro de madera», contradice G. Pöltner la aseveración de la «enemistad a muerte» entre filosofía y teología: «¿Por qué no puede un cristiano preguntar radicalmente? ¿Por qué está atado un preguntar radical a una existencia libre de fe (falta de fe)?» (Pöltner 2011b, 83). G. Ebeling se pregunta, de cara a una teología metafísica, si acaso Lutero no «se ve ya ante el problema de la superación de la metafísica» (Ebeling[G] 1969, 96).

[16] Strauss 2012, 15.

[17] En torno a esto: Ross 2003.

[18] Benn *WW* I, 208 [Gottfried Benn, *Un peregrinar sin nombre,* vol. I, José Manuel Recillas (trad.), La Cabra / Universidad Juárez del Estado de Durango, México, 2009, p. 243]. *Vid. GA* 12, 196 / *DCH,* p. 186.



En lo que respecta a la *prosa,* Hans-Georg Gadamer remite en 1924 a *Los apuntes de Malte Laurids Brigge* de Rilke.[19] En el semestre de verano de 1927 los cita[20] y dice que la poetización no es otra cosa «sino el elemental venir a la palabra, es decir, el llegar a descubrir la existencia como ser-en-el-mundo» (*GA* 24, 244 / *PFF: 1927,* p. 215). Otros textos en prosa mencionados son *Nach Jahr und Tag* [*Después de año y el día*] de Knut Hamsun (*GA* 40, 29 / *IM,* p. 33) y *Piedras de colores* de Adalbert Stifter (*GA* 1, 56). «La historia del hielo»,[21] de Stifter, la acompaña de un comentario (*GA* 13, 185-198 / *EP,* pp. 135-148). Pero este tipo de prosa no se contrapone, para él, a la lírica: «La prosa pura no es jamás "prosaica". Es tan poética y por ello tan escasa como la poesía» (*GA* 12, 28 / *DCH,* p. 28). Las *artes plásticas* también desafían el pensar heideggeriano, particularmente Vincent van Gogh. Sin embargo, todavía en 1922 le escribe a Jaspers que «no [había] visto todavía ningún original» (*H / J,* 26 / p. 23) de Van Gogh, pero que le eran conocidas sus cartas. De ellas cita en el semestre de verano de 1923: «*Vincent van Gogh* escribe a su hermano en la época crítica en que andaba a la búsqueda de una existencia propia: "prefiero morir de muerte natural a que se me prepare para ello en la universidad"» (*GA* 63, 32 / *OHF,* p. 53).[22] El «entusiasmo por Klee»[23] de Heidegger pertenece a la década de 1950.[24] Incluso llega a pensar en añadir una segunda parte a

[19] Gadamer 1986 / 87, 14.

[20] Rilke *KA* 3, 485-487 (en Heidegger con ortografía modernizada) [R. M. Rilke, *Historias del buen Dios. Los apuntes de Malte Laurids Brigge,* Pilar Martino (trad. e intr.), Cátedra, Madrid, 2016].

[21] Stifter 1950, 465-477.

[22] La continuación en el original: «alguna vez tuve una lección con un trabajador migrante que me pareció más útil que una hora de griego» (15 de octubre de 1879, *Gogh B* 1, 199).

[23] Seubold, en *KN,* 5 [Günter Seubold, «Las notas sobre Klee heredadas de Heidegger», Beatriz Bernal y Margarita Freund (trad.), en *Estudios de filosofía,* 47, junio de 2013, Universidad de Antioquia, p. 178].

[24] Están documentados extractos de Heidegger de los escritos teóricos de Klee, y las obras sobre las que escribía notas y, en parte, esquemas. «Ninguno de estos pequeños papeles está datado con fecha, pero con seguridad —como se deduce indirectamente— algunos están escritos hacia 1956» (Seubold, en *KN,* 7) [*Ibid.,*

El origen de la obra de arte.[25] Ya se hizo referencia al «mundo» y «tierra» de Paul Klee (↑ *HH* I, § 15 b).

El ensayo de Klee, *Vías diversas en el estudio de la naturaleza* (1923)[26] contiene una representación gráfica de la «síntesis entre el ver exterior y el mirar interior». Sus polos son «yo» y «tú», «artista» y «objeto». Frente a ella está ensamblado un todo: arriba el mundo, abajo la tierra. Ambos no se dejan percibir de inmediato: el mundo es «el camino no óptico de la comunidad cósmica»; la tierra es «el camino no óptico del enraizamiento terrenal».* Al mundo le asigna Klee la «dinámica», a la tierra la «estática»:[27]

Paul Cézanne le es especialmente cercano a Heidegger en su obra tardía.[28] Él escucha, como dice Heidegger, cada vez de manera más pura la demanda de su «motivo», la *Montagne St. Victoire,* y esto no sólo por su dominio cada vez más soberano de la técnica pictórica, sino porque «esta demanda le guía el pincel y le alcanza los colores. El pintor pinta lo que escucha, en tanto llamamiento de la esencia de la cosa» (*GA* 79, 139).

La poetización y las artes plásticas son tema para un análisis filosófico bastante más detallado; esto es válido sólo en escasa medida para la *música;* claro que no está descartada la preferencia por determinados compositores. En el caso de Heidegger, no sorprende que los griegos y el problema del ritmo hayan sido decisivos para su acceso a este ámbito.

En 1951 se representa la *Antígona* de Sófocles en Múnich, con la traducción de Hölderlin y la versión musical de Carl Orff. Según un testigo ocular y auricular, Heidegger habría subido posteriormente al escenario, «tomó a Orff de las manos, excla-

---

p. 180]. «No es posible ya reconstruir en qué momento de la década de 1950 la obra y la figura de Klee hicieron su aparición en los diálogos sobre el arte y los artistas» (Petzet 1983, 155) [Heinrich Wiegand Petzet, *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976,* Lorenzo Langbehn (trad.), Katz, Buenos Aires, 2007, p. 193]. Del encuentro de Heidegger con los cuadros de Klee desde el punto de vista de un testigo ocular y auricular: *Ibid.,* 154-159 [*Ibid.,* pp. 193-199].

[25] *Ibid.,* 154 [*Ibid.,* p. 193].

[26] *Vid.* las notas, en Klee 1991, 360s.

* La traducción de ambas citas es mía. En cuanto a la figura que viene a continuación, dice lo siguiente. En la parte superior, con letra capital: «MUNDO»; abajo, en curva: «el camino no óptico de la comunidad cósmica»; debajo de esto último: «dinámica». A la izquierda, escrito de lado: «camino metafísico». Dentro del círculo en la parte inferior, con letra capital: «TIERRA»; después: «centro», seguido de: «el camino no óptico del enraizamiento terrenal», y al final: «estática». En el globo izquierdo, en primer lugar: «ojo»; a continuación: «yo»; finalmente: «(artista)». El globo derecho comienza con: «internalización visual»; seguido de: «tú»; y, por último: «(objeto)». En lo escrito en derredor de la flecha que conecta ambos globos, se lee: «camino óptico físico»; rodeado, por encima y por debajo con la misma palabra: «apariencia» [N. del T.].

[27] Klee 1991, 69 [Paul Klee, «Vías diversas en el estudio de la naturaleza», en *Teoría del arte moderno,* Pablo Ires (trad.), Cactus, Buenos Aires, 2007, pp. 43-47].

[28] «*J'ai trouvé ici le chemin de Cézanne auquel, de son début jusqu'à sa fin, mon propre chemin de pensée répond à sa façon*» [«Encontré aquí el camino de Cézanne, al cual, desde su inicio hasta su fin, mi propio camino de pensamiento responde a su manera»] (citado por Beaufret 1977, 11). Una mirada al pensamiento de Heidegger sobre Cézanne: *GA* 13, 223 / *EP,* p. 183; *GA* 81, 303, 347 / *PP,* pp. 380, 432; *HGJ* 1991. *Montagne St. Victoire:* Boehm 1988.

mando: "¡Le agradezco por haber resucitado la tragedia antigua! Mi nombre es Heidegger"».[29] También habría tenido lugar un breve encuentro con el director de la función, Georg Solti, pero Heidegger parece haber estado especialmente impresionado con Hermann Uhde, el cantante que tuvo el papel de Creonte.[30]

En la novena sesión del curso *La proposición del fundamento,* del 27 de enero de 1956, se cumple el ducentésimo aniversario del nacimiento de Wolfgang Amadeus Mozart. Heidegger dice que no tiene «autoridad para decir una palabra respecto de su obra, una palabra sobre su existencia, una palabra acerca del mutuo juego entre ambas». Por ello permite que sea el propio Mozart quien tome la palabra:

> Digamos que viajando en un carruaje o después de una buena comida, paseando, y por la noche, cuando no puedo dormir, me vienen entonces las ideas en tropel y de la mejor manera. Las que entonces me gustan, las guardo en la cabeza y hasta las tarareo para mí, al menos según lo que me han dicho los demás. Si fijo entonces en ello mi atención, enseguida me viene el resto, una cosa detrás de la otra, pensando en cómo usaría las migajas para hacer de ellas un pastel: según el contrapunto, el tono de los diversos instrumentos, etc. Eso enardece entonces mi alma, siempre desde luego que no se me moleste. Allí es donde se hace cada vez más grande, y yo voy ensanchando la cosa siempre más y haciéndola más clara, de modo que, por larga que sea, llega a estar verdaderamente casi a punto en mi cabeza, así que, como si fuera casi una bella imagen o una linda persona, la puedo abarcar después de una ojeada en el espíritu, y ello sin escucharla tampoco en la imaginación, una tras otra, como sucederá luego, sino, por decirlo así, todo a la vez. ¡Qué delicia! Todo, el hallar y el hacer, ocurre ahora en mí solamente en un bello e intenso sueño. Pero el escucharlo en conjunto, todo así, a la vez, eso sí que es lo mejor.[31]

Un escuchar así, dice Heidegger, significa «"abarcar" el conjunto "de una ojeada"». Termina con una cita del *Peregrino querubínico* de Angelus Silesius: «Un corazón que en el fondo está sosegado como Dios quiere / es pulsado por Él con placer: es su laúd».[32] Heidegger se limita a decir: «La sentencia lleva por título: "El tañido del laúd de Dios". Tal es Mozart» (*GA* 10, 100 / *PF,* p. 102). En 1962 Heinrich Strobel, editor de *Melos, revista de nueva música,* hace una encuesta: «¿Conoce usted algunas obras de Igor Stravinski? ¿Le gusta su música?».[33] Heidegger menciona «la "Sinfonía de los

[29] Petzet 1983, 171 [H. W. Petzet, *op. cit.,* p. 212].

[30] H. W. Petzet comenta, sin precisar fecha, que Heidegger habría escuchado la *Antígona* de Orff una segunda ocasión en 1952. Existe una grabación en CD de la función del 12 de enero de 1951 mencionada por Petzet (© 2005 *Cantus Classics*).

[31] La cita se presenta con pequeñas desviaciones de la fuente de Heidegger: Jahn 1859, 424s. Retomando el «guiño» heideggeriano, G. Pöltner busca, en la conferencia sobre la obra de arte, «llevar a otra luz la llamada primacía del arte de la poesía» y «mostrar de modo indicativo que y cómo puede ser fecundo el llamado "guiño" para un análisis de la obra musical» (Pöltner 1992, 123).

[32] Angelus Silesius 1960 [1657], 177 (Libro 5, núm. 366) [Angelus Silesius, *El peregrino querubínico,* p. 229].

[33] Citado en: *GA* 13, 249 / *EP,* p. 213, «Referencias».

salmos" y el melodrama "Perséfone", basado en el poema de André Gide». Ambas traerían «cada una a su manera [...] a nuestro presente una tradición inmemorial. Son música en el más alto sentido de la palabra: obras regaladas por las musas» (*GA* 13, 181 / *EP,* p. 131).

Esta relación no la encuentra Heidegger con otro compositor significativo del siglo XX. En 1959, la Academia de las Artes de Berlín le regala en su septuagésimo cumpleaños un casete con la obra completa de Anton von Webern. No obstante, Heidegger no encuentra ningún acceso a esta música y se la da al musicólogo Martin Zenck;[34] quien en lugar de ello le recomienda «comenzar con Monteverdi y Mozart, puesto que le era importante, sobre todo, la *relación entre música y lenguaje*».[35]

Sobre este tema, también debe señalarse al «muy venerado y valorado como congenial musicólogo muniqués Thrasybolus G. Georgiades, cuyo pequeño escrito "Música y lenguaje. El devenir de la música occidental, representada en la versión musical de la Misa" (Berlín 1954), [Heidegger] conoció a detalle».[36] En el seminario sobre Heráclito, que impartió junto con Eugen Fink, Heidegger alude a la conferencia de Georgiades, *Sprache als Rhythmus* [*Lenguaje como ritmo*],[37] y a su libro *Musik und Rhytmus bei den Griechen* [*Música y ritmo entre los griegos*],[38] y considera que allí «ha dicho cosas excepcionales sobre la lengua» (*GA* 15, 93s. / *Her: 1966-67,* p. 77).

Las *interpretaciones* heideggerianas de obras de arte comienzan a principios de los años treinta (*H-1989a*). Un primer punto culminante son las tres conferencias dictadas en 1936 en Fráncfort, *El origen de la obra de arte* (*GA* 5 / *CB*).[39] En el semestre de invierno de 1936-1937 inaugura el curso con *Nietzsche: la voluntad de poder como arte* (*GA* 43), que marca el comienzo de la discusión con la estética nietzscheana. Ese mismo semestre dicta Heidegger los *Ejercicios para principiantes en torno a las cartas de Schiller sobre la educación estética del hombre* (*SchB*).

Hölderlin acompaña a Heidegger a lo largo de toda su vida (↑ *HH* I, § 16). Por el contrario, la relación con Rilke es ambigua. Éste no lo deja indiferente,[40] como lo muestra la interpretación del poema *Como la naturaleza abandona a los seres*.[41] Según Heidegger, sin embargo, la poetización de Rilke pertenece a la metafísica.

[34] Martin Zenck, profesor de musicología en la Universidad de Friburgo, estaba especialmente cautivado con el *op.* 13 de Webern, una versión musical de *Tarde de invierno* de Georg Trakl, sin poder convencer a Heidegger de la obra de Webern. *Vid.* Luckner 2000; Marx[E] 1998.

[35] Seubold 1996, 79$_{126}$. Mozart y Heidegger: Pöltner 1992.

[36] *Ibid.,* 80.

[37] Georgiades 1967.

[38] Georgiades 1958.

[39] Se puede complementar con *H-1990; H-1992c, H-2006.*

[40] Heidegger, primer curso del trimestre de 1941: «La decisión acerca de cancelar la publicación ⟨de *El ser y el tiempo*⟩ fue tomada el día en que nos llegó ⟨a Heidegger y Jaspers⟩ la noticia de la muerte de R. M. Rilke ⟨el 29 de diciembre de 1926⟩» (*GA* 49, 40). Sobre Heidegger y Rilke: Buddeberg 1956; Storck 1976; Glaser 1983; Fülleborn 2007.

[41] *GA* 5, 277-320 / *CB,* pp. 205-238. Rilke *KA* 2, 324.

La octava *Elegía de Duino* comienza con el verso: «con plenos ojos la criatura ve lo abierto».[42] En cambio, para Heidegger: «el ser humano *es,* en tanto Da-sein, la exposición caminante en lo abierto, cuya apertura y claridad se llama el mundo» (*GA* 49, 43); sin embargo, su comprensión de la apertura es «si acaso» lo «radicalmente contrario» a lo «abierto» de Rilke. También protesta contra «el irreflexivo confundir su pensar con la poetización de Rilke» que «ya se volvió un modismo» (*GA* 53, 113$_2$; *vid. GA* 71, 211): pues «"lo abierto" según la palabra de Rilke y "lo abierto", pensado como la esencia y la verdad de la ἀλήθεια misma, son diferentes en lo más extremo, tan separados como el inicio del pensar occidental y el cumplimiento de la metafísica occidental mismos —y, sin embargo, ellos precisamente se copertenecen»— (*GA* 54, 230 / *Parm,* p. 199).

En 1950 y 1952, Georg Trakl llega a ser motivo de dos interpretaciones. En la conferencia *El habla* (*GA* 12, 7-30 / *DCH,* pp. 9-31), Heidegger interpreta el poema *Una tarde de invierno;*[43] luego, en un acto conmemorativo de Max Kommerell, dicta la conferencia *El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl* (*GA* 12, 31-78 / *DCH,* pp. 35-76). Su «diálogo» con Trakl quizá sólo es comparable con el de Hölderlin; esto también se desprende de la correspondencia con Ludwig von Ficker (*H / Fi*).

La expresión "Alemania secreta" proviene de Karl Wolfskehl,[44] cercano al círculo de Stefan George. Heidegger (que no tenía relación con el círculo de George) tenía puestas sus esperanzas en un disidente del círculo, el germanista Max Kommerell. En 1950 dicta la conferencia *El habla* en memoria este hombre, tempranamente fallecido. Tres poemas de George son tema del seminario de posgrado de 1939: *Canción de mar, La palabra* y *Escucha lo que habla la ronca tierra* (*GA* 85, núm. IX) [*Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung «Über den Ursprung der Sprache» = De la esencia del habla. La metafísica del habla y el esenciamiento de la palabra. Acerca del tratado de Herder «Sobre el origen del lenguaje»*].[45] Heidegger dictó en 1958 una conferencia sobre el poema de George *La palabra* (*GA* 12, 205-225 / *DCH,* pp. 197-214), en la que todo se dirigía a la última línea: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra».[46]

[42] *Ibid.,* 224. [R. M. Rilke, *Elegías de Duino,* Jenaro Talens (trad.), Hiperión, Madrid, 2007, p. 85].

[43] Trakl *HKA* I, 102 [G. Trakl, *Obras completas,* p. 111s.]; la variante, *ibid.,* 383 [*Ibid.,* p. 265], aparecida en *GA* 12, 15 / *DCH,* p. 16. *Vid. GA* 81, 257 / *PP,* p. 325. Heidegger y Trakl: Nielsen 2007; Sembera 2003.

[44] Karl Wolfskehl (1869-1948) editó, junto con Stefan George, a cuyo círculo pertenecía, la revista *Blätter für die Kunst* [*Hojas para el arte*] y la colección *Deutsche Dichtung* [*Poesía alemana*]. En 1933 Woflskehl emigró a Suiza y, a través de Italia, a Nueva Zelanda.

[45] George *WW* I 464, 466, 463. Heidegger y George: Herrmann 1999; Karlauf 2007.

[46] George *WW* I, 467 (citado en *GA* 12, 208 / *DCH,* p. 198).

Apéndice III: Filología y estudios literarios

En relación con los estudios literarios[47] y la filología, Heidegger se interesa, sobre todo, en los germanistas Emil Staiger[48] y Beda Allemann;[49] en el romanista Hugo Friedrich,[50] así como en los filólogos del griego antiguo Karl Reinhardt,[51] Walter F. Otto[52] y Wolfgang Schadewaldt.[53] En memoria del germanista Max Kommerell[54] Heidegger dicta, en 1950, la conferencia *El habla* (*GA* 12, 7-30 / *DCH,* pp. 9-31).

En *El ser y el tiempo* se dice que Karl Reinhardt, en su libro *Parménides y la historia de la filosofía griega,* publicado en 1916, «ha comprendido y resuelto por primera vez el problema muy debatido de la relación entre las dos partes del poema de Parménides, bien que sin señalar expresamente el fundamento ontológico de la relación entre ἀλήθεια y δόξα y la necesidad de la misma» (*GA* 2, 295_{20} / *SyT,* p. 243_{1} s.).[55] La interpretación de Reinhardt sobre *Edipo rey* es especialmente significativa para Heidegger. Esta «interpretación más reciente de Sófocles (1933) [...] se acerca mucho más a la existencia y el ser griegos que todos los intentos anteriores, porque Reindhardt ve e interroga la acción trágica a partir de la relación fundamental entre el ser, el estar-al-descubierto y la apariencia» (*GA* 40, 115 / *IM,* p. 102). En el seminario sobre Heráclito del semestre de invierno de 1966-1967, coimpartido con Eugen Fink, Heidegger recuerda la intención de Reinhardt: «escribir un comentario histórico sobre la transmisión textual de Heráclito», y agrega: «si hubiera llevado a cabo ese proyecto, tendríamos hoy las cosas mucho más fáciles» (*GA* 15, 43 / *Her: 1966-67,* p. 36).

Aún no se presta la debida atención al particular significado de Walter F. Otto. Esto quizá se deba a que Heidegger apenas menciona a este significativo filólogo del griego antiguo.[56] En 1929 (dos años después de la aparición de *El ser y el tiempo,* que Otto estudió a profundidad) se publica la principal obra de Otto, *Los dioses de Grecia.*

[47] *Cf. HF* 6 (2012). M. Wild recuerda la crítica fulminante del autor de la *Tragischen Literaturgeschichte* [*Historia de la literatura trágica*] (1948), Walter Muschg (1898-1965), para quien Heidegger era un «criminal del lenguaje» (Wild 2012, 117).

[48] *Cf. H / St.* ↑ *HH* III, C.

[49] Allemann 1954; Allemann 1969; Allemann 1989. Beda Allemann (1926-1991) se doctoró en 1953, bajo la tutela de E. Staiger, con un trabajo sobre Hölderlin y Heidegger. Desde 1967 fue profesor de historia de la literatura alemana moderna y literatura comparada en Bonn.

[50] *H / Fi.* ↑ *HH* III, C.

[51] Reinhardt 2012 [1916]. ↑ *HH* III, C.

[52] Epílogo de A. Stavru a Otto^{WF} 2011 [1933] [W. F. Otto, *Dioniso: mito y culto,* Cristina Ohlrich García (trad.) Siruela, Madrid, 2006]; Stavru 2002. ↑ *HH* III, C.

[53] Acerca de Schadewaldt no hay (¿todavía?) documentos ni cartas. ↑ *HH* III, C.

[54] *H / Kommerell* a-b. ↑ *HH* III, C.

[55] Heidegger *GA* 62, § 25, se ocupa detalladamente de Reinhardt 2012 [1916].

[56] El intercambio epistolar, que hasta ahora sólo ha aparecido en pocas y breves citas, podría arrojar alguna luz sobre su amistad: Stavru 2002, 310_{6}, 311 y 318s. Allí mismo se encuentran referencias del intercambio de pensamientos de Otto con Heidegger. *Vid.* el epílogo de Stavrus: Otto^{WF} 2011 [1933], 193-204, especialmente 200 y ss.

La imagen de lo divino en el espejo del espíritu griego.[57] En 1933 publica su *Dionisos*.[58] En 1935 propone que Heidegger presida el «Comité científico» del Archivo Nietzsche, «para otorgarle a los trabajos del comité una reputación científica».[59]

Heidegger reconoce el libro *Dionisos* de Otto en el curso del semestre de invierno de 1934-1935 sobre Hölderlin:

> El mito y el culto de Dionisos han sido expuestos por Walter F. Otto, en su bello y valioso libro *Dionisos,* 1933. Otto también ha recogido en su libro (pp. 85ss.)[60] —si bien sin rozar el contexto decisivamente metafísico— la exégesis del ser-máscara de Dionisos que yo le escuchara, con ocasión de su conferencia sobre Dionisos, hace algunos años. (*Cf.* del autor su grandiosa obra *Los dioses de Grecia,* 1ª ed., 1929; 2ª ed. no modificada de 1934) (*GA* 39, 190 / *HHGyR,* p. 172).[61]

Según este juicio, la obra principal de Otto, *Los dioses de Grecia*, no cuenta entre los libros que representan a los dioses griegos exclusivamente desde una perspectiva científica. Pero precisamente por ello se acerca lo divino al pensar experimentante, aunque aquí falte «el paso al dominio de la ἀλήθεια» (*GA* 54, 181 / *Parm,* p. 158).

Otto descubre en los años treinta el significado de los dioses preolímpicos. Esto lo acerca a Hölderlin. En la conferencia de Roma, *El mito griego de los dioses en nuestros grandes poetas,* dice: «su devoción ⟨la de Hölderlin⟩ más alta no es por el reino de Zeus, sino por el mundo primitivo de Urano y Cronos».[62] En 1936 se conocen Heidegger y Emil Staiger; ese mismo año comienza su relación epistolar, que se prolonga hasta

[57] Otto^{WF} 2002 [1929].

[58] Otto^{WF} 2011 [1933].

[59] Heinz / Kisiel 1996, 107; *vid. HJb* 2 [2005], 29_{15}.

[60] Heidegger se refiere a Otto^{WF} 2011 [1933], 80-85 (núm. 6, «El símbolo de la máscara»). Con vistas a *GA* 39, 190 / *HHGyR,* p. 170 escribe A. Stavru que Otto «había comenzado a ocuparse de la máscara sólo a partir de un estímulo de Heidegger» (Otto^{WF} 2011 [1933], 200).

[61] En relación con esto, Stavru, epílogo en Otto^{WF} 2011 [1933]; Stavru 2002. *Vid.* Otto^{WF} 2002 [1929].

[62] Otto^{WF} 1955, 190. La conferencia, que se imprimió en 1939, tiene ahora el título *Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin* [*El mito de los dioses griegos en Goethe y Hölderlin*], en Otto^{WF} 1955, 181-210. «Esta conferencia, dictada en Roma el 2 de abril de 1936, fue objeto de diálogos entre Heidegger y Otto. Qué tanto inspiró aquél la conferencia dictada por Otto un año después en Roma, se desprende de una carta dirigida a Klostermann el 22 de diciembre de 1936: "Por fin dio a conocer Heidegger en una revista la conferencia sobre Hölderlin que dictó en Roma, misma que le había instado de manera apremiante a publicar. Mucho me alegraría que esto fuera sólo provisional, y que pronto le siguiera una publicación especial en su colección filosófica, que es donde pertenece este escrito tan extraordinario. Por lo demás, yo mismo voy a hablar en Roma, en la primavera, sobre un tema muy parecido y tengo curiosidad del efecto que producirán ambos escritos juntos"» (Stavru 2002, 322_{37}). Con la conferencia sobre Hölderlin se refiere Otto a la conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía* (*GA* 4, 33-48 / *APH,* p. 37-55), dictada el 2 de abril de 1936 en Roma. Se publica en la edición de diciembre de 1936 de la revista «*Das innere Reich*» (*HJb* 4, 203) y es refutada por Willi Fr. Könitzer en una «réplica» desde el punto de vista de un periodista y escritor nacionalsocialista como una interpretación «para la que no podemos encontrar ninguna hipótesis, al menos en Hölderlin, con los medios de un lenguaje que nos es totalmente ajeno y con los métodos de una orientación filosófica» (202). *El tiempo y el ser* (contribuciones de 1950 [sexagésimo aniversario de Martin Heidegger] = Otto^{WF} 1955, 1-23).

1969. En la primera fase se mantiene «en primer plano la relación jerárquica de maestro y alumno»; la segunda está impregnada por la «pugna entre una lectura filológica y una lectura filosófica», y en la tercera fase las cartas se vuelven menos frecuentes y contienen «más bien cortesías convencionales y puntos de vista profesionales».[63]

La relación epistolar con Heidegger, publicada por Staiger tras su conferencia *Die Kunst der Interpretation* [*El arte de la interpretación*], se dio a conocer a un mayor público a raíz de la publicación de libro homónimo de Staiger.[64] Las dos últimas líneas del poema de Eduard Mörike *A una lámpara* (1846) son interpretadas por los dos de modo diverso:[65] «Una figura artística del género auténtico. ¿Quién repara en ella? / Pero la que es bella, gozosa resplandece en ella misma». ¿Entiende Mörike el «resplandece» como *lucet* o como *videtur*? Heidegger le escribe a Staiger:

> Usted lee "gozosa resplandece en sí misma" como *felix in se ipso (esse) videtur*. Usted usa el "resplandece" de forma predicativa, y el *in se ipso* para *felix*. Yo lo entiendo de forma adverbial, como la manera en que, como el rasgo fundamental del "resplandecer", es decir, del mostrarse luminoso, y tomo el *in eo ipso* para *lucet*. Yo leo: *feliciter lucet in eo ipso;* el "en ella misma" corresponde a "resplandece", no a "gozosa"; el "gozosa" es la consecuencia esencial del "resplandecer en ella misma". La articulación y el "ritmo" del último verso tienen su peso en el "es". "Pero la que *es* bella" (una figura artística del género auténtico *es*), "¡gozosa *resplandece* en ella misma!" El "ser-bella" es el puro "resplandecer" (*H / St,* 53s.).[66]

La diferencia interpretativa se remonta a los diversos modos de acceder a la obra. Ya en su conferencia dice Staiger que es «pura arrogancia […] querer limitarse al texto al explicar una obra literaria»; que el poema de Mörike se incluye «en la cadena que llega hasta Goethe y Schiller».[67] Por ello, mejor debiera comprenderse «desde la situación histórico-temporal»: «Él no actúa como amo en esta casa en la que cuelga la lámpara. Parece no haber amo alguno. Sin embargo, todavía se siente perteneciente; se atreve, al menos a medias, a contemplarse todavía como iniciado».[68] Para Staiger, Mörike es un epígono enlazado a la poesía del helenismo y, con ello, a una época en la que ya no era viable la relación con la polis, por lo que los poetas preferían, vueltos a lo modesto, retirarse a la vida privada.

> "La bella permanece feliz por sí misma" dice Goethe en la segunda parte del "Fausto". Él sabe de eso. Se expresa de modo decidido e inequívoco. Mörike no llega tan lejos. Ya no se atreve del todo a saber cómo le va a la bella. "Pero la que es bella, gozosa resplandece…" es

[63] Wögerbauer (*H / St,* 37).

[64] Staiger 1955, 9-33; publicada por primera ocasión en Trivium 1951; de manera íntegra, pero sin las observaciones introductorias de Staiger: *H / St,* 53ss.

[65] De manera completa: Staiger 1955, 34.

[66] Excepto algunas pequeñas diferencias tipográficas, aparece también en Staiger 1955, 36.

[67] Staiger 1955, 17.

[68] *Ibid.,* 27.

> todo lo que se arriesga a decir. Y todavía reemplaza, con aquella última finura de la que sólo dispone un fruto tardío, el "sí" por "ella": "gozosa resplandece en ella misma". Si hubiera escrito "en sí misma", él se habría puesto todavía demasiado en lugar de la lámpara. Totalmente apartada está nuevamente la bella, cuando está gozosa "en ella misma". Pareciera que el espectador ha abandonado nuevamente el aposento del placer y reflexiona ahora en la obra de arte.[69]

Para Staiger, un poema se reencuentra —incluso con el aficionado—, en primer lugar, a través del ritmo y el estilo. Pero mientras que al lego le basta «el sentimiento general y una vaga posesión del todo»,[70] la tarea del científico es comprender la coherencia del todo y lo individual, es decir, del círculo hermenéutico. Por ello tampoco rechaza «la sólida ayuda de parte de los biógrafos y de una filología con dirección positivista».[71]

Heidegger echa de menos en este círculo precisamente el ritmo y el sentimiento. Un tanto irónicamente comprueba que nosotros «todavía sabemos poco acerca de la esencia ⟨del círculo⟩, porque ya ni siquiera se reflexiona acerca de eso». También habría «tenido por momentos la impresión de que, para decirlo tosca y unilateralmente, las poetizaciones y las obras de arte sólo están allí, para que "la ciencia" tenga su objeto» (*H / St,* 55).

El *videtur* corresponde al acceso científico al poema, por otra parte, Heidegger comprende el *lucet* como resultado de «la meditación más detallada —por haber sido pensada desde la metafísica— que posee el mundo occidental acerca de la esencia del arte» (*GA* 5, 68 / *CB,* p. 58).[72] Si el germanista se remite a los resultados de su ciencia (desde luego, Heidegger le señala que no «está suficientemente informado» sobre su «concepción fundamental»: *H / St,* 55), el filósofo se remonta a la metafísica fundada por los griegos.

Si Staiger piensa *historiográficamente,* Heidegger lo hace *históricamente*. Si la interpretación de Staiger está bajo el «primado "de la" ciencia», Heidegger hace suyo el conocimiento hegeliano de que el arte es y permanece «considerado en su determinación suprema, […] para nosotros, […] algo del pasado».[73] Sin embargo, lo que es pasado no está acabado, sino que es «esenciante» en su ausencia y, en esta medida, presente. Staiger no entiende este poema como «testimonio de lo poético y de lo bello en su intransformable simplicidad», sino como «testimonio del especial e irrepetible estilo de lo poético y de la belleza, que se volvió realidad en Mörike hacia mediados del último siglo».[74] Heidegger escucha en el verso final, por el contrario, que «la esencia

[69] *Ibid.,* 28.
[70] *Ibid.,* 15.
[71] *Ibid.,* 18.
[72] Con un señalamiento a las *Lecciones sobre la estética* de Hegel: «Lo *bello* se determina por tanto como la *apariencia* sensible de la idea», Hegel *WA* 13, 151 [G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética,* Alfredo Brotóns (trad.), Akal, Madrid, 1989, p. 85].
[73] *Ibid.,* 25 [*Ibid.,* p. 14].
[74] *H / St,* 66.

de la obra de arte» llega al habla («la belleza de la bella lámpara ilumina en el modo de la apariencia iluminadora» *H / St,* 64). A los reparos de los filólogos literarios opone su diagnóstico principal: «mis interpretaciones son historiográficamente falsas, aunque históricamente (destinalmente) verdaderas» (*H / St,* 55).[75]

Apéndice IV: Medicina, psiquiatría, psicoterapia

Después de 1945, la psiquiatría y la psicoterapia son de los interlocutores preferidos de Heidegger. No obstante, rechaza al *psicoanálisis*. Lo menciona en pocas ocasiones y siempre con reservas, como en esta carta dirigida a Karl Löwith: «Desde siempre me he interesado poco por el psicoanálisis, porque no me parece suficientemente relevante, filosóficamente, respecto a los problemas centrales» (*H / Löwith,* 32). También advierte sobre una confusión sobre el concepto de angustia entre la ontología fundamental y el psicoanálisis: «¿Qué tiene que ver el destino del ser de esta angustia con la psicología y el psicoanálisis?» (*GA* 9, 371 / *Hit,* p. 303).[76] Además, la fuerza significativa de la palabra ἔρως se ha perdido por completo «desde hace ya tiempo (y sobre todo desde hace poco, entre otras cosas por causa del psicoanálisis» (*GA* 34, 216 / *DEV,* p. 205). No comprende al ser humano desde sus posibilidades más altas, sino desde sus necesidades. «El *psicoanálisis* sólo ve del *Dasein* su modificación del decaer y del apremio. Plantea esta constitución como lo propiamente humano, y lo cosifica como "pulsionalidad"» (*ZoSe,* 219 / *SeZo,* p. 251). Por estas razones, para Heidegger el psicoanálisis pertenece a «la metafísica del completo olvido del ser» (*GA* 54, 226 / *Parm,* p. 196).[77]

El psiquiatra y psicoterapeuta suizo Ludwig Binswanger[78] siempre mantuvo vínculos amistosos con Sigmund Freud, incluso cuando sus caminos se separaron y la fenomenología (primero la fenomenología trascendental de Husserl, después la analítica heideggeriana del Dasein) cobró cada vez mayor importancia para su trabajo. El nombre «analítica del Dasein»[79] procede de él.[80]

Heidegger tiene una postura crítica frente a la obra principal de Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* [*Formas básicas y conocimiento del Dasein*

[75] En otra carta Heidegger se muestra «ahora más enterado y de acuerdo con el aspecto historiográfico», e incluso se alegra de que «pueda aprender algo más» (*H / St,* 67). Pero que eso signifique que comparta el punto de vista de Staiger, «proceder, en lo posible, filológicamente y hacerle justicia en todo caso a lo individual y a cada uno por separado», es difícil de suponer.

[76] M. Düe confronta los conceptos psicoanalíticos de angustia e historia con los de la ontología existenciaria (Düe 1986); *vid.* Gondek 1994.

[77] Sobre la relación del pensar heideggeriano con el psicoanálisis desde la perspectiva del análisis del Dasein: Condrau 1992. Respecto a la metapsicología freudiana y el pensar el ser heideggeriano en contraposición al concepto heideggeriano de historia y la comprensión freudiana de la historia: Hagestedt 1993.

[78] Binswanger 1949. Binswanger y Boss: Condrau 1992, 68s y 81s; Larese 1999; *vid. H / St,* 41_{28}. ↑ *HH* III, C.

[79] No ha de confundirse con la «Escuela de Zúrich del análisis del Dasein».

[80] Condrau 1992, 62.

humano].[81] Su defecto fundamental sería que la angustia se complementa con el amor, pues Heidegger se había «olvidado» de éste.[82]

No obstante, la crítica de Heidegger se refiere sobre todo a la ignorancia en torno a la diferencia entre el ser y lo ente, es decir, a la pregunta por la constitución ontológica fundamental del Dasein y una «mera descripción de fenómenos ónticos del *Dasein*» (*ZoSe,* 151 / *SeZo,* p. 187). Sin embargo, estas objeciones no le impiden participar, en 1965, en una celebración en honor a Binswanger; su alocución se titula *El fin del pensar en la Gestalt de la Filosofía* (*FBSD*).[83]

En 1947, el psiquiatra y psicoterapeuta suizo Medard Boss[84] le solicita a Heidegger, por carta, «ayuda reflexiva», y obtiene respuesta «a vuelta de correo»: la correspondencia que le siguió abarca 256 cartas.[85] Boss conoció como estudiante personalmente a Sigmund Freud en Viena. A raíz de esto se percata de la diferencia entre los escritos teóricos de Freud y su práctica terapéutica.[86] Con creciente distanciamiento del psicoanálisis, Moss se acerca al pensar heideggeriano.

En 1959 comienzan, a invitación de Boss y en su casa de Zollikon, los seminarios con Heidegger; en los llamados *Seminarios de Zollikon* participan entre 50 y 70 médicos. Heidegger quiere acercar a los médicos al pensar fenomenológico y escoge como temas principales el Dasein, el espacio y el tiempo, el problema del cuerpo y la pregunta del método;[87] además, se discuten los diferentes enfoques de la filosofía fenomenológica y del proceder metódico de las ciencias naturales.

El objetivo de Heidegger es desmontar «las representaciones objetivantes, comunes hasta hoy día en la psicología y psicopatología, de la psique, del sujeto, de la persona, del yo, de la conciencia, como cápsula» desde «el punto de vista de la analítica del Dasein [...] a favor de una comprensión completamente diferente»: «La constitución fundamental del existir humano, que ha de ser vista de forma nueva, debe llamarse *Da-sein* o *ser-en-el-mundo*» (*ZoSe,* 3 / *SeZo,* p. 30). El análisis del Dasein parte de *fe-*

[81] Binswanger *WW* 2.

[82] G. Condrau habla de un «malentendido productivo» y recuerda que M. Boss también había tratado en un principio a la angustia y al amor como contrapuestos (Condrau 1992, 71s., 83).

[83] Heidegger también habría rechazado la tesis de L. Binswanger de que la pregunta por el ser en *El ser y el tiempo* «es un desarrollo extremadamente consecuente de la doctrina de Kant y Husserl» en tanto que «no podría estar más alejado de la verdad» (*ZoSe,* 151s. / *SeZo,* p. 188). Aparentemente, M. Boss no permaneció indiferente a la crítica heideggeriana a Binswanger. G. Condrau habla de un «rompimiento apenas comprensible entre Binswanger y Boss» (Condrau 1992, 85). *Vid.* W. Blankenburg: «Heidegger se expresaba de modo muy reservado respecto a la publicación de los Seminarios de Zollikon por parte de Boss» (Blankenburg 1989, 167).

[84] ↑ *HH* III, C.

[85] *ZoSe,* p. IX / *SeZo,* p. 15.

[86] Condrau 1992, 87. La obra principal de Boss es *Grundriss der Medizin und der Psychologie* [*Esbozo de la medicina y de la psicología*] (Boss 1975). Sobre la relación entre Heidegger y Boss, *vid.* las aportaciones, entre otros, de Riedel 2003.

[87] Fundamental para ello es *El ser y el tiempo* (*cf.* Holzhey-Kunz 1999), aunque también se toman en cuenta trabajos posteriores de Heidegger. Esto también es válido, en general, para los otros estudios de la Escuela del análisis del Dasein de Zúrich.

nómenos; el psicoanálisis de *supuestos*. Así, por ejemplo, el espacio, en tanto fenómeno, no se determina por la extensión (es decir, como *res extensa*), sino que es espacio libre y, en cuanto tal, habitable y aclarado. Por el contrario, la ciencia de la naturaleza moderna supone un espacio homogéneo. Objeciones similares se refieren al movimiento, a la causalidad y al tiempo.

A partir de la rememoración llega Heidegger al fenómeno del *cuerpo*. Algunos de los pasajes correspondientes de los *Seminarios de Zollikon* pertenecen a sus explicaciones más detalladas sobre este tema. Según declaración de Boss, Jean-Paul Sartre se habría sorprendido de que en *El ser y el tiempo* se encontraran «solamente seis líneas acerca del cuerpo».[88]

El espacio bien entendido funda la corporalidad del ser humano: «La corporalidad solamente es posible porque el *Dasein* es espacial en el sentido de instalador» (105 / p. 132). Es imposible determinar el cuerpo con ayuda de la *extensio,* extensión. Que el cuerpo ocupa un espacio, lleva a la pregunta por sus límites. Es, en cada caso, mi cuerpo: «el *corporar* tiene esta curiosa relación con el *sí mismo*» (113 / p. 148). A través de los *gestos* se relaciona el ser-en-el-mundo corporal con sus congéneres. «Los gestos de la mano pasan por doquier a través del lenguaje, y pasan a su través en la forma más genuina cuando el hombre habla precisamente callando» (*GA* 8, 19 / *¿QSP?,* p. 79).[89] Como se desprende de la selección de algunos temas de los *Seminarios de Zollikon,* ellos siempre se acompañan por preguntas acerca del método.[90] La psiquiatría, en tanto ciencia, se basa, desde la perspectiva de la ciencia natural, en el «proyecto de la naturaleza en cuanto proyecto de un ámbito objetual que puede ser dominado» (*ZoSe,* 175 / *SeZo,* p. 212). El método —junto con el experimento y la construcción teorética— no es un suplemento de la investigación, sino que la determina de antemano. Heidegger cita, estando de acuerdo, la frase de Nietzsche: «No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza a nuestro siglo XIX, sino la victoria del método

[88] *ZoSe,* 292 / *SeZo,* p. 337. W. Blankenburg: «En los diálogos que sostuve con Heidegger en Friburgo en los años cincuentas y sesentas, por última ocasión en 1968, me remitía enfáticamente con relación a esto siempre a la fenomenología francesa, principalmente a Merleau-Ponty, y consideraba —casi un poco melancólico— que él mismo no había superado el problema del cuerpo, por lo que había sido dejado de lado en *El ser y el tiempo*», Blankenburg 1989, 167. *Vid.* Merleau-Ponty 1945 [Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción,* Emilio Uranga (trad.), FCE, México, 1957]. Sea aquí citado el relato reproducido por D. T. Suzuki (quien acercó el budismo Zen, a través de numerosas publicaciones, al pensamiento occidental): «Heidegger decía que los griegos habían pensado estando recostados de lado. También contaba que seguido le venían pensamientos interesantes cuando reflexionaba, antes de levantarse, estando recostado en la cama. Esta experiencia la tienen probablemente muchas personas. En todo caso, me inclino a pensar que el carácter y dirección del pensar son influidos por la posición del cuerpo» (Suzuki 1989, 171). La ontología del cuerpo a partir de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana e investigación del problema del cuerpo: Johnson 2010; *vid.* Greisch 1990.

[89] Acerca de la «gestualidad» del mundo a través de las cosas: *GA* 12, 19ss. / *DCH,* p. 20ss.; sobre la gestualidad en la película *Rashomon* del director Akira Kurosawa: *GA* 12, 99ss. / *DCH,* p. 95ss.; acerca de «el gesto del pensamiento»: *GA* 12, 169ss. / *DCH,* p. 161ss. Fundamental: Baur 2013.

[90] *Cf.* las explicaciones sobre el método científico natural de la medicina y la psicología en Boss 1975, Parte I, con el precedente de una historia clínica.

científico sobre la ciencia».[91] La posición, iniciada por Descartes y que ingresa en la fase de su consumación mediante Nietzsche, marca «la oposición más aguda con respecto a la concepción griega»; pues su rasgo fundamental era «conservar y "salvar" los fenómenos dejándolos intocados e incólumes, los cuales muestran el puro dejar-estar-presente de aquello que se muestra».[92] Esto se vuelve una provocación para el otro comienzo: la fenomenología es «el nombre [del] *"Insertar-se propiamente en nuestra relación con lo que comparece",* en el que ya nos encontramos siempre» (143 / p. 179). Con ello Heidegger le señala a la psiquiatría, en tanto ciencia del ser humano, el «camino para poder insertarse expresamente en el ser-con en un estar en común en medio de lo que comparece» (146 / p. 182).[93]

[91] Nietzsche *KSA* 13, 442. [F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos,* t. IV, p. 646]. La cita, con pequeñas modificaciones, en *ZoSe,* 167 y 176 / *SeZo,* p. 204 y p. 213; *vid. GA* 29 / 39, 535 / *CFM,* p. 437.

[92] Como complemento a ello, Aristóteles: «nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia (κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην διασαφηθείη); porque no se ha de buscar el mismo rigor (ἀκριβές) en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales» (Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* A 3, 1094 b 11ss.).

[93] En torno a la problemática de la noción de la enfermedad y la salud en Heidegger y Boss, con la radicalización del concepto heideggeriano: Kouba[Pe] 2012. El autor proporciona importantes señalamientos a Foucault, Deleuze, Guattari, Binswanger, Blankenburg, entre otros.

Segunda Parte

Conceptos fundamentales

A

Abendland (Occidente): Heidegger diferencia entre el concepto ↑ ontohistórico[1] y el concepto historiográfico-geográfico de Occidente. Desde la perspectiva ontohistórica, Occidente es: «la tierra del crepúsculo que prepara la noche, a partir del cual ya siempre ↑ acontece apropiadoramente el día del ↑ comienzo inicial» (*GA* 71, 95). Frente a ello, *Europa* es el nombre para el «occidente moderno» (*GA* 11, 155) y tiene su sitio en «el ámbito esencial de la ↑ maquinación»: «lo europeo y lo planetario es el fin y la finalización. El Occidente es el Comienzo» (*GA* 71, 95; ≈ núm. 122-139). El fin de esta época está caracterizado por la metafísica de Nietzsche, en tanto ésta es «europeo-planetaria» (*GA* 6.2, 300 / *Nietz,* p. 785).

La ↑ historia de Occidente está marcada por *tres posturas fundamentales:* su primer comienzo a través de «↑ *ser y* ↑ *palabra*», la metafísica fundada por Platón y Aristóteles a través de «*ser y ratio*», y la ↑ reiteración en el segundo comienzo del primer comienzo a través de «*ser y* ↑ *tiempo*» (*GA* 54, 113 / *Parm,* p. 100). La culminación de la metafísica comienza en la modernidad con Descartes y termina en el «a-teísmo», el cual «es el rasgo fundamental de esta historia misma» (166 / p. 145). La frase de Nietzsche «↑ Dios ha muerto» se convierte en: «la fórmula que refleja la ↑ experiencia fundamental de un ↑ acontecimiento de la historia occidental» (*GA* 6.1, 158 / *Nietz,* p. 151). Que Occidente se haya convertido en Europa encuentra su marca definitiva en el ↑ nihilismo. En él se expone el «poder de estructurar», (*GA* 11, 156) y se convierte en el «ámbito de su dominio ↑ técnico-industrial», el cual cubre «ya toda la ↑ tierra» (*GA* 4, 176 / *APH,* p. 194).

El occidente oculto hasta el momento aún queda por ser experimentado. Le debe preceder un ↑ «o-caso [*Unter-gang*]», por el que se pueda pensar «el declinar, de modo griego como ingresar en un ↑ ocultamiento» (*GA* 55, 68 / *Her: 1943-44,* p. 90); un «camino a la callada preparación de lo venidero, del ↑ instante y del sitio, en los que cae la decisión acerca del advenimiento y la falta de los dioses» (*GA* 65, 397 / *AFAE,*

[1] Heidegger alterna entre «ser [*Sein*]» y «seer [*Seyn*]» no siempre de un modo consecuente. En *Los Horizontes de Heidegger* está uniformado, a excepción de las citas, el uso de «historia del ser [*Seinsgeschichte*]» y «ontohistórico [*seinsgeschichtlich*]».

p. 318s.). Este occidente no es «más prometedor que el occidente platónico-cristiano, más aún, que el occidente europeo», más bien es «"inicio" de una era amaneciente» (*GA* 12, 73 / *DCH,* p. 71s.).

Sobre el «paisaje [*Landschaft*] [aún no] decidido y delimitado de la tierra» llega una noche [*Abend*], «la cual, como noche, toma esencialmente su inicio del alba y, por eso, oculta en sí misma el amanecer de este paisaje» (*GA* 54, 219 / *Parm,* p. 189). El camino conduce hacia «Grecia», la cual, como «lo oriental o matutino, es el gran inicio venidero y posible». El comienzo no permanece más «anclado en su aislamiento occidental», sino que «se abre a los escasos restantes grandes inicios» (*GA* 4, 176s. / *APH,* p. 194s.).

HGSch 2 (1993); Lüders 2004; Trawny 2004.

Abgrund (abismo): ↑ Grund (fundamento).

Abschied (despedida / separación): La mayoría de las indicaciones sobre la despedida se encuentran en *GA* 70 / *SC* y *GA* 71, núm. 184, 256, 307, a lo que hay que agregar además numerosos lugares en *GA* 81 / *PP*. Como palabra fundamental de la ↑ poesía de Rilke,[2] la despedida es aclarada en *¿Y para qué poetas?* (*GA* 5 / *CB*).

La despedida —que *es* el pensar *ontohistórico*— es la «despedida del ↑ seer». Aquí yace el ↑ origen de la ↑ «experiencia del ↑ acontecimiento», el cual es el ↑ dolor de aquella despedida (*GA* 71, 279). Desde la despedida llega el ↑ habla que responde [*ant-*↑ *wortende*] al ↑ comienzo; en su ↑ decir [*Sagen*] «reina la "co-respondencia"» (*GA* 70, 25 / *SC,* p. 36). Aquí está el comienzo de la ocultación, y la apertura llega a ser un «obsequio» (26 / p. 36); ella comienza la ↑ diferencia [*Unterschied*], a saber, aquella que está en el comienzo y que está en una oposición polar [Gegenwendigkeit] frente a la diferencia del ente. Aquella diferencia se conserva, a su manera, «en la ocultación» (*GA* 71, 148).

No es una «despedida de», sino una «despedida ante» la del hombre, bajo el dominio de la ↑ técnica, ante lo abierto, en la poesía de Rilke.[3] En el recuerdo acontece la inversión de «la separación [*Abschied*] y permite entrar en el más amplio círculo de lo abierto» (*GA* 5, 309 / *CB,* p. 230). Para aquella «despedida ante» vale el «llamado» de Rilke: «*sé* por delante de toda despedida…»[4] (*GA* 13, 241 / *EP,* p. 205; ≈ *GA* 81, 292 / *PP,* p. 369).

Abwesen (ausente): ↑ Anwesen (presencia).

[2] «Como la naturaleza abandona a los seres» (Rilke *KA* 2, 324).

[3] «Los reyes de este mundo son ancianos» (Rilke *KA* 1, 220, *GA* 5, 292 / *CB,* p. 217). [R. M. Rilke, *El libro de horas,* 3ª ed., Federico Bermúdez-Cañete (trad.), Hiperión, Madrid, 2007, p. 147].

[4] *Los sonetos a Orfeo,* Segunda parte, comienzo del Soneto XIII: «Deja atrás las despedidas adelantándote a ellas, / actúa como el invierno, que se retira puntual» (Rilke *KA* 2, 26). [R. M. Rilke, *Los sonetos a Orfeo,* 2ª ed., Jesús Munárriz (trad.), Hiperión, Madrid, 2007, p. 89].

Affekt (afecto): ↑ Befindlichkeit (encontrarse), Wille (voluntad).

Ahnung (presentimiento / vislumbre / sospecha): En *SyT*, el presentimiento es objeto de la ↑ analítica de la ↑ *ambigüedad:* el interés por una cosa consiste solamente «en el modo de la ↑ avidez de novedades y de las ↑ habladurías, mientras se da como la ↑ posibilidad del simple "uno también sospechaba [*Nur-mit-ahnens*]", que no obliga a nada» (*GA* 2, 231 / *SyT,* p. 193).

↑ Ontohistóricamente, Heidegger distingue este presentir del ↑ *auténtico* [*eigentliche*] presentimiento como aquella manera del ↑ pensar que «piensa hacia adelante, hacia lo lejano, que no se aleja, sino que por el contrario está viniendo» (*GA* 4, 55 / *APH,* p. 61). Aquel pensar precede al saber del ↑ poeta, aun cuando éste sólo presiente «adónde les lleva su viaje» (135 / p. 150). El νοῦς y el νοεῖν no son interpretados primariamente como modos de la razón, sino que como «presentir [*wittern*] y barruntar el tiempo [*Witterung*]»;[5] el presentir es el «barruntar humano» y «no el insuficiente estadio previo del recto saber». Antes bien, es «la forma por la que nos llega algo ↑ esencial y se ofrece a nuestra consideración, para que lo mantengamos en ella» (*GA* 8, 210s. / *¿QSP?,* p. 229s.). Pero «lo que aquí debe ser traído al saber no es cosa que pueda ser establecida a partir del hombre» (*GA* 51, 12 / *CF,* p. 41). Lo que podría parecer como un mero suponer, es el auténtico saber (*GA* 53, 132).

Tal saber tiene su propia ↑ disposición fundamental: el presentimiento es «aquel ↑ temple excitante ↑ retenido en el que se inaugura el ↑ misterio como tal» (*GA* 39, 257 / *HHGyR,* p. 222). También en los *AFAE,* el presentimiento es «mentado conforme a la disposición fundamental» (*GA* 65, 22 / *AFAE,* p. 36). En el primer ↑ comienzo la disposición fundamental es el ↑ asombro, mientras que en el otro comienzo es el presentimiento, junto con el espanto, la retención y el ↑ temor [*Scheu*]; es la disposición fundamental del pre-sentir, (21s. / p. 36) el cual atraviesa «el ↑ espacio-de juego-temporal del ↑ ahí» (22 / p. 36) y posibilita «preparar la verdad para lo verdadero futuro» (52 / p. 58; ≈ 206, 210 / pp. 172, 175). Este «presentimiento del ser [*Seyn*]» no procede del ente sino de la ↑ *nada* (245 / p. 202). La tarea del pensar ↑ ontohistórico es fundar «en la propiedad del ser [*Seyn*] un ↑ género vislumbrador» (*GA* 69, 87 / *HS,* p. 111).

AION (αἰων): ↑ Zeitlichkeit (temporalidad).

AISTHESIS (αἴσθησις): ↑ Wahrnehmung (percepción).

ALETHEIA (ἀλήθεια): ↑ Unverborgenheit (estado de no oculto).

[5] Para la etimología: Fritz 1964, 87.

Alltäglichkeit (cotidianidad): El concepto de cotidianidad, un modo de la ↑ existencia, se presenta en *GA* 63 / *OHF,* §§ 18, 20, y se analiza de un modo preciso en *GA* 2 / *SyT,* § 9, (indiferencia de la cotidianidad), § 27 (cotidianidad y ↑ uno) y § 71 (sentido ↑ temporal de la cotidianidad) (≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 18 b; *GA* 3 / *KyPM,* § 43).

En general, la cotidianidad mienta la indiferencia y el término medio (neutralidad) del ↑ Dasein. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que: la cotidianidad tiende ↑ inmediata y regularmente al modo de la ↑ impropiedad, pero sólo partiendo de ésta puede lograrse el ↑ salto en la existencia ↑ propia (la cual puede caer de nuevo en la impropiedad dentro de la cotidianidad).

La ↑ analítica del Dasein comienza neutralmente, para no comprometerse con un determinado ideal de la existencia; permite que el Dasein predefina «su indiferenciada modalidad "inmediata y regular"» (*GA* 2, 58 / *SyT,* p. 35). «Llamamos esta cotidiana indiferenciación del "ser ahí" "el término medio"» (*Idem*). Pero dado que a cada manera de ser le pertenece la estructura total de la existencia, la cotidianidad le concierne al Dasein en todo su ↑ ser, aunque de manera distinta que en el caso de la propiedad, no desprendida de posibilidades de ser específicas (↑ ciencia, ↑ arte, religión o ↑ filosofía).

Ciertamente, la cotidianidad, en tanto modo *indiferente,* se encuentra en proximidad al modo *deficiente* de la impropiedad, aunque ella no se compromete con la deficiencia, sino que puede figurar en los modos de la ↑ autenticidad o de la inautenticidad, «[ser modos] genuinos o no-genuinos» (194 / p. 164). Así, Heidegger investiga en *SyT* § 32 «el fenómeno de la ↑ interpretación sobre la base del comprender el ↑ mundo, es decir, del comprender impropio, pero en el modo de su genuinidad» (197 / p. 166). «Impropio» tiene aquí el significado de lo «*no-propio*», lo cual puede referirse tanto a la impropiedad como también a la mera ausencia de propiedad: «la comprensión de sí mismo de término medio que tiene el Dasein toma al ↑ yo [*Selbst*] como impropio. Esta comprensión de sí impropia que posee el Dasein no significa en absoluto un comprenderse a sí mismo inauténtico» (*GA* 24, 228 / *PFF: 1927,* p. 202). Tal comprender en el modo de la autenticidad puede valer, por ejemplo, para el ↑ mundo circundante. El trato ↑ curándose-de, que lo fundamenta, se concreta en «la ininterrumpibilidad de nuestros quehaceres diarios, en la tranquilidad con la que utilizamos las cosas, en la indiferencia con la que solventamos una cuestión», e igualmente en la «indiferencia del encontrarse», la cual es «sólo un modo inmediato de la cotidianidad del Dasein» (*GA* 64, 33 / *CT: 1,* p. 46).

El hecho de que la cotidianidad no tiende exclusivamente hacia la impropiedad, lo expresa Heidegger sólo pocas veces de manera tan clara como aquí: «cosas y personas del mundo cotidiano no deben tener esta tendencia a la impropiedad y a la vulgaridad, pero la mayor parte de las veces la tienen». «En el llegar a ser libre y exentarse de la vulgaridad» puede abrirse el Dasein para lo inhabitual de la fiesta, con lo cual la cotidianidad forma parte *del preludio de lo propio* (*GA* 52, 65; ≈ *GA* 39, 23 / *HHGyR,* p. 36s.). Con la mirada puesta hacia lo ente, la cotidianidad puede tener razón, pero con ello no está aún decidido sobre todo «lo que concierne al ente», a saber, su ser. (*GA* 71, 282).

Por otro lado, a la cotidianidad le pertenece lo que nosotros permitimos a lo ente cuando viene «a nosotros y est[á] presente [*vorhandensein*] en una peculiar indiferenciación» (*GA* 29 / 30, 399 / *CFM,* p. 332). De esta manera, la cotidianidad finge o, más bien, esconde el ↑ posible llegar a ser propio. Bajo este aspecto Heidegger puede decir que la cotidianidad se ha edificado «de acuerdo con su ↑ esencia, [un esfuerzo] por mantener en el olvido al *Dasein* y la comprensión del ser del mismo, es decir, a la ↑ finitud ↑ originaria» (*GA* 3, 234 / *KyPM,* p. 201).

La ↑ temporalidad de la cotidianidad surge de la fórmula «inmediata y regularmente»: con ella está «*aquella* forma de existir en que el "ser ahí" se mantiene "todos los días"»; es «una *forma* de la existencia que domina al "ser ahí" "durante su vida"» (*GA* 2, 490 / *SyT*, p. 400).

Thanassas 2009.

Als [**apophantisches, hermeneutisches**] (**como / en tanto que** [**apofántico, hermenéutico**]): ↑ Auslegung (interpretación), Aussage (enunciado), Kategorie (categoría), Vorhandenheit (ser-ante-los-ojos).

Analogie (analogía): Los múltiples sentidos del ↑ ser deben entenderse analógicamente. Esta manera de emplear la analogía «la descubrió por primera vez» Aristóteles, y en ello radica «el avance verdadero […] frente a la versión platónica del concepto de ser» (*GA* 20, 234 / *PHCT,* p. 218; ≈ *GA* 2, 4 / *SyT,* p. 12). Por ello, Heidegger tematiza la analogía en *GA* 22 / *CFFA*, §§ 55, 57, en conexión con Aristóteles, *Metafísica* Γ, 2.[6] El problema de la unidad del ↑ ser en la multiplicidad se muestra como «el problema central para avanzar hacia el ser en general» (*GA* 22, 154s. / *CFFA,* p. 183; ≈ 298 / p. 326s., en referencia a la analogía de atribución [*analogia attributionis*] de la Edad Media). Una exposición del término análogo [*terminus analogus*], en delimitación frente a la ambigüedad unívoca y equívoca de las palabras, está contenida en el capítulo sobre Santo Tomás en *GA* 23, § 19; ahí se parte de la relación entre el ente increado y el ente creado (entre creador y creatura).

Desde la perspectiva ↑ ontohistórica, tras el ↑ giro, vale que la analogía del ser «no es una solución a la ↑ pregunta por el ser, ni siquiera brinda una auténtica formulación de la pregunta, sino el título para la aporía más difícil, irresoluble, en la que está enclaustrado el ↑ filosofar antiguo y, junto con ello, el que le sucede hasta el día de hoy» (*GA* 33, 46). La analogía pertenece a la ↑ metafísica, y de esta manera, «no tiene mayor función» ahí donde «se piensa desde el ser mismo» (*SchA,* 233).

Heidegger emplea la palabra analogía también en contextos peculiares cuando, por ejemplo, habla del significado del ser en analogía con el alma, la ↑ vida y el ↑ espíritu (*GA* 26, 87 / *PML,* p. 86), o cuando habla de las analogías de la ↑ experiencia

[6] «τὸ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως» (Aristóteles, *Metafísica,* Γ 2, 1003 a 32-33). «Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente».

de Kant como «reglas de la determinación universal del ↑ tiempo»[7] (*GA* 41 / *PC,* § 27s.).

Analyse (análisis): ↑ Analytik (analítica).

Analytik (analítica): La analítica del ↑ Dasein (o «análisis del Dasein») funge en *SyT* como investigación ↑ existenciaria, esto es, investigación explicitante de la ↑ existencia. Sus funciones llegan a ser determinadas más detalladamente en *GA* 2 / *SyT,* §§ 4, 5, 9, 45, 66; *GA* 3 / *KyPM,* § 43. Sobre el «análisis de esencias y la analítica existenciaria» *GA* 31, § 19 b (≈ *ZoSe* 148ss. / *SeZo,* p. 184ss.).

La meta de la analítica del Dasein es «mostrar por separado lo que ↑ constituye la ↑ existencia» (*GA* 2, 17 / *SyT,* p. 22). Se trata de «poner de manifiesto en qué se fundan las estructuras fundamentales del Dasein en su unidad y totalidad» (*GA* 24, 322 / *PFF: 1927,* p. 277), de lo cual se deduce que la analítica no investiga algo que está ahí, ante los ojos, sino que es «analítica en un sentido ↑ proyectivo» (*GA* 67, 132). Partiendo de la ↑ cotidianidad, ella quiere «mostrar que y cómo todo trato con el ente […] tiene ya como base la ↑ trascendencia del *Dasein,* ↑ el ser-en-el-mundo» (*GA* 3, 235 / *KyPM,* p. 201). Con ello, la analítica pone los fundamentos para el ulterior ↑ preguntar por el ↑ ser, y para todas las ↑ ontologías de los entes que no poseen el mismo modo de ser del Dasein, con lo cual ella se entiende a sí misma como ↑ ontología fundamental. En retrospectiva, la analítica de *SyT* mienta un «retroceso ↑ originariamente desasidor (↑ destructivo) al proyecto inicial» (*GA* 70, 144 / *SC,* p. 128).

McDonald 1997; Vigo 2008a.

Andenken (rememoración): ↑ Denken (pensar).

Anfang [ARCHE-ἀρχή] **(comienzo / inicio / inauguración)**: Entre los textos más importantes figuran *GA* 40, § 20 / *IM,* pp. 61-65; *GA* 45 / *PFF: PSL,* §§ 27-34; *GA* 55:1 / *Her: 1943-44,* 1; *GA* 65 / *AFAE,* Partes III y V; todo *GA* 70 / *SC*.

La palabra comienzo es la ↑ traducción para ἀρχή. Mientras que para Anaximandro[8] se trata de una palabra fundamental, ἀρχή llega a ser para Aristóteles[9] un término técnico [*terminus technicus*] y, por cierto, en primer lugar como «punto de partida y comienzo», y, en segundo lugar, como aquello que «domina» a lo que surge de él (*GA* 9, 247 / *Hit,* p. 205): «el ἀρχή es la salida que dispone» (*GA* 51, 108 / *CF,* p. 155). Esta significación fundamental también entra en el uso de Heidegger de la palabra comienzo, pero sin las especificaciones aristotélicas, pues ellas pertenecen, de hecho, a la

[7] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* A 178, B 220.

[8] Anaximandro 12 B 1; *GA* 35, § 6 a.

[9] «πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται» (Aristóteles, *Metafísica,* Δ 2, 1013 a 17-19) «a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce».

↑ metafísica. Sin embargo, dado que «en época temprana del ↑ pensar» el ↑ ser es nombrado como ἀρχή, entonces la palabra comienzo es «reivindicada con cierto arbitrio» (*GA* 70, 37 / *SC,* p. 46).

El pensar ↑ ontohistórico de Heidegger sobre el comienzo presupone el ↑ salto «en el ser [*Seyn*] y su ↑ esencia como comienzo (↑ evento-apropiador)» (10 / p. 24). En ello, hay que diferenciar entre el *primer* comienzo del desocultamiento (φύσις) en el pensamiento griego temprano y el *otro* comienzo del acontecimiento. Este último es una ↑ repetición del primer comienzo «y se asume todo lo extraño, oscuro e inseguro que conlleva un comienzo ↑ verdadero» (*GA* 40, 42 / *IM,* p. 44). Para el otro comienzo vale «que su crecer sobremanera solamente crece sobremanera lo que viene después y la tradición del inicio, y puede "sólo" estar a la altura de aquello que permanece lo más elevado por alcanzar» (*GA* 45, 116 / *PFF: PSL,* p. 110). Sin embargo, también es correcto hablar de más comienzos, pues cada comienzo es, en tanto que «esenciarse del ser», único (*GA* 70, 42 / *SC,* p. 50), por lo que el «otro» comienzo sólo es llamado así por esto: «para no caer en el contar» (12 / p. 26).

En el *primer* comienzo, la verdad es ↑ experimentada como ἀ-λήθεια, ↑ estado de no oculto, pero sin que su «contra-esencia» sea propiamente tema. Este tampoco es el caso si, como en Heráclito, se piensa la φύσις como emerger aunado al ocultarse (κρύπτεσθαι).[10] Entonces, dado que el ↑ ocaso, esto es, el ocultamiento permanece incuestionado, se «contamina» (*GA* 71, 148) en la pura ↑ presencia, en el ↑ «presente [*Gegenwart*]», sin que éste se vuelva digno de ↑ pregunta; de ahí que la repetición del primer comienzo en el otro comienzo deba «partir del ↑ "tiempo". El próximo despliegue de la ↑ pregunta por el ser que comienza nuevamente está, por ello, bajo el dominio del *Ser y tiempo*» (*GA* 66, 300 / *Med,* p. 260).

En el primer comienzo la entidad se idea a través del νοεῖν y el λέγειν; de lo que se trata es que el ente se muestre. Pero, en consecuencia, la entidad llega a ser ἀνυπόθετον, y se piensa a la luz de la presencia y ausencia de todo ente: «de este modo reina el ser [*Seyn*] a causa del ente» (*GA* 65, 229 / *AFAE,* p. 190s.). El alba de la presencia, incuestionada en el primer comienzo, «reina por entero la esencia de la metafísica» (*GA* 71, 148). Esta ausencia de la pregunta tiene como consecuencia no sólo el olvido del comienzo, sino que conduce a la ↑ interpretación del ser como οὐσία (entidad) y la orientación hacia el ente presente. De acuerdo con esta interpretación, ahí donde reina «el ser a causa del ente», *en primer lugar,* el ser, en tanto ente más alto, llega a ser *causa prima* y el ente se vuelve *ens creatum* y, en *segundo lugar,* el ser en cuanto *essentia* se convierte en «el *a priori* de la ↑ objetividad de los objetos». Con ello, se asienta la comprensión del ser «al servicio del ente, aun cuando como causa tenga aparentemente el dominio» (*GA* 65, 229 / *AFAE,* p. 191).

Si se le compara con el primero, el otro comienzo es enteramente distinto. Él es «el comienzo en ocaso y prepara la ↑ despedida» (*GA* 70, 94 / *SC,* p. 89). El ente

[10] «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ» (Heráclito 22 B 123) «El emerger (del ocultarse) otorga su favor al ocultarse» (*GA* 7, 279 / *CyA,* p. 201).

soporta el claro del ocultarse, dentro del cual está (*GA* 65, 230 / *AFAE,* p. 191). Si se le piensa al comienzo «brotante y permanente» aunado al ἀρχή, (es decir, continuo en la «metafísica y su acabamiento»: *GA* 70, 107 / *SC*, p. 99), entonces el otro comienzo debe entederse como un «evento-apropiado, ocaso en la ↑ despedida» (19 / p. 31): «"Bajo [unter]" no dice aquí hacia abajo, sino más bien hacia arriba al abrigo» (84 / p. 81). En el primer comienzo, aquel ocaso no es considerado en su dignidad, y la ἀ-λήθεια aparece como τὸ μὴ δῦνόν ποτε[11] y como ἕν[12] (86 / p. 82). Ciertamente, también el acontecimiento mantiene «oculta a la diferencia y su esencia» (*GA* 71, 147): en tanto que despedida y como diferencia del ser y el ente. Cabe destacar que para el otro comienzo, en el pensar ontohistórico, la ocultación en el «↑ dicho de la diferencia» (*GA* 70 / *SC*, núm. 14) viene propiamente al ↑ habla. Aquí «ser ↑ osada [*gewagt*] la verdad del ser [*Seyn*]: como fundación, pensar [*Erdenkung*] del ser-ahí»; se decide una transformación «sobre la cercanía y la lejanía de los dioses» (*GA* 65, 230 / *AFAE*, p. 191).

Casanova 2007; Chieregin 1993; Coriando 1998a; Dastur 1993; Herrmann 1994a; Mejía, Schüßler 2009 (IV y V); Riedl 1991; Seubert 2000; Weinmayr 1989; Ziegler 1991.

Angst (angustia): El § 40 de *SyT* (≈ *GA* 20 / *PHCP,* § 30 b-c) es determinante para el análisis de la angustia como un destacado ↑ encontrarse ↑ fundamental (↑ disposición fundamental) del ↑ Dasein (aunque no es en absoluto el único: *GA* 49, p. 32); en relación con su interpretación ↑ temporal y su diferencia con el ↑ miedo: *GA* 2 / *SyT,* § 68b. Sobre la relación de angustia y la ↑ nada: *GA* 9 / *Hit, ¿Qué es metafísica?* El joven Heidegger tomó importantes impulsos de la teología cristiana (San Agustín, Lutero, Kierkegaard).[13]

La ↑ analítica de Dasein investiga a la angustia en consideración con su ante lo cual [*Wovor*] y su ente por lo cual [*Worum*]. *Ante lo cual* retrocede la angustia es aquello de lo que el Dasein se ↑ cura intramundanamente, lo cual se sumerge en la angustia en una completa falta de ↑ significatividad. Dado que aquello de lo que se cura está unido con esta «nada», lo único que permanece es el ↑ mundo, el cual «se impone […] en su mundanidad» (*GA* 2, 248 / *SyT,* p. 207). Desde esta perspectiva, el ante lo cual de la angustia es el ↑ ser-en-el-mundo en cuanto tal. Pero mientras que la angustia le sustrae al Dasein la ↑ posibilidad de entenderse a partir del mundo del curarse de, ella lo arroja de vuelta hacia el fundamento por el cual él es: hacia su más ↑ propio poder-ser-en-el-mundo. Por esto, *el por qué* de la angustia es el ser-en-el-mundo del Dasein en vista hacia su ↑ libertad posible. *El ante qué* y *el por qué* de la angustia coinciden en el ser-en-el-mundo, cuya familiaridad llega a desmoronarse mediante la angustia: «en la angustia

[11] «τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι» (Heráclito 22 B 16) «¿Cómo alguien podría mantenerse oculto frente a lo que cada vez no declina?» (*GA* 55, 44 / *Her: 1943-44,* p. 65)

[12] *Cf.* Parménides 28 B 8_6.

[13] «La angustia es *una antipatía simpática* y *una simpatía antipática*» (Kierkegaard *Abt.* 11 / 12, 40) [S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 88]. *Vid. GA* 60 / *IFR / EMM;* SüLu.

le va a uno "inhóspitamente"» (250 / p. 208s.). Ante la posibilidad de un tal «*no estar en su casa*» el Dasein huye ↑ inmediata y regularmente hacia la tranquilizadora publicidad del ↑ «uno».

La angustia abre al Dasein la posibilidad de su ↑ propiedad, reteniendo en su presente «la ↑ "mirada" [*Augenblick*] [...] *en* ↑ *vilo* [*Sprung*]» (455 / p. 372). El hecho de que en la angustia la intramundanidad del ente no tiene más ninguna significancia se deja ver en su interpretación temporal. Ni el ↑ presente [*Gegenwart*] impropio, ni el ↑ futuro impropio son significativos para la angustia, sino sólo el ↑ pasado propio (es decir, el ser-sido en la ↑ repetición).

Puesto que la significación del ente intramundano se muestra como nula en el encontrarse fundamental de la angustia, el Dasein se abre a la ↑ experiencia de la ↑ nada (la cual no se encuentra sólo en la angustia: *GA* 9, 110 / *Hit,* p. 88; ≈ *H / R,* 70); con ella, no se mienta ente alguno, sino al ente en su totalidad (al ser-en-el-mundo). La conexión entre la angustia y la nada desarrollada en *¿Qué es metafísica?*, vislumbra, por tanto, que la angustia, a causa de la experiencia transitada en el ↑ giro, se concibe propiamente desde «la referencia al ↑ ser [*Seyn*]». En ella «reina el temor ante el ser [*Seyn*] y una dignificación del ser [*Seyn*]» (*GA* 70, 134s. / *SC,* p. 121). La angustia ante el ↑ pensar de lo que «es esencialmente el reconocimiento de la pertenencia al ser [*Seyn*]», sería sólo la «angustia ante la angustia» (178 / p. 154; ≈ «angustia ante el ser [*Seyn*]»: *GA* 65, 139 / *AFAE,* p. 123).

Düsing 2001; Godenk 1994; Ringleben 2007; Schweidler 1998.

animal rationale **(animal racional)**: Para la ↑ metafísica occidental, la ↑ interpretación determinante del ser humano como animal racional se remonta hasta Aristóteles: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων.[14] La ↑ traducción del ↑ λόγος griego mediante el concepto latino de *ratio* ya es una reinterpretación. Si bien es cierto que *ratio* está emparentada etimológicamente con el término griego (la raíz «re-» tal como en «Rede» [Discurso]: *B / H,* 288s. / p. 330), con Cicerón comienza una resignificación efectiva hacia la *ratio efficiendi* (*ratio* como «fundamento del efectuar»: *GA* 10, 147 / *PF,* p. 139). *Rationem reddere* (dar cuenta) será interpretado por Heidegger como «contar confiadamente con... y el contar con...» (150 / p. 141); esto corresponde también con la definición de animal racional en tanto que «viviente racional» (*genus* «viviente», *differentia specifica* «razón»; ≈ *GA* 45, 148ss. / *PFF: PSL,* p. 137ss.).

Como especie de un género, «el hombre se experimenta en primer lugar en el ámbito de los *animalia,* ζῷα, de los seres vivientes» (*GA* 6.2, 173 / *Nietz,* p. 676), y el animal racional «es representado como la unidad de cuerpo-alma-espíritu» (*GA* 9, 333 / *Hit,* p. 274). Así, la *animalitas* llega a ser el «hilo conductor» (*GA* 6.2, 178 / *Nietz,* p. 680) de la interpretación del hombre, y éste comparece como el «↑ animal racional» (*GA* 69, 89 / *HS,* p. 113; ≈ *GA* 77, 102). Sin embargo, semejante ordenación «en la

[14] «El hombre es el único animal que tiene la palabra» (Aristóteles, *Política,* A 2, 1253 a 9s.).

dimensión de la *animalitas*» (*GA* 9, 323 / *Hit,* p. 266) no corresponde a la ↑ esencia del ↑ Dasein, sino que se deriva de las ↑ necesidades [*Bedürfnisse*] del hombre. Éstas pertenecen tanto a la ↑ vida del hombre, como a la del animal. Al final de la metafísica, la *animalitas* alcanza la cumbre de su valor, cuando Nietzsche divisa en el hombre a la «bestia rubia».[15] En la fase de su acabamiento, se despliega la ↑ subjetividad moderna hacia la «*brutalitas* de la *bestialitas*» (*GA* 6.2, 178 / *Nietz,* p. 680).[16]

Auriol 2001.

Anschauung (intuición): ↑ Gegenwärtigen (presentar), Raum (espacio).

Anwesen (presencia): Los primeros griegos ↑ experimentan al ↑ ser del ente como presencia, aunque sin aprehenderlo conceptualmente, lo cual presupone que: «el estar presente [*Anwesen*] ↑ acaece de un modo propio sólo donde prevalece ya el ↑ estado-de-desocultamiento» (*GA* 7, 142 / *CyA,* p. 105). Así pues, dotan a la ↑ palabra de múltiples rasgos de la presencia: «la desocultación [*Unverborgenheit*], el salir de ella, la entrada en ella, el acercarse e irse…, la ↑ demora [*Weile*], la congregación, el ↑ aparecer, la quietud, la prontitud oculta de la posible ausencia» y desde ahí los griegos comprenden implícitamente al ente, pero «nunca *reflexionaron detenidamente* sobre estos rasgos mismos» (*GA* 8, 241 / *¿QSP?,* p. 196). Así, la presencia en cuanto tal (el ser, a cuya ↑ esencia también le es propia la ausencia) y la diferencia entre la presencia y lo presente (el ente) —es decir, la ↑ diferencia [*Differenz*] ↑ ontológica—, no es tema para los griegos.

Con Platón y Aristóteles comienza para la ↑ Metafísica ↑ occidental la ↑ interpretación dominante del ser como presencialidad. Con ello se transforman también las formas acerca de cómo el hombre accede a la presencia: la del percibir (νοεῖν, Parménides: *GA* 40, §§ 50ss. / *IM,* pp. 126-130ss.; *GA* 7, 235-261 / *CyA,* pp. 171-189; *GA* 8:2, 54 / *¿QSP?,* Segunda parte, 40s.) y la del ↑ Λόγος -correspondiente (ὁμολογεῖν, Heráclito: *GA* 7, 211-234 / *CyA,* pp. 153-169; 263-288 / pp. 191-208; *GA* 55 / *Her: 1943-44*), pasando por el saber (εἰδέναι, Platón y Aristóteles: *GA* 18; *GA* 19), hasta la ↑ teoría moderna (*GA* 7, 37-65 / *CyA,* pp. 33-50), para la cual lo ente se convierte en ↑ objeto y, finalmente, en mera ↑ existencia-disponible (*GA* 6.2 / *Nietz,* núm. VIII).

Platón es «decisivo para la posteridad», pues él «ha experienciado todo lo presente como objeto de ↑ producir» (*GA* 7, 170 / *CyA,* p. 123). Esto vale también para Aristóteles, aunque de otro modo, para quien el ↑ sentido conductor del ser se halla en la οὐσία (↑ esencia, presente). Heidegger reconoce aquí la determinación temporal dominante desde el comienzo: «el ente se concibe, en cuanto a su ser, como "presencia",

[15] Nietzsche. *KSA* 5, 275 [F. Nietzsche, *La genealogía de la moral,* Andrés Sánchez Pascual (trad., intr. y notas), Alianza, Madrid, 1996, Tratado primero, núm. 11, p. 47].

[16] «(1945) Pienso a menudo en esta frase de Grillparzer sobre los tiempos modernos: "Desde la humanidad, pasando por la nacionalidad, hacia la bestialidad"» (*H / H,* 234 / p. 242). En el original dice: «El camino de la nueva educación va / de la humanidad / a través de la nacionalidad / hacia la bestialidad» (Grillparzer, *SW* 3, 171).

es decir, se le comprende por respecto a un determinado modo del ↑ tiempo, el ↑ "presente [*Gegenwart*]"» (*GA* 2, 34 / *SyT,* p. 36; ≈ *GA* 18, § 7; *GA* 19, § 42; *HG,* 75). «Ser significa *permanencia en presencia*» (*GA* 3, 240 / *KyPM,* p. 206; ≈ *GA* 40, 201 / *IM,* p. 173s.).

Heidegger distingue entre la significación «habitual» y la «terminológica» de la palabra οὐσία: con aquella, Aristóteles mienta un determinado ente «presencia, patrimonio, pertenencias»; terminológicamente, por el contrario, οὐσία significa al ente «en el cómo de su ↑ ser», es decir, «*en la manera del estar disponible*» (*GA* 18, 25; ≈ *GA* 64, 100 / *CT: 1,* p. 143). Para la experiencia cotidiana son «posesiones y bienes disponibles, el haber, [...] el ente en sentido absoluto» (*GA* 24, 153 / *PFF: 1927,* p. 143; ≈ *GA* 34, 312, 326 / *DEV,* pp. 291s., 306). En consecuencia, «el sentido primario de ser» tiene su procedencia en la comprensión del ente con el que se trata inmediatamente (*GA* 18, 27; πράγματα = «ente con el que se tiene que tratar constantemente»: 25). Así, «*la presencialidad de las cosas concretas en la órbita de la utilización diaria*» requiere de su «*disponibilidad para la vida cotidiana*» (*GA* 19, 269), es decir, su ↑ producción; «*así, ser significa ser-producido*» (270; ≈ *GA* 24, 164, 213, 219 / *PFF: 1927,* pp. 151s., 190s., 195; *GA* 33, 146; *GA* 62, 398 / *IFA,* p. 83s.).

Carman 2002; Kouba[Pa] 2005; Mörchen 1989; Nielsen 2003a.

Anzeige (indicación): El término «indicación formal» procede de la ↑ hermenéutica de la ↑ facticidad y se aclara en detalle por primera vez en *GA* 60:1 / *IFR,* § 13 (≈ *GA* 9, 10s., 29, 65s. / *Hit,* pp. 22, 36, 64s.; *GA* 61, 31ss., 140ss.; *GA* 62, 185, 299; *GA* 29 / 30 / *CFM,* § 70).

También para Husserl, la indicación formal no es una conclusión lógica; antes bien, ella parte de los objetos, los cuales motivan a suponer otros objetos, es decir, a poder estar convencidos de su existencia.[17] Heidegger da un paso más y enfatiza, junto a lo motivante, el carácter prohibitivo de la indicación. Él piensa que con dichos conceptos —todos los conceptos filosóficos tienen el carácter de la indicación (*GA* 29 / 30, 425 / *CFM,* p. 352s.)— el hombre está llamado, desde lo impropio, a dar el paso hacia su más propio ↑ comprender. Sin embargo, la conceptualidad como tal, y por consiguiente el lado formal de la indicación, sólo tiene un estatus preparatorio; ella «nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo» (*GA* 2, 17 / *SyT,* p. 22). Lo formal —es decir, la conceptualidad en su ↑ sentido de referencia (*cf. GA* 60 / *IFR,* § 12, en referencia a Husserl)—,[18] tomado por sí mismo, es «impropio, pero precisamente en este "im" está al mismo tiempo la instrucción positiva» para la ↑ propia existencia (*GA* 61, 33). El sentido de lo formal emerge desde su «*carácter prohibitivo* (disuatorio, denegante)» (141), para mantener alejado todo análisis categorial inadecuado

[17] *Hua,* XIX / 1, 32 [E. Husserl, «Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento», en *Investigaciones lógicas,* t. 1, cap. 1, §§ 2-3, p. 234ss.].

[18] *Hua,* III / 1, § 13. [E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* Libro primero, § 13].

(por ejemplo, el empleo de ↑ categorías en lugar de ↑ existenciarios); señala, pues, la dirección (y por eso debe ser un indicador de camino inequívoco, cotejable). Pero lo impropio de lo formal no radica sólo en que lo propio requiere un camino que debe ser andado por cada quien, sino también que incluso tal camino sólo puede llegar a ser allanado por medio de lo conceptual-formal. Entonces, el problema sería que lo impropio tiende a poner lo existencial (aun cuando sea formalmente correcto) en el lugar de lo existenciario. Esta tendencia (la cual proviene de la ↑ caída) puede contrarrestarse y, con ello, puede accederse a la vuelta *existencial,* desde la vocación proveniente de la ↑ conciencia [*Gewissen*]. Con ello se habría efectuado la consecuencia del «*carácter indicador*» de lo formal (*GA* 62, 299).

Aun cuando Heidegger emplea sólo contadas veces el término «indicación formal» en sus escritos tardíos (*GA* 31, § 3: «indicando formalmente»), él habla siempre de nuevo de «indicación» o de «insinuar [*anzeigen*]» (por ejemplo, *GA* 5, 30 / *CB,* p. 31; *GA* 45, 204, 208 / *PFF: PSL,* pp. 186s., 190s.; *GA* 65 / *AFAE,* núm. 218; *GA* 66, 88 / *Med,* p. 84s.; *GA* 78, §§ 20 c, 28 a).

Coriando 1998b; Imdahl 1997; Kisiel 2006.

apophantisch (apofántico): ↑ Auslegung (interpretación), Aussage (enunciado), Kategorie (categoría), Vorhandenheit (ser-ante-los-ojos).

ARCHE (ἀρχή): ↑ Anfang [ARCHE-ἀρχή] (comienzo), Grund (fundamento), PHYSIS.

Armut (pobreza): *Cf. GA* 69 / *HS,* núm. 99, 100; *GA* 70 / *SC,* núm. 111; *GA* 79, núm. 229, 234; *H-1940d; H-1945 / Pobr,* sobre el fenómeno de la pobreza.

El carecer-de que, a pesar de todo, se dirige a un querer-tener, es «mera indigencia [*Armseligkeit*]». «La pobreza esencial es el ánimo para lo simple que sólo está presente en lo ↑ originario» (*GA* 4, 133 / *APH,* p. 147; ≈ *GA* 52, 174). Pobreza no equivale a deficiencia alguna, «sino la ↑ instancia (al ánimo, el estar dispuesto) en lo simple y único: pero esto es el ↑ esenciarse del ↑ ser [*Seyn*]. Tan sólo desde él resurge ↑ inicialmente el ↑ ente al ↑ claro del ↑ ahí» (*GA* 70, 132 / *SC,* p. 119). La pobreza y «la nobleza ↑ propiciadora del hombre ↑ histórico son lo ↑ mismo» (*GA* 71, 191).

Los dos escritos sobre *La pobreza* parten de algunas ↑ palabras de Hölderlin: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo ↑ espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos».[19] Volverse pobre significa, pues, estar ↑ libre de las ↑ necesidades [*Bedürfnisse*] de la ↑ vida y su ↑ indigencia [*Not*], cuya ↑ esencia es la coacción [*Zwang*]. Pero lo que no proviene de la indigencia, «es decir, de la coacción, sino de lo Libre» (*H-1945,* 8 / *Pobr,* p. 107); lo no-escaso es «la sobreabundancia del ↑ Ser [*Seyn*]» (9 / p. 115). Como «la sobreabundancia de lo innecesario» (*H-1940d,* 3), la pobreza es

[19] Hölderlin *SW* III, 621 [*Pobr,* p. 93].

«la liberación en la propiedad del ser» (*GA* 79, 57): «pobreza es: estar en propiedad» (*H-1940d,* 2).

Asiatische (asiático): ↑ Abendland (Occidente).

Ästhetik (estética): ↑ Kunst (arte), Schönheit (belleza).

Atheismus (ateísmo): ↑ Gott (Dios), Philosophie (filosofía).

Atomzeitalter (era atómica): ↑ Technik (técnica).

Augenblick (instante / mirada): La introducción del existenciario ↑ instante se realiza en la órbita de los conceptos aristotélicos del καιρός (al que hay que distinguir adecuadamente del χρόνος, del ↑ tiempo contable) y de la φρόνησις. Bajo dichos conceptos, Heidegger entiende, con Aristóteles,[20] aquella ejecución de la verdad, la cual abre «instantáneamente» la ↑ situación concreta y, de tal manera, la preserva mediante un hacer adecuado; «en el instante, abarco con la mirada la zona concreta del comportamiento, desde la cual y hacia la cual me resuelvo» (*GA* 19, 165). De acuerdo con Heidegger, Aristóteles no aprehendió suficientemente al καιρός (un «fenómeno originario de la temporalidad originaria»: *GA* 24, 409 / *PFF: 1927,* p. 345) en su específico carácter de acontecimiento y, por ello, omitió la elaboración de un concepto de tiempo a la medida.

El instante es uno de los ↑ éxtasis de la temporalidad, a saber, el presente ↑ propio del ↑ Dasein (el presente ↑ impropio es el ↑ presentar). El instante abre propiamente el ahí, en tanto que el Dasein está ↑ caído en el ente intramundano en el modo de la impropiedad, para así salir a «posibilidades y circunstancias susceptibles de que se ↑ cure de ellas, [las cuales] hacen frente en la situación.» (*GA* 2, 447 / *SyT,* p. 366). Los contrafenómenos extremos del instante son la ↑ avidez de novedades y la disipación, las cuales son caracterizadas por medio de la falta de paradero (459 / p. 375s.).

La temporalidad propia se realiza como «"mirada" [*Augenblick*] que ↑ reitera ↑ precursando»; en cuanto ↑ historicidad, ella acarrea «una "despresentación" del hoy y una deshabituación de las "usualidades" del ↑ uno» (517 / p. 422). Con todo, la temporalidad propia no funda el ↑ estado de resuelto para el instante, sino que a causa de su extrañeza, funda la ↑ historia auténtica: «el ↑ misterio del instante es la noticia de lo prepotente y lo imprescindible» (*GA* 38, 160). En tal estado de abierto, el Dasein conquista el ser, es decir, «lo ↑ finalísimo [*Endlichste*] y único como sitio instantáneo de la gran decisión sobre la ausencia y el advenimiento de los ↑ dioses» (*GA* 65, 252 / *AFAE,* p. 207).

Falkenhayn 2003; McNeill 1999; Ruin 2002.

[20] Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* Z 2.

Auslegung (interpretación / explicitación): El análisis de los momentos constitutivos de la interpretación (tener-previo, ver-previo, concebir-previo), y del «como» ↑ hermenéutico y apofántico se efectúa en *GA* 2 / *SyT,* §§ 33, 34, 44 b, 69 b; adicionalmente en *GA* 21 / *LPV,* § 12 a-b; *GA* 29 / 30 / *CFM,* §§ 72-73; «observaciones sobre el interpretar» en sentido ↑ ontohistórico en *GA* 70 / *SC,* núm. 128-135.

En la interpretación «el ↑ comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido» y de esta manera llega a ser «él mismo» (*GA* 2, 197 / *SyT,* p. 166). Por medio de la ↑ apertura de la estructura previa del comprender llega lo ya siempre comprendido (aunque quizás sólo de un modo presunto) a una comprensión ↑ genuina. Esto sólo es en apariencia un ↑ círculo, porque la comprensión no tiene nada que ver con la falta de conclusión lógica de la *petitio a principiis*.

El ente, lo que llega a ser comprendido, tiene la «estructura del *algo* ↑ *como algo*» (198 / p. 167), por ejemplo, el ↑ útil es interpretado como ↑ a la mano; un concebir completamente libre de «como» sería un caso límite. El «como» hermenéutico es un modo antepredicativo, la predicación (el ↑ enunciado) lo presupone. A causa del ocultamiento del ↑ mundo del ente, el «como»hermenéutico de la interpretación se modifica hacia el «como» apofántico (ἀπόφανσις, juicio) del ↑ enunciado. Así, el ente cuya manera de ser es la del útil, es concebido ahora sólo como mero objeto ante los ojos, el cual funge como sujeto en la oración enunciativa.

En los momentos de la estructura previa del comprender —es decir, en el tener previo, el ver previo y el concebir previo (*«tener, ver,* y *concebir»*: *GA* 18, 275)—, se constituye su ↑ sentido (*GA* 2, 201 / *SyT,* p. 169s.). Con el «tener-previo» («experiencia fundamental»: *GA* 62, 52; ≈ *GA* 63, 16 / *OHF,* p. 30) se mienta «lo tenido de antemano [...] en todo acceso y trato» (*GA* 61, 80); el mundo con el que, de uno y otro modo, trata el Dasein ya siempre en un determinado estado de interpretado; en suma, el ↑ ser-en-el-mundo como «un tener-el-mundo-ya-de-tal-y-tal-manera» (*GA* 18, 274). La «mirada previa» se refiere a la manera de la mirada conductora de la interpretación, el «*aquello sobre lo cual* se tiene a la vista lo situado en el haber previo» (*GA* 20, 414 / *PHCT,* p. 375); la «manera previa de entender» mienta la «conceptualidad heredada» (*GA* 64, 89 / *CT: 1,* p. 114). Dado que el Dasein tiene la tendencia, proveniente de la ↑ caída, a entenderse desde su ↑ mundo circundante, es necesario elaborar el tener previo, el ver previo y el concebir previo en el camino de la ↑ destrucción.

Podría producirse la apariencia de que la interpretación restaura algo comprensible de suyo y lo justifica científicamente; entonces, naturalmente ↑ se habría designado «al sano entendimiento humano el juez supremo» (*GA* 70, 151 / *SC,* p. 134), y se nivelaría lo peculiar, lo diferente, lo extraño de lo interpretante. Entonces, le pertenece a la tarea de la interpretación el traer al habla lo no ↑ dicho, «mostrar aquello que ya no se percibe en las palabras y que, sin embargo, éstas dicen»; la ↑ caída del Dasein motiva, incluso, a emplear en la interpretación «necesariamente la violencia» (*GA* 40, 171 / *IM,* p. 149). El problema de la extrañeza se agudiza ahí donde la interpretación encuentra un ↑ habla [*Sprache*] que, a causa de su peculiaridad, se cierne únicamente a

la accesibilidad cotidiana; esto vale, principalmente, para el ↑ pensar de la ↑ filosofía griega temprana y para el habla de la ↑ poesía. De ahí la máxima: «¡Por la accesibilidad, pero contra la comprensibilidad!» (*GA* 70, 147 / *SC,* p. 131). Sin embargo, esto no es una defensa en favor de «la plurisignificatividad de la interpretación», pues ésta sólo corresponde a la «actividad del interpretar» (154 / p. 136). Heidegger también se distancia de la exégesis científica. En ella se trata sólo del «*explicar* (historiográfico)», y por ello ha de ser «reservado el ↑ nombre "interpretar" a otro tipo de pensar» (148 / p. 132). Por lo demás, Heidegger ciertamente no usa el nombre de «hermenéutica» para la denominación de «la ciencia que trata de los fines, caminos y reglas de la interpretación de obras literarias» (*GA* 12, 92 / *DCH,* p. 89; ≈ *H / St,* 52); ya en *SyT,* con hermenéutica se mentaba a «la tentativa de determinar, ante todo, lo que es la interpretación a partir de lo que es hermenéutico» (93 / p. 90).

El «interpretar según la historia del ser [*Seyn*]» es, *en primer lugar,* interpretación de la ↑ historia del ↑ ser (es decir, de la historia del primer ↑ comienzo de la filosofía, y de la ↑ metafísica sucesiva); en *segundo lugar,* interpretación del ser como historia (es decir, como el acaecer del otro comienzo en el ↑ acontecimiento-apropiador); en *tercer lugar,* interpretación como ↑ tránsito del primer comienzo al otro comienzo (cuya ↑ historicidad se somete a decisión por medio de la poesía de Hölderlin) (*GA* 70, 149 / *SC,* p. 132).

Gethmann 1974.

Aussage (enunciado / proposición): Un análisis detallado del problema del enunciado (= del juicio) está contenido en *GA* 21 / *LPV,* §§ 11-14; *GA* 2 / *SyT,* §§ 7 b, 33, 69 b; *GA* 29 / 30 / *CFM,* §§ 71-73; *GA* 38, § 1.

Para la tradición, apelando a Aristóteles, el enunciado es el lugar de la ↑ verdad (el ↑ λόγος en cuanto proposición [*Satz*] o juicio). En su análisis de la estructura fundamental del λόγος, Heidegger llega a un diagnóstico opuesto: «la proposición [*Satz*] no es el lugar de la verdad, sino que la verdad es el lugar de la proposición» (*GA* 21, 135 / *LPV,* p. 113; ≈ *GA* 2, 299 / *SyT,* p. 247; *GA* 27, 155 / *IF,* p. 167s.). Sobre la base de los significados de "indicación, predicación y comunicación", Heidegger define al enunciado como una «*indicación determinante comunicativamente*» (*GA* 2, 208 / *SyT,* p. 175).

El «como» apofántico del enunciado (la ἀπόφανσις)[21] se fundamenta en el «como» ↑ hermenéutico de la ↑ interpretación, pero esto permanece oculto «y ante todo embozado su ↑ origen existenciario en el «como» hermenéutico» (211 / p. 178). No se ha deliberado cuidadosamente que la ἀπόφανσις está «fundada en el ↑ comprender, en el ↑ "estado de abierto" del ↑ "ser ahí"» (295 / p. 244), y «*todo enunciado* habla ya de entrada *en una manifestabilidad en su conjunto* ⟨es decir, en un ↑ mundo⟩, y al mismo tiempo habla desde una tal» (*GA* 29 / 30, 501s. / *CFM,* p. 410). Por eso, el enuncia-

[21] Aristóteles, *Sobre la interpretación,* 4, 17 a 2s.: El «λόγος ἀποφαντικός» (el habla que deja ver) es «ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν καὶ ψεύδεσθαι ὑπάρχει» («aquel en el que sucede el ser verdadero o ser falso»: *GA* 21, 129 / *LPV,* p. 109).

do predicativo «es tomado ↑ inmediatamente como algo ↑ ante los ojos, como una cosa con la que uno se encuentra» (*GA* 38, 2). Debido a que el enunciado «sale al paso normalmente en ↑ el lenguaje», éste se convierte en «el hilo conductor de la reflexión sobre el enunciado» (5).

Richter 1997.

Austrag (resolución): Heidegger habla en repetidas ocasiones de «resolución» en (*GA* 19, 203; ≈ *GA* 27, 325 / *IF,* p. 249). «Resolución» significa: «que ente y ↑ ser son de algún modo llevados-fuera-uno-de-otro, separados, y sin embargo referidos uno a otro» (*GA* 6.2, 186 / *Nietz,* p. 686); por consiguiente, es la resolución de la ↑ diferencia [*Differenz*] ↑ ontológica. ↑ Ontohistóricamente, la resolución mienta «no la liquidación y apartamiento, sino inauguración, *aclarar del* ↑ *claro* —↑ *evento-apropiador* como resolución—» (*GA* 66, 84 / *Med,* p. 82; ≈ núm. 81; *GA* 69:1 / *HS,* 1, núm. 27): «re-solver: dice tanto custodiar hasta la madurez de la decisión ↑ esencial, como también tomar la decisión por la esencia, en tanto elevar el caso al evento y de este modo dejar el evento-apropiador al criterio de su propia esencia» (*GA* 66, 307s. / *Med,* p. 265; ≈ *GA* 11, $69_{(72)}$). La ↑ cuaternidad es lo que debe ser custodiado en su singularidad, y lo que debe ser llevado a decisión: «el ser [*Seyn*] [...] como la *resolución* de la réplica y de la ↑ contienda, a la vez en el modo del acaecimiento del ↑ ahí, en tanto ↑ fundamento del claro que reina en el evento-apropiador» (*GA* 66, 84 / *Med,* p. 82; ≈ *GA* 65, 30 / *AFAE,* p. 42), es decir: «la resolución de lo indecidido de la réplica de hombre y ↑ dios en la contienda de ↑ mundo y ↑ tierra» (339 / p. 290). «En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada» (*GA* 11, 71 / *IyD,* p. 141). En la resolución ocurre la ↑ diferencia [*Unterschied*] entre mundo y ↑ cosa (*GA* 12, 25 / *DCH,* p. 25s.).

B

Bauen (construir): ↑ Denken (pensar), Wohnen (habitar), Wüste (desierto).

Bedeutsamkeit (significatividad): La significatividad aparece en conexión con el problema del ↑ mundo; en primer lugar, en una investigación sobre el cómo de la ↑ experiencia de la ↑ vida fáctica (*GA* 58 / *PFF: 1919-20,* § 24 b): «Viviendo en nexos significativos, tengo experiencia del mundo» (107 / p. 118). El primer análisis extenso de la significatividad como carácter del encontrarse en el mundo *GA* 63 / *OHF,* §§ 21-22; de carácter fundamental es *GA* 2 / *SyT,* § 18; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 23 c. La significatividad tiene su ↑ conformidad con lo ↑ a la mano. Esta conformidad está previamente ↑ abierta en el ↑ comprender del ↑ Dasein en cuanto ↑ ser-en-el-mundo; de este modo se bosqueja una totalidad de conformidad. El Dasein se familiariza con aquellas referencias, las comprende y, a partir de ellas, se deja «referir. El carácter de relación de estas rela-

ciones del referir lo consideramos como un "signi-ficar"» (*GA* 2, 116 / *SyT,* p. 101). El ente respectivo «está puesto ya en un significado: está de-signado» (*GA* 21, 144 / *LPV,* p. 120). Las referencias de remisión pertenecen a una totalidad de remisiones apriórica y ésta es la significatividad. En cuanto «todo de la significación», la significatividad constituye la mundanidad del mundo. Ella se articula en el ↑ habla y puede resolverse en significaciones, a partir de las cuales les «brotan» ↑ palabras (*GA* 2, 214 / *SyT,* p. 180).

Bedürfnis (necesidad): En *GA* 51 / *CF,* § 1 c, bajo la palabra necesidad se nombra alguna de las dos posibilidades fundamentales del hombre; ambas consisten en pretensiones diferenciadas. Una pretensión se da con la ↑ esencia del hombre ↑ histórico; es exigida por él con miras a poder estar a punto para lo ↑ originario. La otra pretensión es aquella de las necesidades y deseos, para abandonarse al mero impulso (*cf.* la ↑ metafísica de Leibniz: *GA* 26, 102ss. / *PML,* p. 99ss.). Los deseos e impulsos se mantinen en marcha por medio de la «inquietud, prolongada por nuevas ↑ cosas que hacen falta [*Brauchens*]», que permanecen arrojados al «imperativo de la inquietud de la mera ↑ vida» (*GA* 51, 4 / *CF,* p. 30). Orientado a lo que él necesita, el hombre tiene ciertamente la apariencia de ser ↑ libre; sin embargo, se mueve en el espacio de juego de «su ↑ calcular y planificar», respecto del cual cree poder determinarlo, aunque en ↑ verdad él siempre está obligado de nuevo a garantizar «sus necesidades, los fondos que éstas necesitan y la cobertura de éstos quedan emplazados con seguridad» (*GA* 10, 182 / *PF,* p. 165). La «disposición ↑ ontológica» de esta fuerza de las necesidades es la ↑ estructura de emplazamiento (*GA* 15, 391; ≈ *GA* 7, 7s. / *CyA,* p. 9).

Befindlichkeit (encontrarse): El término ↑ ontológico (↑ existenciario) se relaciona con el ↑ fenómeno óntico del ↑ temple, del estar atemperado (*GA* 2 / *SyT,* § 29; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 28 a). El encontrarse tiene la «estructura fundamental de lo que designamos como temple, pasión, afecto, etc.» (*GA* 24, 398 / *PFF: 1927,* p. 337). Para el análisis de su ↑ temporalidad, véase *GA* 2 / *SyT,* § 68 b. En el contexto de los *AFAE*, Heidegger diferencia entre el encontrarse y temple, y asigna aquél a la ↑ corporalidad del ↑ Dasein (*GA* 70 / *SC,* núm. 108). El ↑ comprender y el ↑ habla son cooriginarios al encontrarse.

En *SyT* se ponen de relieve tres determinaciones esenciales del encontrarse: *1)* él ↑ abre al ↑ Dasein en su ↑ estado de yecto; en tanto que ↑ ser-en-el mundo, el Dasein se hace cargo del ↑ mundo y donde debe llegar a hacerse ↑ propio en la contratendencia a la ↑ caída. *2)* El encontrarse abre al ser-en-el-mundo como totalidad y acomete al Dasein a partir de múltiples temples de ánimo. *3)* El encontrarse es el presupuesto para que el Dasein sea afectado por el ente intramundano y para que los sentidos puedan ser conmovidos (afectados). Dicho fenómeno es ejemplificado por Heidegger en *SyT* en el fenómeno del ↑ miedo. Los temples de ánimo son posibles sólo a causa de la ↑ temporalidad. Para el miedo, como ejemplo de un encontrarse ↑ impropio, el ↑ estar a la expectativa es lo constitutivo, mientras que para la ↑ angustia lo es la ↑ repetición.

Heidegger establece, en su libro *De la esencia del fundamento,* una conexión entre el encontrarse y la ↑ naturaleza del Dasein. Porque la naturaleza «se revela ↑ originariamente en el Dasein desde el momento en que éste existe *en medio de* lo ente como algo que se encuentra en un estado de ánimo» (*GA* 9, 155s.$_{55}$ / *Hit,* p. 134$_{81}$); de esta manera se plantea el problema de la naturaleza a partir del encontrarse. En este sentido, el encontrarse se deja concebir con el temple y, pese a todo, diferenciarse del temple como un momento esencialmente originario del hombre; esto, naturalmente, «en tanto es experimentado desde su referencia al ser» (*GA* 70, 131 / *SC,* p. 118).

Kalariparambil 1999; Leśniewski 2002; Pocai 1996.

Begriff (concepto): Una «teoría de la formación de conceptos ↑ filosóficos» formó parte de los temas de Heidegger desde muy temprano (*GA* 59, § 1). Esa teoría surge a partir de la «tendencia hacia una nueva estructuración de la filosofía» (6): la «actitud ↑ fenomenológica fundamental» debe llegar a ser «explicitada de un modo genuinamente filosófico» (7). De la mano de los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, Heidegger investiga el modo apropiado de los conceptos filosóficos en general (*GA* 18, §§ 1-8). A la vez, parte de la *Lógica* de Kant, es decir, de la definición del «concepto» como algo «lógicamente perfecto»,[22] el cual ofrece, en la definición real, el qué de un objeto. Empero, Heidegger pregunta, yendo aún más allá de esto, por la raigambre de los conceptos, esto es, *1)* por lo que se experimenta en concreto con un concepto, *2)* por aquello con vistas a lo cual lo visto es primariamente avistado y, *3)* en qué conceptualidad esto visto llega al lenguaje (13s.). Aquella raigambre yace en el ↑ Dasein mismo y en su ↑ interpretación, en un tener previo, un ver previo y concebir previo (274ss.). Pero precisamente porque aquella interpretación yace bajo el señorío del ↑ λόγος, y porque por medio de la ↑ habladuría se pierde su suelo, los conceptos fundamentales son abandonados al señorío de lo falso (276).

De tal manera, a la formación de conceptos fundamentales se llega cuando se descubre un contexto de cosas que conduce a la acuñación de nuevos términos, por ejemplo, τὸ τί ἦν εἶναι en Aristóteles (el ente es «aquello de donde proviene, γένος, y [...] aquello que es, εἶδος» 283s.; ≈ § 7, 35); o bien, cuando una significación familiar es simplemente capturada y se fija así lo entendido prefilosóficamente. Así, ↑ οὐσία mienta, ya prefilosóficamente, un ente en el cómo de su ser (lo ente, lo que «yace a mi disposición, con lo que me las tengo que haber cotidianamente», por ejemplo, «pertenencias y bienes»); con el término filosófico οὐσία se vuelve explícito este cómo atemático: «lo ente, lo que *en un sentido manifiesto* está *para mí ahí,* de tal manera que yo lo puedo emplear, que yace a mi disposición» (25).

Los conceptos fundamentales repercuten en lo concebido, dado que el ↑ encontrarse pertenece a los momentos constitutivos del ↑ Dasein. Por este motivo, también el «preguntar concibiendo se fundamenta, al cabo, en un *ser arrebatado*» (*GA* 29 / 30,

[22] Kant *WA* IX, 140 [I. Kant, *Lógica. Un manual de lecciones,* Ma. de Jesús Vázquez (trad.), Akal, Madrid, 2000, § 99, p. 174].

12 / *CFM,* p. 31). Y dado que los conceptos fundamentales conciben el «conjunto en sí», son «*conceptos abarcadores*», y lo son en «doble sentido: *1)* en tanto que buscan el conjunto y *2)* abarcan la ↑ existencia» (13 / p. 32): «el concepto filosófico es siempre quintaesencia, en tanto comprende al pensador y a través de ello acomete y exige a su ser-ahí» (*GA* 90, 235 / *AEJ,* p. 287). Tales conceptos son «*formalmente* ↑ *indicativos*» y portan en sí la pretensión hacia la «transformación» de la existencia (*GA* 29 / 30, 428s. / *CFM,* p. 355).

La atención a la raigambre de los conceptos *fundamentales* los pone en libertad en su derecho: los conceptos nos apelan a «concebir el fundamento, alcanzar el suelo, llegar a estar allí donde sólo mora una estancia y una constancia, donde ocurren todas las decisiones, pero de donde también toda indecisión toma prestado su escondite» (*GA* 51, 3 / *CF,* p. 27). Los conceptos fundamentales alcanzan al hombre ↑ histórico, en el presupuesto de que éste existe «para lo siempre ↑ originario» (6 / p. 32). De esta manera se distinguen los conceptos de la filosofía de aquellos de las ciencias, es decir, de las representaciones, las cuales en cada caso «delimitan un ámbito de objetos según una perspectiva conductora» (11 / p. 39; ≈ *GA* 87, 249-251). Los conceptos fundamentales, en cuanto «*estar com-prendido en la "esencia" del fundamento*» (22 / p. 51) conducen «al inicio de nuestra historia acontecida» (21 / p. 50).

Bast 1986; Coriando 1999; Dijk 1991; Gethmann 1986 / 87; Heinz 2001; Kisiel 2006.

Begriffsbildung (conceptuación): ↑ Anzeige (indicación), Auslegung (interpretación), Begriff (concepto).

Behalten (retención): La retención es uno de los ↑ éxtasis de la ↑ temporalidad y además es el término para el ↑ sido impropio (fundamentalmente en *GA* 2 / *SyT,* § 68; ≈ *GA* 17 / *IIF,* § 7); el sido propio se llama ↑ repetición. La retención se basa en que «el ↑ "ser ahí" se ha *olvidado* de sí mismo en punto a su más peculiar ↑ "poder ser" ↑ *yecto*)» (*GA* 2, 448 / *SyT,* p. 367) y, por lo mismo, se aferra al ↑ útil que le sale al encuentro en el ↑ mundo circundante. El ↑ curarse-de se expresa en el «entonces» retentivo (537 / p. 438; ↑ presentar, ↑ estar a la expectativa). Tal retener corresponde también, de hecho, a los animales superiores, y así es como Heidegger interpreta la μνήμη aristotélica; ella les ofrece «una cierta *seguridad de la orientación*» y juega en el hombre «un rol fundamental en la formación de la τέχνη como un modo de orientación» (*GA* 19, 17).[23]

Benehmen, Benommenheit (conducta, estado de poseído / perturbamiento): ↑ Tier (animal).

Bergung (cobijo / abrigo): ↑ In-der-Welt-sein (ser-en-el-mundo), Mythos (mito), Weltanschauung (concepción del mundo).

[23] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica,* A 1, 980 a 27-980 b 28.

Berückung (encantamiento): ↑ Zeit-(Spiel-)Raum (espacio-de juego-temporal).

Besinnung, geschichtliche (meditación, meditación histórica): Sobre la meditación histórica tratan, entre otros, *GA* 45 / *PFF: PSL,* §§ 10, 13, 14, 16 (Recapitulación) y *GA* 65 / *AFAE,* núm. 232.

La consideración historiográfica recorta realmente la referencia a la ↑ historia (*GA* 45, 35 / *PFF: PSL,* p. 36); en la consideración histórica se está dirigido a lo ↑ pasado (en el sentido de ↑ temporaliadad ↑ vulgar). La meditación histórica es «fundamentalmente diferente» (42 / p. 43) de aquella, en tanto que ella se refiere a lo ↑ futuro (en el sentido de la temporalidad ↑ propia): «meditación [*Be-sinnung*] significa: penetrar en el sentido de lo acaecido, de la historia» (35s. / p. 37). «Lo *futuro* es el ↑ *inicio de todo acontecer*» (36 / p. 37). Para experimentar la ↑ necesidad [*Notwendigkeit*] de otro comienzo se tiene que meditar acerca del primer comienzo. De este modo, la meditación histórica es la ↑ pregunta ↑ fundamental por la ↑ esencia (es decir, por la esencialidad) de la ↑ verdad (*GA* 65 / *AFAE,* núm. 232), y va ↑ desde la esencia de la verdad hacia la «verdad de la esencia ⟨entendida verbalmente⟩» (*GA* 45, 56 / *PFF: PSL,* p. 55).

El «↑ pensar transitorio» cumple con el ↑ proyecto de la ↑ verdad del ↑ ser como «*meditación histórica*» (*GA* 65, 5 / *AFAE,* p. 23). Tenemos «tal vez, que dirigir aún más inaparente y decididamente la meditación histórica sólo a pensadores de la historia del primer ↑ comienzo» (169 / p. 145), pues ella «tiene el fundamento de su realizabilidad en el *pensar* según la ↑ historia del ser [*Seyn*]» (170 / p. 146).

La meditación histórica cuestiona a la ↑ metafísica, pero «*no* por los fundamentos explicativos (origen-procedencia-de cualquier tipo), *sino por la abismosa pertenencia, o por la expulsión en el* ↑ *abandono del ser del ente*» (*GA* 74, 129). Ella muestra que el hilo conductor de la metafísica es la pregunta conductora por la entidad y el pensar, con lo cual aquella extravía la posible «coacción a la pregunta por *la verdad del ser* [*Seyn*]» (*GA* 65, 456 / *AFAE,* p. 362).

Besorgen (curarse-de / ocupación): Con el ↑ existenciario del curarse-de («ocupación práctica [*Besorgnis*]» *GA* 62, 391 / *IFA,* p. 77) Heidegger designa una multiplicidad de maneras del ↑ ser-en-el-mundo ↑ cotidiano —por ejemplo, «llevar a cabo, despachar»—; con ello llegan los «modos *deficientes* del dejar, omitir» (*GA* 2, 76 / *SyT,* p. 69; ≈ *GA* 18, 105). El curarse-de se refiere a lo ↑ a la mano del ↑ mundo circundante. El «"andar" manipulando y usando» a este ente tiene su propia mirada, el ver-en-torno (93 / p. 82s.; ≈ *GA* 64, 89 / *CT: 1,* p. 114s.). El término «curarse de» alude a que el ↑ ser del ↑ Dasein es la ↑ cura.

Bestand (existencia-disponible): Existencia-disponible es el nombre ↑ ontohistórico para lo ente en la época de la ↑ estructura de emplazamiento. Mediante ésta, el ser humano es «él mismo emplazado, es decir, es provocado a ordenar [*bestellen*] sistemáticamente el ↑ mundo, al que pertenece, como existencia-disponible calculable, y a ase-

gurarse, simultáneamente, a sí mismo con respecto a las ↑ posibilidades del ordenar» (*GA* 11, 158; ≈ *GA* 5, 262 / *CB,* p. 194s.): «La estructura de emplazamiento ordena la existencia-disponible» (*GA* 79, 46; ≈ *GA* 11, 159). Así como «la objetualidad» designa al «ser objeto del ↑ objeto», así también la «disponibilidad de la existencia» designa a la existencia disponible (*GA* 15, 367). Su determinación ↑ ontológica no es la duración, en el sentido del periodo, sino la ordenabilidad, es decir «el estar-a-disposición duradero [...] disponible para el consumo en la planificación del todo» (368 ≈ *GA* 11, 43 / *IyD,* p. 81s.).

Betrieb (empresa): ↑ Weltanschauung (concepción del mundo), Wissenschaft (ciencia).

Bewandtnis (conformidad): El ↑ Dasein confía en el trato ↑ curándose con lo ↑ a la mano, así como en su ↑ mundo. Desde él ↑ deja encontrarse lo a la mano en su ↑ significatividad (el «en cada caso ya haberse conformado» en cuanto perfecto apriórico; *GA* 2, 114 / *SyT,* p. 99; ≈ *GA* 27 / *IF,* § 13s.; ↑ serenidad). La conformidad es el carácter de ser de lo ↑ a la mano (*GA* 2, 112 / *SyT,* p. 98), con lo cual y por lo cual uno se ha conformado, por ejemplo, con el martillo en el martillar de un clavo. La conformidad se determina desde la totalidad de la conformidad, a través de la pertenencia de un ↑ útil a un todo de útiles, por ejemplo, a un taller, y es por eso ↑ ontológicamente previo (*a priori*) al útil singular. Toda conformidad se remonta al ↑ Dasein como su último *para qué,* en el cual ya no cabe ninguna conformidad más.

Cioabă, 2005.

Bewegung (movimiento): Para el concepto aristotélico de movimiento, fundamental para la ↑ metafísica, véase *GA* 18, §§ 25-28, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (*GA* 62, 391ss. / *IFA,* p. 76ss.) y *GA* 9, 238-301 / *Hit,* pp. 199-249; para el concepto de lo ↑ divino (θεῖον) fundado en el movimiento, *cf. GA* 62, § 11 y 389s. / *IFA,* p. 75s.; para la «actividad fundamental de la vida fáctica», 351ss. / p. 34ss.; para la limitación del concepto moderno de movimiento como cambio de lugar (comparando a Aristóteles y Newton), *GA* 41 / *PC,* § 18.

El concepto de movimiento para Aristóteles surge de la tarea de proseguir, con la ayuda de Parménides, en la determinación fundamental del ↑ ser y también, ciertamente, en ir explícitamente contra Parménides y los eleatas, dado que aun cuando ellos ciertamente habían visto la unidad del ser, creyeron sin embargo que ésta sería además igualmente permanente (*GA* 18, 285). De ahí que fuera necesario hacer visible al ente en cuanto tal en su ser-movido: κίνησις como μεταβολή, es decir, «cambio de algo (ἐκ τινος) hacia algo (εἰς τι)», con lo cual movimiento mienta (en los griegos a diferencia de la modernidad) no sólo el movimiento de ligar, sino cada modo de modificación («según las cuatro ↑ posibilidades del τόδε τι, del ποιόν, del ποσόν, y del κατὰ τόπον», 312); movimiento es esencialmente «que en dicho cambio se manifiesta

algo que hasta entonces estaba oculto y lo ausente ("aflorar" y "florecer")» (*GA* 9, 249 / *Hit,* p. 207). Las ↑ categorías decisivas para la comprensión del movimiento son ἐντελέχεια (ser ↑ presentado [*Gegenwärtig*] y ser ↑ acabado de un ente); ἐνέργεια (el ente en su llegar a estar acabado, aunque en su aún no estar acabado); στέρησις (ausencia desde la cual algo puede llegar a ser); δύναμις (disponibilidad, ↑ utilidad, aprovechabilidad) (*GA* 18, 295ss.) Con la ayuda de todas estas categorías, Aristóteles define al movimiento como lo «presente de un poder ser».[24] Pero dado que el ente también «está determinado como ser en referencia hacia otro» (324, la categoría del πρός τι), el ente está caracterizado por medio de la ποίησις (en cuanto moviente), y aquello a lo cual está referido, se caracteriza por la πάθησις (en cuanto movido). Estas categorías indican que el ente pertenece a un ↑ mundo y amplían la definición de movimiento: «la κίνησις es la ἐντελέχεια de algo movible, en la medida en que es movible» (328).[25]

Aristóteles equipara el movimiento en sentido más puro, es decir, como presente que perdura, con lo divino (θεῖον) e igualmente a la «movilidad fundamental del ser» con «el movimiento circular del cielo» (99). En la medida en que este sentido último de la movilidad le pertenece al hombre en el puro mirar (θεωρεῖν, θεωρία), él participa de lo divino (109).

Bernet 2007; Jollivet 2004; Michalski 2005.

Bewusstsein (conciencia): La conciencia no es un ↑ concepto fundamental de Heidegger, pero su significación es decisiva para su ↑ interpretación de la ↑ historia de la ↑ metafísica moderna de la ↑ subjetividad y de la ↑ fenomenología ↑ trascendental de Husserl que se corresponde con aquella. Sobre la crítica de Heidegger al concepto de conciencia en referencia a Husserl y Descartes, y su diferencia con el concepto del Dasein, *GA* 17 / *IIF, passim.; GA* 20 / *PHCT,* § 11; *GA* 23, § 33; respecto a Hegel, *GA* 86, 389-406; retrospectiva, *GA* 15, 381ss.

El aferrarse al concepto de conciencia por parte de Husserl —a la que él entiende explícitamente en el sentido del *cogito* cartesiano— es interpretado por Heidegger como una desviación del principio de la fenomenología. Pues desde su perspectiva, tras el recurso de Husserl al *cogito* se halla la ↑ cura, que se remonta a Descartes, por el conocimiento de lo conocido: en cuanto cuidado de la ↑ avidez de novedades, de la certeza y la obligatoriedad (*GA* 17 / *IIF,* § 22). La duda cartesiana está dirigida hacia un fundamento absoluto e inquebrantable; la *clara et distincta perceptio* libre de dudas es quien debe desempeñar este cometido,[26] pero sin que la duda misma pueda suspenderse. Descartes le atribuye a ésta una regla general, la cual dice que sólo la ↑ certeza puede valer como ↑ objeto de conocimiento ↑ científico, en el sentido de que la certeza garantiza la evidencia ↑ matemática: «es aconsejable permanecer sólo en el ámbito de aquellos objetos [O], esto es, objetos [G] para cuyo conocimiento seguro e indubi-

[24] Aristóteles, *Física,* Γ 1, 201 a 10s.: «ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν».
[25] *Ibid.,* Γ 2, 202 a 7s.: «ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν».
[26] Descartes *AT* VIII 22. [R. Descartes, *Los principios de la filosofía,* Parte primera, núm. 45, p. 48].

table alcanza nuestra habilidad natural» (*ZoSe,* 136 / *SeZo,* p. 171s.).[27] A pesar de todas las diferencias en el objetivo previsto (Descartes quiere demostrar la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, esto es, la separación entre alma y cuerpo, mientras que Husserl busca asegurar los principios fundamentales para una ciencia de la razón), a ambos les es común el cuidado por la certeza.

Debido a que el Dasein tiende hacia la certeza libre de dudas y ante todo intenta asegurarla metódicamente, el ente mismo no adviene en su legalidad fenomenal, es decir, ni el Dasein en su ↑ ser específico, ni el ser del ↑ mundo (ser de la lejanía); con ello, tampoco se llega a la pregunta por la ↑ temporalidad constitutiva del Dasein; asimismo, todas las diferencias sobre la determinación del ser se nivelan, porque el ente sólo es relevante en la medida en que se corresponde con aquella regla general, en cuanto que el ente sólo sirve al llegar a ser conocido científicamente (nivelación del ser).

No obstante, la propia conciencia también está insuficientemente determinada. A juicio de Heidegger, Husserl le asigna a la conciencia pura cuatro determinaciones de ser: *1)* ser inmanente; *2)* ser absoluta; *3)* donación absoluta de ser frente a cada realidad, y *4)* ser ideal (*GA* 20 / *PHCT,* § 11). Sin embargo, estas determinaciones no se han ganado teniendo en consideración al ser característico de la conciencia, pues Husserl ha hecho propia la idea cartesiana de la ciencia absoluta. Aunque, por ello, no se le ha hecho justicia a la máxima fenomenológica de ir «¡a las cosas mismas!». En vez de volverse hacia los fenómenos e interpretarlos a partir de sí mismos, Husserl permanece encarcelado en una idea tradicional de la filosofía. De ahí que para Heidegger, a causa de su dirección previa e incuestionada, la fenomenología trascendental «en la tarea fundamental de caracterizar su campo más propio, ¡resulta ser *no fenomenológica*!» (178 / p. 163). Esto no es casualidad: es cierto que la fenomenología trascendental descubre la intencionalidad como la determinación esencial de la conciencia, pero esto ya no se lo vuelve a cuestionar más y no se da cuenta de que ésta tiene su fundamento en la ↑ caída del Dasein, y en el desconocimiento del ↑ ser-en-el-mundo ligado a aquella.

Cristin 2004; Hoffmann 2005; Kerckhoven 1990.

Bezug (relación): ↑ Denken (pensar), Erfahrung (experiencia), Gelassenheit (serenidad), Seinsgeschichte (historia del ser).

Bezugssinn (sentido de relación): ↑ Sinn (sentido).

Bild (imagen): ↑ Weltbild (imagen del mundo).

Bildung (formación): ↑ Freiheit (libertad), das Mathematische (lo matemático).

[27] Traducción de Heidegger al preámbulo de la segunda regla de *Reglas para la dirección del espíritu* (Descartes *AT* X, 362) [R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu,* p. 69].

Blickbahn (mirada con rumbo), Blickhabe (tener una mirada), Blickstand (punto de vista): ↑ Auslegung (interpretación).

Blut (sangre): ↑ Volk (pueblo).

Boden (suelo): ↑ Grund (fundamento), Grundbegriff (concepto fundamental), Leben (vida), Lebenswelt (mundo de la vida), Sprung (salto), Volk (pueblo).

Böse, das (el mal): El mal es un tema central en las aclaraciones del tratado de la libertad de Schelling (*GA* 42, Parte II / *SyLH,* Sec. C; ≈ *GA* 49, §§ 31-32; *GA* 86, 221-223), y en la orientación ↑ ontohistórica con vistas al ↑ extravío (*GA* 52, núm. 34) y con vistas a la rabia: *Diálogo al atardecer* (*GA* 77).

Ante todo, en su primera interpretación de Schelling, Heidegger investiga la ↑ posibilidad interna del mal y la divisa en que el hombre «puede invertir su propio acervo esencial, convirtiendo en des-ensamble la ↑ ensambladura [*fuge*] ↑ ontológica [*Seyns*] de su ↑ existencia [*Dasein*]» (*GA* 42, 249 / *SyLH,* p. 176). El ↑ fundamento del mal es la «voluntad originaria egoísta, salida fuera de sí para ser la ↑ mismidad separada del ↑ espíritu creado, y que se ha puesto en lugar de la ↑ voluntad universal» (250 / p. 176). El mal «sólo es posible como ↑ espíritu» (254 / p. 179; ≈ *GA* 49, 135; *GA* 12, 56 / *DCH,* p. 55s.). La ↑ angustia por el sí-mismo motiva al hombre a «salir del centro, es decir, a sujetar y a impulsar la particularización»; esta «angustia del existir» prueba que él «está expuesto, y por cierto esencialmente, a esa efectividad del mal» (263 / p. 185). Ciertamente, con el mal se está señalando el pecado ↑ cristiano, pero no sólo éste; en el mal se muestra que «el horizonte de la ética no basta para concebir el mal» (252 / p. 178). Por este motivo, en el fondo, el mal es comprensible moralmente porque a «la superioridad moral» no es capaz de «superarlo, pero tampoco de atenuarlo» (*GA* 79, 209).

El mal no es la «mera corrupción moral, tampoco lo reprobable, sino lo maligno», es decir «lo insurrecto, lo que reposa en lo feroz» (*GA* 77, 207; ≈ 241; *GA* 9, 359 / *Hit,* p. 292s.); es «la ferocidad contenida de la insurrección» (208). Por consiguiente, no podemos «tomar al mal en el sentido de la corrupción moral, sino como una tendencia ↑ esencial del ↑ ser mismo» (*GA* 53, 96). La «devastación de la ↑ tierra» y el «aniquilamiento de la esencia humana» son «de alguna manera, el mal mismo» (*GA* 77, 207; ≈ *GA* 69, 48 / *HS,* p. 69). Para el ↑ espíritu sincero en su aislamiento el espíritu del mal, lo maligno, no es «ni destruido, ni negado, tampoco liberado ni afirmado. El mal es transformado» (*GA* 12, 63 / *DCH,* p. 62).

Irlenborn 2000; Ringleben 2007.

Brauch (uso / necesidad): El uso tiene dos significaciones contrarias (*GA* 51 / *CF,* § 1 c). *En primer lugar,* se mienta aquel uso que se basa en la utilización de las cosas, y que sirve a las ↑ necesidades [*Bedürfnisse*]; se refiere a la ↑ productividad, «como algo que,

una vez ↑ acabado, está siempre disponible para el *uso*» (*GA* 24, 161 / *PFF: 1927,* p. 149s.). *En segundo lugar,* con el uso se mienta «la ↑ *esencia* del usar», es decir, el «↑ auténtico [*eigentliche*] usar», el cual, partiendo del ↑ ser, exige al ↑ Dasein en su ↑ esencia, y no es «ni un mero utilizar, ni tampoco un mero tener necesidad» (*GA* 8, 190 / *¿QSP?,* p. 157s.). Heidegger medita sobre el uso esencial en la explicación del τὸ χρεών de Anaximandro[28] (*GA* 5, 365-373 / *CB,* pp. 271-277; ≈ *GA* 51, 106 / *CF,* p. 151s.; *GA* 78, §§ 12, 13, 24 b) y en la explicación del χρή de Parménides[29] (*GA* 8, 173-227 / *¿QSP?,* pp. 142-184, 219-231). Sófocles mienta con «ὁ νόμος la usanza rectora»[30] aquella que «se halla aún por encima de los ↑ dioses y los hombres» (*GA* 12, 207 / *DCH,* p. 197).

En una interpretación de Parménides, Heidegger traduce el χρή por «se necesita», y ello nombra una «dimensión esencial»: «lo que necesita ↑ introduce [*lässt*] lo necesitado en lo propio de su esencia y lo conserva allí» (*GA* 8, 198 / *¿QSP?,* p. 163). Se trata de lo que «nos reclama [...] en nuestra esencia, es decir, por aquello a lo que nosotros hacemos falta» (*GA* 10, 101 / *PF,* p. 103): «en la palabra τὸ χρεών el ser mismo es ↑ despejado y traído a lo no oculto» (*GA* 78, 136), lo ↑ presente [*Anwesende*] es reunido «en su presencia [...] que ↑ mora en cada caso y ocasión» (*GA* 5, 369 / *CB,* p. 274). En tal «irrupción de la presencia» (*GA* 51, 113 / *CF,* p. 160) del ser reina un ↑ poder que «usa» al hombre en tanto que le «exige un corresponder auténtico» (*GA* 16, 627): el hombre es usado, en la medida en que es ↑ llamado para que su ↑ pensar corresponda a la ↑ duplicidad en tanto claro de la ↑ diferencia [*Unterschied*] auto-mostrativa entre lo presente en cuanto tal y la presencia para el hombre (*GA* 12, 119 / *DCH,* p. 114).

Kockelmans 1988.

C

Cartesianismus (cartesianismo): ↑ Bewusstsein (conciencia), Phänomenologie (fenomenología), Reduktion (reducción), Sorge (cura).

causa sui (causa sui): ↑ Gott (Dios).

Christentum (cristianismo): En la posición de Heidegger respecto del cristianismo, hay que diferenciar entre la fe cristiana y su interpretación teológica; únicamente para ésta tiene una significación fundamental la relación con la ↑ filosofía, sin olvidar, aunado a esto, una proclamada contraposición de Kierkegaard entre el cristianismo y el ↑ poder imperial de la Iglesia. Heidegger también advierte que el cristianismo se con-

[28] Anaximandro 12 B 1: «κατὰ τὸ χρεών», «según la necesidad».

[29] Parménides 28 B 6,1: «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι». «Se debe decir y pensar lo que es, pues es posible ser».

[30] Sófocles, *Antígona,* v. 450; sobre el contexto, *vid. GA* 53, 145.

funde «con el poder político eclesial, es decir, con la capital de Roma» (*GA* 86, 248). Con Kierkegaard, Heidegger hace una «diferencia esencial entre la "cristiandad" (en cuanto creencia del individuo) y el "cristianismo" como la manifestación histórico-político-cultural de la "cristiandad"» (*GA* 16, 416).[31] Más allá de numerosas observaciones individuales realizadas por Heidegger, para el fenómeno de la fe y para determinados teólogos son valiosos: *GA* 1, 189-412 (Duns Scoto *recte* Thomas von Erfurt); *GA* 60:1 / *IFR* (Pablo); *GA* 60:2 / *EMM* (Agustín); *Fenomenología y teología,* y el *Apéndice* (*GA* 9, 45-67, 68-78 / *Hit,* pp. 49-66, 66-73); *GA* 23, §§ 10-22; *GA* 24 / *PFF: 1927,* §§ 10-12; *Seminario de Zúrich* (*GA* 15, 423-439); *B / H* (Apéndice A y E: Lutero).

El surgimiento de la ↑ hermenéutica de la ↑ facticidad va de la mano con una interpretación de la experiencia de la vida fáctica del cristianismo originario de Pablo y de los caracteres fundamentales de la vida fáctica en Agustín (estar preocupado, ↑ cura, ↑ caída, tentación), también con Lutero (quien «odiaba» a Aristóteles: *GA* 63, 5 / *OHF,* p. 22; ≈ *GA* 60, 97 / *IFR,* p. 122), y con Kierkegaard como autor de *El concepto de la* ↑ *angustia,*[32] y de los discursos cristianos y edificantes: «altura y rigor en lo tocante a la conciencia del ↑ método»: *GA* 9, 41 / *Hit,* p. 45; «en el aspecto ↑ ontológico se halla enteramente bajo el imperio de Hegel»: *GA* 2, 313_6 / *SyT,* p. 257_1; «no un pensador, sino un escritor religioso [...] el único a la altura del destino [colectivo] de su época» *GA* 5, 249 / *CB,* p. 185s.; junto con Hegel y Nietzsche, uno de los tres «más grandes pensadores del siglo XIX», pero al igual que Hegel «precursor del ↑ nihilismo europeo»: *GA* 16, 317; junto con Hölderlin y Nietzsche, uno de aquellos tres que, «cada uno a su manera, habiendo sufrido por último, del modo más profundo, el desarraigo»: *GA* 65, 204 / *AFAE,* p. 171; y al mismo tiempo, alguien que no tiene «la menor relación con la pregunta decisiva por la esencia del ser»: *GA* 8, 216 / *¿QSP?,* p. 175.

En el cristianismo se agudiza el concepto de ↑ mundo, pues el acento de la vida fáctica se interpreta ahora en el mundo del sí mismo (*GA* 58, 61 / *PFF: 1919-20,* p. 72). Así, el mundo recibe una nueva cualidad: es el κόσμος como «el ser-hombre en el Cómo de una manera de pensar que le ha dado la espalda a Dios» (*GA* 9, 143 / *Hit,* p. 125; Evangelio de Juan, Pablo). Con ello se prepara el punto de vista posterior de Heidegger, según el cual con el cristianismo comienza la huida del «llamado de la destinación ↑ histórica» (*GA* 55, 123 / *Her: 1943-44,* p. 144), y el «amor que reina» en el mundo de la fe cristiana «no es el principio [...] de lo que ahora ocurre» (*GA* 5, 254 / *CB,* p. 189), es decir, en la época del nihilismo.

En la época medieval, se da en la «forma de lo curial de la curia del papa romano» (*GA* 54, 67 / *Parm,* p. 61) una reinterpretación del griego ἀληθές (↑ estado de no oculto) hacia lo *verum* latino —suceso que introduce «el aislamiento y enajenación de la esencia originaria de la filosofía griega»— (*GA* 40, 16 / *IM,* p. 22; sobre el «concepto de naturaleza cristiano-romano»: *GA* 75, 260) [*Zu Hölderlin. Griechenlandreisen = Sobre*

[31] Para la réplica a una cristiandad que se las arregla con el «mundo», en relación con el cristianismo del Nuevo Testamento: Kierkegaard, *Abt.* 29, 211ss.

[32] Kierkegaard *Abt.* 11 / 12 [S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia, passim.*].

Hölderlin. Viajes a Grecia]. Que esta aversión del cristianismo originario lo es también de lo griego es claro a partir de un comunicado de Heidegger transmitido por Beaufret: «*la vie chrétienne évangélique —celle qui n'est pas encore théologisée— est plus proche du monde grec que la doctrine de christianisme, doctrine de l'Eglise, systématisée à l'aide de la philosophie grecque elle-même non interprétée*» (Kearny / O'Leary 1980, 42).[33]

La investigación explícita de la relación entre la teología cristiana y la filosofía concierne en su carácter en cuanto ↑ ciencias: la teología, en cuanto ciencia positiva (es decir, óntica) se diferencia fundamentalmente de la filosofía (↑ ontología) (*GA* 9, 49 / *Hit,* p. 52s.), su *positum* es la cristiandad, es decir, la fe en el dios crucificado (52 / p. 54s.) y que se efectúa como renacimiento. En cuanto ciencia de la fe, la teología tiene como meta singular cultivar aquella. Pero en tanto que la fe es «una modalidad del Dasein ↑ histórico» (55 / p. 57), la teología debe comprenderse como una ciencia histórica. Sin embargo, el renacimiento visto como superación del ↑ Dasein precristiano presupone sin más un concepto adecuado del Dasein; así, lo que es el pecado sólo se puede experimentar en la fe, y así puede funcionar el concepto de ↑ culpa como «hilo conductor» (64 / p. 63) de la explicación teológica del pecado: «*la filosofía es el correctivo ontológico que ↑ indica de manera formal el contenido óntico, es decir, precristiano, de los ↑ conceptos fundamentales* [*teológicos*]» (65 / p. 64; ≈ *H-1924,* 28-33). Sin embargo, de ninguna manera existe «una filosofía cristiana, eso es una pura quimera» (66 /p. 65; «un hierro de madera y un malentendido»: *GA* 40, 9 / *IM,* p. 17; «un contrasentido aún mayor que la idea de un círculo cuadrado»: *GA* 6.2, 116 / *Nietz,* p. 628). Así, en efecto, la fe permanece frente a la filosofía como el «enemigo mortal»; pero esto no excluye el reconocimiento de la fe vivida, ni desmiente en la época del nihilismo «la permanencia de una relación cristiana con un dios en individuos singulares y en las iglesias», como tampoco la desacredita (*GA* 5, 269 / *CB,* p. 199). No obstante, es comprensible que Heidegger, por lo menos desde antes de *SyT,* haya caracterizado reiteradamente la filosofía como «atea» (*GA* 61, 197; ≈ *GA* 20, 109s. / *PHCT,* 108; *GA* 26, 177 / *PML,* p. 165s.), pues resulta que el ateísmo es la consecuencia de una determinada filosofía (la ↑ metafísica): «el filósofo no cree» (*GA* 64, 107 / *El concepto de tiempo* [*CT:* 2], p. 25). De cualquier forma, la ↑ pregunta por ↑ Dios de ninguna manera es rechazada por ello.

De esta teología basada en la fe cristiana, Heidegger diferencia aquella de la que se sirve la metafísica. A ésta la interpreta, con respecto a su «pensamiento de la creación [...] dotada del carácter de τέχνη», como precursora de la ↑ técnica moderna (*GA* 55, 209 / *Her: 1943-44,* p. 232s.; creación como ↑ producir). Además, su concepto de eternidad presupone un concepto de ↑ tiempo que no es cuestionado a la postre (*GA* 39, 54 / *HHGyR,* p. 60; ≈ *GA* 23, § 16). Con ello, para dicha teología, la pregunta decisiva acerca de Dios tiene su base en la ↑ onto-teo-logía.

[33] «La vida cristiana evangélica —aquella que todavía no está teologizada— es más cercana al mundo griego que a la doctrina del cristianismo, a la doctrina de la Iglesia, sistematizada con ayuda de la filosofía griega, ella misma no interpretada».

La relación de Heidegger con el cristianismo se transforma con el paso del tiempo. Mientras que hasta finales de la década de 1920 los autores cristianos se cuentan entre sus fuentes, ya en el curso de su interpretación de Nietzsche se forma una clara posición frontal ante el cristianismo, a lo que se agrega la apropiación de los pensadores griegos tempranos y de Hölderlin. En los años cincuenta comienza una cautelosa apertura. Si bien la ↑ frase de Nietzsche sobre la muerte de ↑ Dios mienta al Dios del cristianismo, ella concierne, sin embargo, a su interpretación platónica y la confrontación con el cristianismo «no es en absoluto ni a toda costa un ataque contra lo cristiano» (*GA* 5, 220 / *CB,* p. 164). La ausencia de lo divino no sería «nada, sino [...] precisamente la presencia de la que primero hay que apropiarse, en la ocultada plenitud de lo sido y de lo así esenciante, de lo divino en el mundo griego, en las profecías judías, en la predicación de Jesús» (*GA* 7, 185 / *CyA,* p. 135s.).

Blok 2011; Ebeling[G] 1969; Fischer, Herrmann 2007; Hübner[H] 1999; Irlenborn 2006; Kearny, O'Leary, 1980; Klun 2005; Noller 1967a; Ott[HE] 1959; Pöltner 2011b; Robinson, Cobb 1964; Ruff 1997; Schaeffler 1978; Thonhauser 2011.

Cogito (*cogito*): ↑ Bewusstsein (conciencia), Vorstellen (representar).

D

Da (ahí): ↑ Dasein [Da-sein] (Dasein [ser-ahí]).

DAIMON, DAIMONION (δαίμων, δαιμόνιον): ↑ Gott (Dios).

Dank (agradecimiento): Para el Heidegger tardío, el agradecimiento es una ↑ palabra ↑ filosófica fundamental: «más instaurador que el ↑ poetizar, / más fundador que el ↑ pensar, / permanezca el agradecimiento» (*GA* 13, 242 / *EP,* p. 206; ≈ 224 / p. 184s., «agradecimiento»; agradecimiento; cuidado; pensar: *GA* 77, 100). El agradecimiento es «la condición previa para todo ↑ comprender» (*H / Fi,* 69), pues alberga en sí «la fuerza ↑ secreta de la presentificación» (*GA* 13, 239 / *EP,* p. 203). El pensar, la memoria y el agradecer van de la mano (*GA* 8:2 / *¿QSP?,* Segunda parte, Lección III). Heidegger deriva la «memoria desde la antigua palabra *der Gedanc*» (150 / p. 212), y obedece a la pertenencia común de memoria y agradecimiento. El pensar tiene su sitio en el «ámbito ↑ esencial» del agradecimiento y éste en aquel del pensar (146 / p. 133; ≈ *GA* 12, 256 / *DCH,* 242s.). En el agradecer acontece una «ofrenda en correspondencia, una ofrenda por la que dejamos de ↑ propio que permanezca en su esencia lo genuinamente da que pensar» (151 / p. 213).

Dasein [Da-sein] (Dasein / ser-ahí / existencia [ser-ahí / ser-aquí / ahí del ser]): A diferencia de la tradición, en la que la palabra alemana *Dasein* es la ↑ traducción de la

palabra latina *existentia,* Heidegger emplea la palabra *Dasein* desde los cursos tempranos de Friburgo exclusivamente para el ser humano, en lugar de la equívoca ↑ palabra «↑ vida» (*GA* 58, 66 / *PFF: 1919-20,* p. 78); traduce el concepto de *existentia* como ↑ ser-ante-los-ojos. Las determinaciones fundamentales del Dasein pueden verse en: *GA* 2 / *SyT,* §§ 4, 5, 12; explicativos y complementarios son *GA* 64:1 / *CT: 1,* núm. II; *GA* 24 / *PFF: 1927,* § 20; *GA* 26 / *PML,* § 11; *GA* 27 / *IF,* § 35; *GA* 3 / *KyPM,* §§ 39-41; tras el giro *GA* 49, §§ 8-11; *GA* 65 / *AFAE,* Parte V; *GA* 66 / *Med,* Partes VII-VIII; *GA* 69:1 / *HS,* 1, Sección XII; *GA* 70 / *SC,* Parte III, Secciones C-D; *KS;* para la delimitación ante la ↑ filosofía existencial, *GA* 49, § 11 b. A las determinaciones fundamentales del Dasein pertenecen la ↑ trascendencia, la ↑ temporalidad, la ↑ historicidad, el ↑ ser-con, el ↑ pueblo y el ↑ entre. En cambio, la ↑ conciencia [*Bewusstsein*] es un «modo derivado del *da*» y que sólo es posible a partir de éste (*GA* 15, 205 / *Her: 1966-67,* p. 169). Sobre el Dasein y el estar-ausente *GA* 65 / *AFAE,* núm. 177 y 201.

Cuando Heidegger concibe la manera de ser del ente «hombre» como Dasein, éste tiene que diferenciarse del ↑ *animal rationale* de la ↑ metafísica. El Dasein es portador de otros rasgos esenciales: la preeminencia óntica del Dasein, la cual yace en que el Dasein de alguna u otra manera siempre se hace cargo de su ↑ ser, y en lo cual se comporta de una manera ↑ propia o impropia respecto de su ser; la distinción ↑ ontológica por la cual ya siempre comprende algo así como el «ser», ya sea de manera inexpresa en el trato ↑ cotidiano (preontológico), o bien de manera ↑ conceptualmente explícita (ontológica): «lo ónticamente señalado del "ser ahí" reside en que éste *es* ontológico» (*GA* 2, 16 / *SyT,* p. 22). Por este motivo, el Dasein también es «la condición óntico-ontológica de ↑ posibilidad de todas las ↑ ontologías» (18 / p. 23).

La ↑ esencia del Dasein (a la que hay que entender verbalmente) yace en la manera de ejecución de aquella relación terminológicamente nombrada en la ↑ *existencia: «la "esencia" del "ser-ahí" está en su existencia»* (56 / p. 54).

La ↑ palabra ser-ahí «como pura expresión de ser» se compone del «ahí» y de «ser». *1.* «ser» (*qua* «comportarse») significa que el Dasein «no puede menos de ↑ ser en cada caso su ser como suyo» (17 / p. 22), es decir, es su ser ↑ propio [*selbst*] e insoslayable; para ello emplea Heidegger el término «↑ ser en cada caso mío»: «el ser *que le va* a este ente en su ser es, en cada caso, mío» (57 / p. 54; ≈ *GA* 24 / *PFF: 1927,* § 15 c β). Respecto de su ser, el Dasein se comporta de modo propio, impropiamente, o bien indiferentemente (en el modo de la cotidianidad). Además, debe diferenciarse entre la ejecución existencial y la conceptualidad ↑ existenciaria; la ejecución (el existir) es una «"incumbencia" óntica del "ser ahí"» (17 / p. 22); en cambio, la ↑ interpretación conceptual de la existencia y de sus estructuras constituyentes (la existenciariedad de la existencia) es asunto de la ↑ analítica, esto es, de la ↑ ontología fundamental. Todas estas determinaciones del Dasein, en cuanto ↑ ser-en-el-mundo, tienen que ser interpretadas «*a priori* sobre la base de aquella estructura de ser» (71 / p. 65). *2.* La esencia del Dasein (ejecutada en su, en cada caso, propiedad y ↑ estado de abierto, es decir, ↑ estado de resuelto) se ↑ señala por medio del «ahí»: «la expresión "ahí" mien-

ta este esencial "estado de abierto"» (176s. / p. 150). El Dasein se aclara como un abierto ser-en-el-mundo, pero «no por obra de otro ente, sino de tal suerte que él mismo *es* la ↑ iluminación» (177 / p. 150; ≈ *GA* 7, 257 / *CyA,* 186s.; *GA* 16, 631). Puesto que el Dasein está concernido en tener que ser su ahí, el acento en «ser-*ahí*» en vez de en «*ser*-ahí» ofrece un «cierto indicio para la diferencia del anterior uso de la palabra y la significación de "ser-ahí" en *El ser y el tiempo*» (*GA* 49, 61); correspondientemente, la traducción francesa no debe decir *réalité humaine* o *être-là*, sino *être*-le-*là:*[34] «ser el *Da* distingue al ser-humano» (*ZoSe,* 157 / *SeZo,* p. 193).

Mientras que la analítica de *SyT* tiene mayor consideración en las «propiedades» del Dasein (ser-en-cada-caso-mío, propiedad, entre otras), aunque siempre en orientación a la ↑ pregunta por el ser, tras el ↑ giro el ahí (el estado de abierto en el que se da ante todo el ↑ desocultamiento [*Entbergung*] y el ↑ ocultamiento [*Verbergung*] del ser) entra en el primer plano; el análisis de la ↑ angustia en *¿Qué es metafísica*? (el cual ya prepara *SyT* como «superación de la metafísica»: *GA* 9, 368 / *Hit,* p. 301) construye un ↑ tránsito en el que el ser humano aparece como «lugarteniente de la ↑ nada» (118 / p. 105). Con ello, las determinaciones del Dasein no son corregidas, pero se pone de relieve una serie de rasgos fundamentales en su significación ↑ ontohistórica. La ↑ cura (en *SyT,* el ser del Dasein en la unidad de existenciariedad, ↑ facticidad y ↑ caída) cobra en los *AFAE* la siguiente determinación: «ser *buscador, cuidador, guardián*» (*GA* 65, 17 / *AFAE,* p. 32s.; ≈ 294 / p. 240), a saber, del ser; ex-sistir es «fundación de la ↑ verdad del ser» (303 / p. 247); el ↑ proyecto es capaz de abrir la apertura del ser, su ahí, sólo en la medida en que se ofrece a la ↑ experiencia de que «el arrojador [...] mismo es arrojado» (304 / p. 248). El Dasein aparece en el «despligue de la ahidad del ahí como *fundación* del *ser*-ahí» (311 / p. 253), es decir, todo existir propio se basa en «experimentar [...] preguntar [...] y pensar» ↑ históricamente el ahí como desocultamiento y ocultamiento en la «↑ indigencia del ↑ abandono del ser» (309 / p. 252). El ser cae «en la pérdida esencial» cuando «la referencia de ser del hombre» no «es el fundamento de la "humanidad"» (*GA* 66, 139 / *Med,* p. 124), es decir, cuando el hombre no ha pensado «esencialmente» (*cf. GA* 69:1 / *HS,* 1, núm. 136; ≈ *GA* 70 / *SC,* núm. 101). Heidegger prefiere ahora la palabra ↑ «instancia» para la «existencia» (*GA* 9, 374 / *Hit,* p. 306; ≈ *GA* 49, 54) y nombra a la ↑ disposición fundamental del Dasein como «la *insistente* ↑ *retención* [*Verhaltenheit*]» (*KS,* 13).

El *estar-ausente* es un no-ser-ahí, que no tiene «nada que ver con la conciencia [*Bewusstheit*] y la inconsciencia en el sentido usual». De esta manera, puede imperar la más alta conciencia y aun podemos decir: «el hombre está tras-tornado, ido, fuera y sin embargo ahí» (*GA* 29 / 30, 95 / *CFM,* p. 94). También a todo *estar-ausente* «al cabo, forma parte el no-ocultamiento [*Unverborgenheit*], la luz, lo ente» (*GA* 34, 28 / *DEV,* p. 37).

[34] Vezin 1987 / 88, 149. Vaysse 2007, 29ss., deja sin traducir «Dasein»; *vid.* Inwood 2006, 42ss.

En la significación habitual, bajo el estar-ausente se entiende la ἀπουσία como la contraparte de la παρουσία. Pero ontohistóricamente se transforma también el sentido del estar-ausente: es «el título *originario* para la ↑ *inautenticidad* [*uneigentlichkeit*] *del ser-ahí*» (*GA* 65, 324 / *AFAE,* p. 263). Esto significa: «ejercer *la reserva del* ↑ *misterio y del ser,* ↑ olvido del ser» (301 / p. 245). Este «ser humano habitual» es «por entero sólo en el *ente como presente ante la mano* [*Vorhandenen*]»: «el hombre es lo *ausente*» (323 / p. 262). El hombre lo conoce como la posibilidad permanente «en las diferentes figuras de la ↑ muerte» (324 / p. 263).

Brandom 2002; Gethmann 1993; Hermann 2004; Kim 2001; Lambert, Muños 2009; Lemke 2001; Marion 2004; Muñóz Pérez 2008; Vezin 1987, 88.

Daseinsanalyse (análisis del Dasein): El término análisis del Dasein proviene de la psicoterapia y la psiquiatría, y se remonta a Ludwig Binswanger. De este análisis del Dasein de la escuela de Zúrich, hay que diferenciar aquel que fue fundado por Medard Boss. Mientras que Binswanger se orienta a lo dicho por Husserl y Heidegger, Boss se atiene estrictamente a Heidegger, quien desde 1959 hasta 1970 sostuvo con Boss los Seminarios de Zollikon *(ZoSe / SeZo).*

Una diferencia de principio entre el análisis del Dasein y la ↑ analítica del Dasein está en *SyT.* La analítica despeja estructuras del Dasein con vistas a su ↑ *ser,* mientras que el análisis, visto como una disciplina ↑ científica individual investiga entes (fenómenos patológicos): «el análisis del *Dasein* es óntico, la analítica del *Dasein* es ontológica» (*ZoSe,* 161 / *SeZo,* p. 198). Disociándose del plano científico natural de la medicina, la psicología, y las representaciones conductoras de la psicología moderna y la psicosomática, Boss sigue los rasgos fundamentales del ser humano desplegados en *SyT* y, a partir de dicho planteamiento, los desarrolla hacia una patología y una terapia general a la medida de la existencia. No se olvide, finalmente, que en la interpretación de los sueños se deja ver la diferencia entre el análisis del Dasein y el psicoanálisis.

Binswanger 1949; Binswanger 1993; Boss 1975; Boss 1991; Condrau 1992; Holzey-Kunz 1999; Kouba[Pe] 2012; Letteri 2009; McDonald 1997; Riedel *et. al* 2003; Vigo 2008a.

DEINON, DEINOTATON (δεινόν, δεινότατον): ↑ Herd (hoguera), Unheimlichkeit (inhospitalidad).

Denken (pensar): El pensar sólo se vuelve un tema destacado tras el ↑ giro, pues es cuando el ↑ ser mismo se le ha impuesto al ↑ Dasein como aquello que debe ser pensado (*GA* 8, 99 / *¿QSP?,* p. 63s.). Antes del giro, el pensar tiene una serie de significaciones que no son parte del pensar, en sentido ↑ propio: el pensar de la manera ↑ esencial de la «↑ metafísica, el pensamiento ↑ occidental en totalidad» (*GA* 11, 60 / *IyD,* p. 115); el pensar calculador (*GA* 9, 309, 309_a / *Hit,* pp. 255s., 256_{12a}; ≈ *GA* 10, 189 / *PF,* p. 171s.), cuya «total pujanza» «se concentra en los siglos de la modernidad» (*GA* 79, 156), y

que «en el fondo es lo mismo» (133) que el pensar ↑ dialéctico; el «saber de la ↑ conciencia [*Bewusstsein*], el ↑ representar» (*GA* 15, 204 / *Her: 1966-67,* p. 168). Heidegger traduce el νοῦς de Parménides con «percibir» o con «pensar» (*GA* 40, 181 / *IM,* p. 157; ≈ *GA* 2, 45 / *SyT,* p. 43s.).

Tras el giro, el pensar mienta el «pensar ↑ *inicial,* como confrontación entre el primer ↑ comienzo [...] y el otro comienzo» (*GA* 65, 58 / *AFAE,* p. 62); el «pensamiento que rememora» precede al «↑ paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa, es decir, explica» (*GA* 7, 183 / *CyA,* p. 133); dicho pensar es «esencial», «pensante» o «meditativo» (*GA* 9, 309 / *Hit,* p. 256; ≈ *GA* 13, 152 / *EP,* p. 95s.; *GA* 16, 520s. / *Sere,* p. 20). Este pensar vuelve, al final de la metafísica, hacia el primer comienzo de Occidente, el cual fue instaurado por los pensadores «iniciales» entre los griegos tempranos (*GA* 54, 2 / *Parm,* p. 6). «En el final de la ↑ filosofía» (*GA* 14, 69 / *TyS,* p. 77; ≈ *GA* 16, 621), para el pensar del otro comienzo, la ↑ pregunta ¿qué *significa* pensar? se plantea en la metafísica como una ↑ repetición de la ↑ historia de aquel comienzo (*GA* 8, 128ss. / *¿QSP?,* p. 204ss.; ≈ *GA* 13 / *EP* / *DEP; GA* 14 / *TyS; GA* 50:2 / *Her: 1943-44,* 2; *GA* 70:2 / *SC,* Parte II; *GA* 87:2; *GA* 16, núm. 246; *HKBD* / *EP*).

En todas estas significaciones, tras el giro, el pensar está profundamente relacionado con el ser. Los antiguos presuponen al ser como ↑ presencia constante y determinan al pensar desde el ↑ λόγος, el cual, mediante la ἰδέα de Platón prepara lo que con Aristóteles se concibe como ἔγειν τι κατά τινος («declarar algo de algo») (*GA* 79, 143). Sobre esta base, la metafísica de la Edad Moderna determina a la presencialidad como ↑ objetividad (*GA* 7, 45 / *CyA,* p. 37s.). A ésta se refiere el pensar en cuanto re-presentar (*GA* 5, 287s. / *CB,* p. 213) y se asegura su objeto «como aquello que fija» (*GA* 6.2, 420 / *Nietz,* p. 893). Es totalmente otra cosa «hacer entrar a la esencia del pensar en la ↑ serenidad» (*GA* 77, 109).

Cuando Heidegger repite la ↑ pregunta por el ser, surge para él la tarea ↑ histórica de determinar propiamente la relación de pensar y ser: el ser como *el* «↑ asunto del pensar» (*GA* 11, 67 / *IyD,* p. 131) y el pensar como «el ↑ camino de la pregunta por el ser» (*GA* 14, 110). Heidegger entiende la tarea en su conjunto como «↑ *despertar la confrontación sobre la pregunta por el asunto del pensar*» (*GA* 1, 438). Lo que «significa» pensar nos «obliga» a «la pregunta ¿qué nos dice el pensar?, relevante en el plano de la historia del mundo, plantea la cuestión: ¿cómo afecta lo que ↑ propiamente es a los hombres de esta época del mundo?» (*GA* 8, 141 / *¿QSP?,* p. 210). Pero el desarrollo de esta pregunta sitúa ante «lo que más merece pensarse [...] en nuestro tiempo problemático [...] *que nosotros todavía no pensamos*» (6 / p. 16). Las ciencias de la Época Moderna, mediante «el método [...] que las ha tomado a su servicio» (*GA* 12, 167 / *DCH,* p. 159), no están en situación para responder aquella pregunta y de ahí la tesis: «la ciencia no piensa» (*GA* 8, 9 / *¿QSP?,* p. 19; se explica en *GA* 8, 9_a; ≈ *GA* 27, 193 / *IF,* p. 205s.; *GA* 7, 60 / *CyA,* p. 47). Pues «dejarse decir lo que es digno de pensar se llama: pensar» (*GA* 12, 224 / *DCH,* p. 213). El ↑ agradecimiento también pertenece a tal pensar (*GA* 8, 149 / *¿QSP?,* p. 211).

Aunque lo que es propiamente digno de pensar en este «camino del pensamiento» (174 / p. 220) es la *relación* que sostiene al ser y al pensar, es decir, «la mutua relación de hombre y ser y, con ello, la constelación de ambos» (*GA* 11, 41 / *IyD,* p. 79; ≈ 99), «tan pronto como pensando digo "esencia del hombre", en ello he expresado ya la relación con el ser» (*GA* 8, 85 / *¿QSP?,* p. 104s.). El paso atrás hacia la interpretación metafísica de esta relación conduce a Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.[35] En consonancia, la «palabra ↑ enigma» (*GA* 7, 247 / *CyA,* p. 178) es τὸ αὐτὸ, «lo ↑ Mismo». A diferencia de la metafísica, Heidegger concibe la identidad no como un rasgo del ser, sino como la mismidad en la «mutua pertenencia de hombre y ser» (*GA* 11, 39 / *IyD,* p. 75). El ser le concierne al hombre al ↑ necesitarlo [*braucht*], «y con esta necesidad [*Brauchen*], pasa a ser propia del hombre» (40 / p. 77). En tal cesión de dominio correspondiente, así como el ser le pertenece al pensar, así el pensar le pertenece al ser en cuanto «atiende» a éste (39 / p. 75; ≈ *GA* 12, 243 / *DCH,* p. 229; *GA* 55:2 / *Her: 1943-44,* 2, § 4);[36] el pasar a ser propio reina como «pertenencia del uno al otro» en el ↑ acontecimiento ($40_{((36))}$). Ontohistóricamente se muestra esta «constelación de ser y hombre» (42 / p. 79) en la «llamada del ser que habla en la esencia de la ↑ técnica» (43 / p. 81).

El pensar del ser mantiene una relación ↑ íntima con el ↑ poetizar, donde el pensar se entiende como «memoria [*Andenken*]» y ambos se entienden como «fundación» (*GA* 4, 151 / *APH,* p. 167). «Si acaso el pensar es propiamente en todo caso "rememoración"» (*GA* 52, 55), entonces también las ↑ cosas no pueden ser ↑ experimentadas representativamente, sino «rememorantemente» (*GA* 79, 139). Pensar y poetizar ↑ habitan en ↑ proximidad vecinal y «se necesitan mutuamente» (*GA* 12, 163 / *DCH,* p. 155). Pero la relación de ambos se ha transformado: en los antiguos griegos, la poesía precede al comienzo del pensar, pero en el otro comienzo el pensar respecto al poetizar tiene la tarea de «abrir […] el ↑ campo de ↑ juego temporal, para que con la ↑ palabra poetizante, se vuelva a hacer un mundo que enuncie palabras» (*GA* 29 / 30, 536 / *CFM,* p. 437; ≈ *GA* 45, 190 / *PFF: PSL,* p. 175s.; *GA* 70, 159 / *SC,* p. 140).

Barbarić 2005; Baum 1997; Beelmann 1994b; Cho 1993; Coriando 1998b; Herrmann 1983; Roesner 2007; Wansing 2002; Ziegler 1989.

Deskription (descripción): La descripción pertenece al «primer concepto de la ↑ fenomenología» (*GA* 2 / *SyT,* § 7 c; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 8 b), en donde el concepto de su descripción se diferencia del de la psicología «descriptiva» (*GA* 20, 108 / *PHCT,* p. 107); aquella es «descripción ↑ analítica de la ↑ intencionalidad en su a priori» (109 / p. 108). La descripción fenomenológica se opone singularmente al ↑ método de la ↑ filosofía moderna, pues mientras ésta se fija anticipadamente en el ideal de ↑ certe-

[35] Parménides 28 B 3. «Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser» (*GA* 11, 36 / *IyD,* p. 69).

[36] Heráclito 22 B 50. «No me habéis escuchado simplemente a mí, sino que habéis escuchado al λόγος (obedeciéndole, en la obediencia), entonces es un saber (que consiste en) decir lo mismo que dice el λόγος: Uno es todo» (*GA* 55, 243 / *Her: 1943-44,* p. 268).

za, la fenomenología, por su parte, se fija en describir, tal y como se muestran los fenómenos, desde ellos mismos, con vistas a los contenidos característicos de su ↑ ser, así como en su ↑ conceptualización bajo la aplicación ↑ de categorías adecuadas. De ahí que la descripción tenga ante todo un «sentido prohibitivo: mantener a distancia toda determinación no demostrativa» (*GA* 2, 47 / *SyT,* p. 45), y esto en unidad con la ↑ destrucción y con la ↑ indicación formal. «La descripción no es inmediata» (*GA* 56 / 57, 101 / *IFyPCM,* p. 123), y ante todas las exigencias complejas es «lo contrario de la ingenuidad» (*GA* 2, 49 / *SyT,* p. 47). «Una y otra descripciones pueden ser radicalmente diferentes según cuál sea el caso» (*GA* 20, 107 / *PHCT,* p. 106) y «lo que se muestre en sí mismo de modo directo no tiene por qué ser la ↑ cosa misma» (*GA* 63, 73 / *OHF,* p. 99).

Destruktion (destrucción): Heidegger empleó desde 1919-1920 la palabra «destrucción crítica» (*GA* 58, 139 / *PFF: 1919-20,* p. 148), «destrucción […] de la ↑ tradición» (*GA* 9, 3 / *Hit,* p. 17 = *Anotaciones a la "Psicología de las visiones del mundo" de Karl Jaspers*). La tarea de la destrucción proviene de la necesidad de elaborar un entendimiento adecuado del ↑ Dasein y del ↑ ser (*GA* 2 / *SyT,* § 6), y esto en reacción contra el ↑ sentido del ser tradicional, el cual se encuentra bajo el dominio de la ↑ ontología antigua. El interrogatorio de los presupuestos que conducen a ésta, pero que permanecen ocultos, exige una analítica adecuada del Dasein. Ello muestra que, partiendo de Parménides, la ↑ metafísica interpreta al ser como ↑ presencialidad constante. En consecuencia, Aristóteles pregunta por el ente en cuanto tal (ὄν ᾗ ὄν) y al mismo tiempo por lo divino (τὸ θεῖον) y lo eterno (ἀΐδιον),[37] es decir, lo atemporal (ambos temas ↑ fundados a través del ↑ λόγος: *GA* 11, 75 / *IyD,* p. 147s.); la presencialidad mienta el ↑ presente [*Gegenwart*] y, por consiguiente, un modo del ↑ tiempo. La ontología antigua no prosigue mucho más allá este hallazgo, y se orienta hacia una comprensión ↑ vulgar del tiempo, la cual, sin embargo, se encuentra bajo el dominio de la ↑ caída. De ahí que la destrucción se dirija, en primer lugar, hacia el ↑ comienzo del pensar ↑ occidental «para experimentar inicialmente en su abundancia, en simultaneidad con la ↑ poesía, junto con todas sus obras y figuras, así como en todas sus retransmisiones, las interpretaciones metafísicas posteriormente construidas» (*GA* 49, 57).

Junto con la ↑ reducción y la ↑ construcción, la destrucción es uno de los tres «componentes fundamentales» de la ↑ fenomenología, a saber, «una deconstrucción [*Abbau*] crítica de los ↑ conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados» (*GA* 24, 31 / *PFF: 1927,* p. 48). En cuanto destrucción de la metafísica, ella es «crítica del presente, pero no crítica de la ontología griega», pues su intención principal consiste en entenderse junto con su propio presente, y de esta manera se hace «manifiesta precisamente en sus tendencias positivas» (*GA* 64, 103 / *CT: 1,* p. 130).

[37] Aristóteles, *Metafísica,* Γ 1 y E 1.

En sus escritos tardíos, Heidegger emplea raras veces el término destrucción, y cuando lo hace pone de relieve ante todo su rendimiento positivo. Heidegger enfatiza que el de-*struere* sería «un de-construir y no [...] asolar» (*GA* 15, 337). «Destruir significa: abrir nuestros oídos, liberarlos a lo que en la tradición se nos transmite como ser del ente» (*GA* 11, 20 / *¿QF?,* p. 55).

BuchheimTh 1989; Cristin 2003; Fehér 1997; Gadamer *GW* 2, N° 25, Lilie 1992; Vetter 2007.

deutsch (alemán): ↑ Volk (pueblo).

Dialektik (dialéctica): La primera presentación de la dialéctica, e inmediatamente crítica, desde la perspectiva ↑ fenomenológica, se da en *GA* 63 / *OHF,* § 9; un extenso análisis de la dialéctica de Platón aparece en *GA* 19, §§ 76-77; sobre Aristóteles, *GA* 19, § 30; la dialéctica de Hegel, tratada de un modo más bien marginal, en *GA* 28, 247; *GA* 32 / *FEH,* § 7; *GA* 68, 149 / *Heg,* p. 297; *GA* 88, 124 / *PMFPO,* p. 168s.; *GA* 5, 183s. / *CB,* 139; de manera más detallada, en *Hegel y los griegos* (*GA* 9, 430ss. / *Hit,* p. 348ss.); de la forma más esmerada, en la *Primera conferencia de Friburgo* (*GA* 79, 84-88); indicaciones aisladas en *Coloquio sobre dialéctica* (*GA* 86, 745-763).

Heidegger, a decir verdad, toma distancia fundamental de la dialéctica, pues ella y el ↑ pensar calculador serían «en el fondo lo mismo» (*GA* 79, 133). Con todo, él no quiere «sospechar de ella como si fuese algo del diablo» (*GA* 77, 59), aunque ella es «actualmente un, o incluso tal vez, el estado efectivo del mundo» (*GA* 79, 88), y con ello «una situación embarazosa del pensamiento, que no obstante en realidad tiene un sentido positivo» (*GA* 86, 753).

Para el joven Heidegger, la dialéctica es «fundamentalmente no filosófica» (*GA* 63, 46 / *OHF,* p. 66). Primero la sitúa en proximidad a la sofística, pero más tarde la relativiza teniendo en cuenta la diferencia aristotélica de dialéctica y filosofía, por una parte, y la sofística, por otra: el dialéctico y el filósofo son serios respecto de lo que hablan, en cambio el sofista se ocupa «del *discurso mismo,* de conservarlo correctamente y hacerlo resplandecer» (*GA* 19, 217). La dialéctica interpreta a la ↑ fenomenología como el nivel del conocimiento inmediato, pero es cuestionable «si así en realidad se puede llegar a ganar un entendimiento originario de la fenomenología» (*GA* 61, 44). Esto se debe a que la dialéctica no puede dominar el problema de la ↑ temporalidad; ella es sólo «una escapatoria» (*GA* 26, 264 / *PML,* p. 238). La ↑ finitud se muestra ante ella como ↑ apariencia [*Schein*] (*GA* 29 / 30, 306 / *CFM,* p. 259s.), más alta que la «emergencia porque tal vez no comprende el problema del λόγος» (453 / p. 374). Teniendo en cuenta el renacimiento de Hegel (el cual es para Heidegger sólo «un molino que gira solamente en el vacío») y la dialéctica marxista, dice Heidegger que el ↑ método de la mediación dialéctica se pasa «a hurtadillas por delante de los fenómenos», con lo cual la dialéctica sería «la dictadura de lo aproblemático» que ahoga aquella ↑ pregunta en su red (*GA* 13, 212 / *EP,* p. 170).

Heidegger se confronta extensamente con la dialéctica de Platón; ella es «ciencia del ser y de la conexión de estructuras de ser» (*GA* 22, 108 / *CFFA,* p. 134). La pregunta de Platón, cómo sería posible la unidad en la multiplicidad o, mejor dicho, la comunidad (κοινωνία) de lo múltiple en la unidad del ↑ ser, se convierte para Heidegger en la pregunta: «¿cómo el ὄν está en el ↑ λόγος, o dicho de modo más preciso: cómo es posible una κοινωνία en los *onta*?» (*GA* 19, 512). Para poder aprehender ↑ conceptualmente al sofista (y con ello la δόξα, la apariencia), Platón investiga la multiplicidad y los fenómenos emparentados con ella: «*la apariencia, lo falso, la* ↑ *nada y la negación*» (217). Junto con Platón, Heidegger pregunta si no sería necesario entonces, μετ' ἐπιστήμης τινὸς διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι, «recorrer los λόγοι con un cierto buen conocimiento»,[38] de manera que éstos en cuanto tal se vuelvan temáticos; de tal manera, la dialéctica se hace cargo «*de la tarea de hacer visible el ser del ente*» (523).

La reinterpretación moderna del ↑ λόγοι y el λέγειν a partir de la ↑ representación (de la ἰδέα hacia el latino e inglés *idea*) es el presupuesto de que «la negatividad de lo dialéctico se convierte en el movimiento de la auto- ↑ conciencia [*Selbstbewusstsein*]»: «negatividad y ↑ representación son el ↑ origen de la dialéctica» (*GA* 86, 754). Si bien con Kant y el idealismo alemán, el pensar se torna «esencialmente dialéctico», su despliegue total como dialéctica se efectúa hasta la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (*GA* 79, 82). Su «dialéctica especulativa» es «el ↑ método» por antonomasia (*GA* 9, 431 / *Hit,* p. 349), así como el «rasgo fundamental de toda ↑ realidad» (432 / p. 349). Dentro de la ↑ metafísica, la dialéctica llega a ser «la más alta dimensión del pensar», pues ella le abre al pensar aquel recinto «dentro del cual él puede, por sí mismo, pensar absolutamente» (*GA* 79, 82); tal pensar es, en todo punto, ↑ reflexión. Debido a que Hegel busca ante todo la oposición, viéndola como el ↑ fundamento de todo lo que es, y en este movimiento divisa la verdad de las leyes del pensamiento, con ello se obstruye la posibilidad de que éstas «se conviertan en proposiciones ⟨es decir, ↑ saltos⟩ hacia el a-bismo del pensar» (112).

Brach 1996; Figal 2006b; Wentzer 2005.

Dichtung (poesía / poetizar): Para Heidegger la poesía llega a tener un peso singular desde muy temprano. Él lo reconoce en varias ocasiones, en miradas retrospectivas (*GA* 1, 56; ≈ *GA* 12, 172 / *DCH,* p. 163s.). Ella es «el elemental venir a la ↑ palabra, es decir, el llegar a descubrir la ↑ existencia como el ↑ ser-en-el-mundo» (*GA* 24, 244 / *PFF: 1927,* p. 215), gracias a ella se puede ir más allá de la ↑ cotidianidad y el ↑ mundo puede llegar a ser ↑ experimentado ↑ originariamente.[39] No obstante, la significación fundamental de la poesía para el ↑ pensar de la ↑ filosofía la desarrolla Heidegger ante todo en sus interpretaciones sobre Hölderlin. Pues éste ha «↑ fundado previamente la nueva ↑ indigencia [*Not*] inicial de nuestro ↑ Dasein ↑ histórico, con lo cual

[38] «Τὸ διαλεκτικόν significa: διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι» («[abrirse] paso a través de los argumentos») (Platón, *Sofista,* 253 b s.).

[39] R. M. Rilke: *Los apuntes de Malte Laurids Brigge* (Rilke *KA* 3, 485-487).

aquella nos aguarda» (*H / Bl,* 83), y con ello nos pone «en la decisión» (*GA* 4, 34 / *APH,* p. 38; ≈ *GA* 5, 72 / *CB,* p. 201s.; *GA* 75, 5). Él es «en sentido eminente *el poeta del poeta*», pues ha pensado la ↑ esencia del pensar de un modo apropiado (*Idem*). Con él, la poesía aparece como «aquella manera de nuestro *Dasein* en la que se juega absolutamente el Ser y el no-ser» (*GA* 39, 58 / *HHGyR,* p. 63).

A la palabra alemana «poetizar» Heidegger la conduce junto a la palabra griega δείκνυμι: «↑ mostrar, hacer visible algo, hacer manifiesto algo [...] [en el ↑ camino] de una manera particular» (29 / p. 41), lo cual corresponde al griego ποίησις y ποιεῖν. Heidegger traduce al ποιεῖν no como «hacer, elaborar», sino como «crear», «traer delante hacia la manifestabilidad». Éste se diferencia fundamentalmente de la producción moderna en cuanto «producir en la disponibilidad» (*GA* 15, 392); «ποίησις significa: traer-del-ante [*her-vor-bringen*], ante lo desocultado y desde lo oculto, pero esto de tal manera que lo oculto y el ocultar no se hagan a un lado, sino que precisamente se preserven» (*KPR,* 15s.). Por esto, también «la poesía es más ↑ verdadera que la indagación de lo ente» (*GA* 9, 363 / *Hit,* p. 296; ≈ *KPR,* 16).[40] Ella es «originaria y ↑ apropiadamente [...] exclamación del mundo en la apelación del ↑ dios» (*GA* 33, 128s.).

Heidegger diferencia entre poesía en sentido amplio y en sentido estrecho. Aquella constituye en general la esencia del ↑ arte, mientras que ésta aparece en las obras de arte ↑ lingüísticas. La esencia del arte se basa en «↑ dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente» (*GA* 5, 59 / *CB,* p. 52). Por medio del «↑ proyecto poético de la verdad» se abre «en lo que el ↑ Dasein ya ha sido ↑ arrojado como ser ↑ histórico» (63 / p. 54); en cuanto «provocación de la ↑ lucha [*Streites*] de la verdad», la poesía es «fundación como ↑ inicio» (64 / p. 55). Esta inauguración acontece por medio del lenguaje de la poesía, el cual es por ello el «lenguaje originario» (*GA* 38, 170). La obra de arte lingüística, el poema, tiene por tal motivo una posición destacada entre las artes, pues acontece ya siempre «en el espacio abierto del decir y del nombrar» (*GA* 5, 62 / *CB,* p. 54).

Poetizar y pensar (y cantar) están en recíproca vecindad y «se ↑ necesitan [*brauchen*] mutuamente en su vecindad, cada uno a su modo cuando llega al límite» (*GA* 12, 163 / *DCH,* p. 155). «Son un decir eminente en la medida en que ambos permanecen librados al secreto de la palabra como a lo que les es lo más digno de pensar; así y desde siempre, permanecen ↑ juntados [*ver-fugt*] en el parentesco del uno y del otro» (225 / p. 213). El «decir del pensar» se diferencia de la «palabra de la poesía» porque «carece de imágenes»; ahí donde se encuentran imágenes, éstas son sólo «el último recurso de una carencia de imágenes emprendidas sin éxito» (*GA* 13, 33 / *EP,* p. 41). Sin embargo, no es «el pensar sin imágenes [...] ni algo abstracto ni algo concreto», sino que tiene «su determinación propia y singular» (*GA* 81, 46 / *PP,* p. 74; ≈ *GA* 69, 162 / *HS,* p. 195s.). En tanto es el «poetizar pensante», él es «la ↑ topología del ↑ seer»

[40] «διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιώτερον ποίησις ἱστορίας, ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει». «Por eso tambien la poesía es mas filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular» (Aristóteles, *Poética,* 1451 b 5s.).

(*GA* 13, 84 / *DEP,* p. 59); sin embargo, está «*todavía oculto*» (*Idem*) «la esencia poetizante del pensar» (*DD,* 20). Con los griegos, el poetizar prepara el «comienzo del pensamiento ↑ occidental» (*GA* 29 / 30, 536 / *CFM,* p. 437); sin embargo, en el tránsito al otro comienzo la poesía no es lo primero, sino que el pensar tiene que ser «*preparador del camino*» (*GA* 45, 190 / *PFF: PSL,* p. 176). Éste debe «abrir primero al poetizar el ↑ campo de juego temporal, para que, con la palabra poetizante, se vuelva a hacer un mundo que enuncie palabras» (*GA* 29 / 30, 536 / *CFM,* p. 437).

Allemann 1954; Allemann 1989; Bohlen 1993; Coriando 1998; Fülleborn 2007; Gadamer *GW* 10, núm. 7; Gethmann-Siefert 1990; Herrmann 1983; *HGJ* 1988; *HGSch* 6 (2000); Lemke 2000; Lemle 2002; Riedel 2000b; Solbach 2008; Storck 1976; Strauß 2008; Ziegler 1989.

Dienlichkeit (utilidad): Cada ↑ útil sirve para algo y por ello tiene la estructura del «para». De ahí que la utilidad pertenezca a su determinación ↑ ontológica ↑ categorial (*GA* 2 / *SyT,* § 15). A diferencia de la «servicialidad» del ↑ órgano, la utilidad tiene el carácter de lo ↑ acabado; las cosas del uso, de la manera del útil, son aptas según su confección: «el utensilio es meramente un útil, y con ello su ↑ ser ha llegado a su fin» (*GA* 29 / 30, 330 / *CFM,* p. 277s.). Pero la utilidad no capta adecuadamente «el carácter de utensilio del utensilio», sino hasta que éste es visto «en qu[é] está siendo usado» (*GA* 5, 18 / *CB,* p. 23); en esto se muestra que la utilidad misma reposa «en la plenitud de un modo de ↑ ser esencial del utensilio», a saber, la «fiabilidad» (19 / p. 24; ≈ *GA* 31, 56s.).

Diensthaftigkeit (servicialidad): ↑ Dienlichkeit (utilidad), Organ (órgano).

Differenz (diferencia): Bajo el concepto de diferencia ↑ ontológica Heidegger entiende la ↑ diferencia [*Unterschied*] entre ser y ente. Su «primera comunicación pública», (*GA* 9, 134_b / *Hit,* p. 117_{37b}) *GA* 24 / *PFF: 1927,* § 22; exposiciones más extensas, en *GA* 9 / *Hit* (*De la esencia del fundamento*); *GA* 27 / *IF,* § 28; *GA* 29 / 30 / *CFM,* § 75. En la ↑ transición hacia el ↑ giro, Heidegger también emplea la expresión «"diferencia con carácter de ↑ trascendencia" en relación con la diferencia trascendental (ontológica en sentido estrecho) y la diferencia trascendente (teológica)» (*H / M,* 15 / p. 18). A partir del giro, se transforma la dirección fundamental: la diferencia ontológica no se piensa más a partir del ente, sino desde el ↑ ser «como el propio ser [*Seyn*]» (*GA* 9, 134_c / *Hit,* p. 118_{38c}; ≈ *GA* 5, 364ss. / *CB,* p. 271ss.; *GA* 27, 221ss. / *IF,* p. 235ss.). Más tarde, Heidegger emplea para el concepto de diferencia las ↑ palabras «diferencia [*Unterschied*]» o «↑ duplicidad [*Zwiefalt*]».

El ↑ Dasein comprende al ente en su ser siempre como esto o aquello. La diferencia [*Unterschied*] es, en primer lugar, preontológica y latente; sin embargo, puede llegar a ser una «*diferencia comprendida expresamente*» y entonces se le llama «diferencia ontológica» (*GA* 24, 454 / *PFF: 1927,* p. 380). En dicho comportamiento fundamental del Dasein se constituye la ontología. La diferencia ontológica tiene, en efecto, la ma-

nera de ser del Dasein, aunque no es él quien la erige: «no somos nosotros los que hacemos esta diferencia. […] La diferencia es aquello en lo que entramos» (Gadamer *GW* 3, 423 / H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger,* p. 283). Ésta acontece dado que el Dasein se ↑ proyecta hacia su ↑ temporalidad, es decir, hacia el ↑ fundamento «*de la ↑ posibilidad y […] necesidad […] de la objetivación del ente dado previamente y el ser dado previamente*» (*GA* 24, 456 / *PFF: 1927,* p. 381). Dado que de esta manera ella trasciende a los entes en vistas de su ser, es «la trascendencia de la existencia o Dasein […] condición de posibilidad de la diferencia ontológica, es decir, es condición de posibilidad de que pueda producirse […] de que pueda haber esa diferencia» (*GA* 27, 210 / *IF,* p. 224). Pero aun cuando el Dasein hace, en efecto, uso constante de la diferencia [*Differenz*], tal diferencia [*Unterschied*] le permanece ↑ inmediata y regularmente oculta de una manera única (*GA* 29 / 30, 518ss. / *CFM,* p. 422ss.). Esto constituye el ↑ olvido del ser, el «*olvido de la diferencia entre el ser y el ente*» (*GA* 5, 364 / *CB*, p. 271).

Cicarelli 2008; Kovacs 1987, 88; Jamme 1991; Lohmann 1948; Reijen 2004.

Diiudication (decisión): ↑ Destruktion (destrucción), Sorge (cura).

Dimension (dimensión): ↑ Ekstase (éxtasis), Nähe (cercanía), Raum (espacio), Zeit (tiempo).

Ding (cosa): En *SyT* se hace la advertencia de que en el dirigirse al ente en cuanto cosa hay «tácitamente por anticipado una caracterización ↑ ontológica» (*GA* 2, 91 / *SyT,* p. 81), en vistas al problema de la ↑ interpretación corriente de la cosa. Por este motivo, la ↑ analítica del ↑ Dasein pone la ↑ palabra «cosa» entrecomillada, cuando se mientan el ↑ útil, el ↑ ser-a-la-mano, o el ↑ ser-ante-los-ojos. Una primera exposición de la cosidad de la cosa se halla en *El origen de la obra de arte*. La interpretación específicamente moderna de la cosa se investiga en *GA* 41 / *PC*. Lo que es la cosa misma se muestra desde el trasfondo de la meditación ↑ ontohistórica de Heidegger sobre la ↑ técnica (*La cosa* = *GA* 7, 165-184 / *CyA,* pp. 121-134).

En *El origen de la obra de arte,* Heidegger investiga tres interpretaciones de la cosa que se han vuelto dogma en la ↑ filosofía: *1.* La interpretación de que cosa es sustancia (οὐσία) con sus accidentes (συμβεβηκότα) correspondientes. Dicha interpretación se remonta a «la experiencia fundamental griega del ser de lo ente en el sentido de la ↑ presencia» (*GA* 5, 7 / *CB,* p. 15). *2.* La cosa es lo inmediatamente perceptible (αἰσθητόν), «lo que se puede percibir con los sentidos de la sensibilidad por medio de las sensaciones» (10 / p. 17). *3.* La cosa es la unidad de εἶδος / μορφή e ὕλη, «síntesis de materia y forma» (11 / p. 18). Precisamente estas interpretaciones penetran de manera singular y no son de importancia menor para interpretar una obra de ↑ arte. Forma y materia, así como la sustancia, tienen su lugar en la ontología antigua, pues ésta se orienta hacia el ↑ producir. Estas determinaciones son, en efecto, universales y, por

su generalidad, se aplican tanto a la naturaleza como a las cosas del uso, pero por ello fallan en su carácter de ser específico y en la cosidad de la cosa.

Desde la perspectiva de la ↑ historia del ser, hay otros tres puntos centrales: el cambio de referencia de la cosa y el ↑ enunciado en la Antigüedad; la preeminencia de lo ↑ matemático y el ↑ método en la modernidad temprana; la cosa en tanto ↑ objeto de la ↑ experiencia en Kant (*GA* 41 / *PC,* §§ 18, 19, 26). La indiferencia en la interpretación de la cosa se consolida en la modernidad a causa del carácter matemático de las ↑ ciencias de la naturaleza. Cada objeto de investigación científica posible se halla bajo el dominio del método, el cual, por su parte, está subordinado al ideal de la matemática y, por ello, yerra en lo peculiar de la cosa: «los μαθήματα, lo matemático, es aquello "en" las cosas que propiamente ya conocemos ⟨es decir, los números⟩, lo que sin embargo no tomamos en primer lugar de las cosas, sino que en cierto sentido traemos ya con nosotros mismos» (74 / p. 103; ≈ *GA* 5, 78 / *CB,* p. 63).

En la obra tardía, Heidegger parte de nuevo de la producción, la cual conduce la interpretación de la cosa y muestra su insuficiencia: en ella la cosa se evade, tanto de su determinación como ↑ objeto, así como de su determinación en cuanto tema de la ciencia física. La manera de ser propia de la cosa reposa en que ella ↑ reúne: «haciendo ↑ acaecer la ↑ Cuaternidad, coliga el ↑ morar de ésta en algo que está morando siempre: en esta cosa, en aquella cosa» (*GA* 7, 175 / *CyA,* p. 128). En tal demorarse, la cosa ↑ aproxima [*nähert*] la ↑ cuaternidad al ↑ mundo.

Biemel *GS* 1, pp. 353-378; Luckner 2008.

Disziplin (disciplina): Los griegos clasifican a la totalidad de lo ente en tres disciplinas: física, ética y lógica: «ἐπιστήμη λογική es la ↑ ciencia del ↑ λόγος – λέγειν, ciencia del hablar. ἐπιστήμη φυσική es la ciencia de la ↑ φύσις, de la naturaleza, y en concreto en todo el sentido amplio de ↑ mundo, de cosmos. [...] ἐπιστήμη ἠθική: ciencia del ἦθος, del comportamiento y conducta del hombre hacia otros hombres y para consigo mismo: la ↑ ciencia del hombre» (*GA* 21, 1 / *LPV,* p. 11s.). Pero la «orientación por éstas es la fatalidad más grande» (*GA* 3, 290 / *KyPM,* p. 251; ≈ *GA* 9, 354 / *Hit,* p. 289); por este motivo, en la ↑ fenomenología el «repertorio tradicional de las restantes disciplinas filosóficas no se pone en tela de juicio y es eliminado» (*GA* 24, 3 / *PFF: 1927,* p. 27; ≈ *GA* 29 / 30 / *CFM,* § 10, sobre la formación de disciplinas). La «clasificación escolar» de la ↑ filosofía conduce a que «en el tiempo postaristotélico —al margen de unas pocas excepciones— la filosofía pasa a ser un asunto escolar y de aprendizaje» (*GA* 29 / 30, 55s. / *CFM,* p. 63). Por su parte, las ciencias se desintegran en una «multiplicidad de disciplinas»; la ciencia «sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la organización ↑ técnica de universidades y facultades y conserva un sentido unificado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas» (*GA* 9, 104 / *Hit,* p. 94; ≈ *GA* 5, 85s. / *CB,* p. 71; *GA* 40, 52 / *IM,* p. 52). Las «distintas regiones de lo ↑ presente [*Anwesende*] son ordenables para el ↑ representar» y así los dirigidos a las «disciplinas del ↑ pensar» pueden «dedicarse

independientemente a su elaboración». De este modo, la filosofía entra «en su final» (*GA* 16, 616; ≈ *GA* 11, 72 / *IyD,* p. 141s.).

DOXA (δόξα): ↑ Alltäglichkeit (cotidianidad), Denken (pensar), Schein (parecer-ser).

Drang (impulso): ↑ Bedürfnis (necesidad).

Du (tú): ↑ Eigentlichkeit (propiedad), Selbst (sí-mismo).

Durchschnittlichkeit (término medio): ↑ Alltäglichkeit (cotidianidad).

E

Echtheit (autenticidad / genuinidad): Los modos de la ↑ propiedad y la impropiedad «se cruzan con los modos de la autenticidad y la inautenticidad» (*GA* 21, 226 / *LPV,* p. 183). Por consiguiente, la existencia impropia y la ↑ existencia inauténtica no son idénticas desde el comienzo (*GA* 24, 243 / *PFF: 1927,* p. 214), y el ↑ comprender propio e impropio pueden «ser genuinos o no-genuinos» (*GA* 2, 194 / *SyT,* p. 164). Auténtica es la impropiedad como un «auténtico perderse a sí mismo, que nace de la existencia [*Dasein*] concreta respectiva» (*GA* 21, 227 / *LPV,* p. 183), inauténtica es la propiedad como «modo [in]auténtico en que la ↑ existencia [*Dasein*] se hace consigo misma» (226s. / p. 183), pues «todo extravagante ahondar en el alma ⟨puede⟩ ser inauténtico en el más alto grado o incluso patológicamente excéntrico» (*GA* 24, 228 / *PFF: 1927,* p. 202s.).

La actitud (ἕξις) en la que se basa la autenticidad, la ve Heidegger junto con Aristóteles en la ὁμιλία, respecto al ↑ ser-con (συζῆν) como «*contar con la autenticidad del comportamiento hacia otro y hacia sí mismo*». De quien se conduce mediante tal ἕξις, Aristóteles dice que es ἀληθευτικός καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ,[41] lo cual es parafraseado por Heidegger de la siguiente forma: «se ofrece a sí, tal y como es y tal como piensa» (*GA* 18, 264).

Los *AFAE* (núm. 235, «↑ *Verdad y autenticidad*») diferencian dos maneras de autenticidad o, mejor dicho, del ser-auténtico: *1.* La autenticidad es correspondencia como corrección (oro verdadero-oro auténtico), como concordancia «correspondiente a algo ya subsistente». *2.* Lo auténtico es «*la adecuación* en la erección de la medida, auténtico en el despliegue, fiel al ↑ origen el detenerse de la *originariedad*» (*GA* 65, 366 / *AFAE,* p. 294); autenticidad es «fuerza creadora de conservación de lo dado conjuntamente». Aún más originarios que «la autenticidad del ánimo, del ↑ coraje, de la larga ↑ voluntad ↑ dispuesta-sabedora» son «autenticidad y ↑ *retención* [*Verhaltenheit*]» (367 / p. 294).

[41] «Sincero tanto en su vida como en sus palabras» (Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* Δ 7, 1227 a 27).

Ego (*ego*): ↑ Gegenstand (objeto), Subjekt (sujeto).

Eigentlichkeit (propiedad): Propiedad, impropiedad y ↑ cotidianidad son maneras de la ejecución del ↑ Dasein, las cuales se fundan en el ↑ ser-en-cada-caso-mío (*GA* 2 / *SyT,* §§ 9, 12; ≈ *GA* 21 / *LPV,* § 17; *GA* 24 / *PFF: 1927,* §§ 15 b, c, 20 b, c). Propiedad «en el estricto sentido de la palabra» significa que «*el Dasein* ↑ *mismo, al existir,* se pertenece»; de manera correspondiente, la impropiedad es aquel modo «tal que *no nos pertenecemos*, sino que [...] nos hemos perdido a nosotros mismos en las cosas y en los hombres» (*GA* 24, 225ss. / *PFF: 1927,* p. 202ss.); y de nuevo, estos modos pueden ser ↑ auténticos [*echt*] o inauténticos. Sólo porque con la propiedad se ↑ señala la ↑ posibilidad más propia del Dasein, éste puede también tender hacia el existir impropiamente, y en el abandono de sí-mismo, ↑ caer al ↑ mundo del ↑ curarse-de. Pero la impropiedad no es en lo absoluto una privación de la propiedad, así como tampoco excluye la más completa concreción de la ejecución del Dasein, a saber, la «manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar» (*GA* 2, 57s. / *SyT,* p. 55). Éstas son modificadas por medio de la propiedad, en la cual el Dasein propio es «siendo propiamente el ser impropio, es decir, "superándolo" y "conservándolo" en sí mismo» (*GA* 64, 81 / *CT: 1,* p. 104s.).

Sin embargo, el Dasein existe ↑ cooriginariamente como ↑ ser-con, con otros e ↑ históricamente. Por este motivo, con la propiedad nunca se mienta un yo aislado, sino «*ese* ser-ahí en el que se fundan la relación del yo al tú, del yo al nosotros y del nosotros al vosotros» (*GA* 6.1, 244 / *Nietz,* p. 225; ≈ *GA* 65, 320 / *AFAE,* 260). Al final de *SyT,* la propiedad hace su aparición como el «pleno y propio gestarse histórico del "ser ahí"», como «destino colectivo», al cual Heidegger interpreta como «gestarse histórico de la comunidad del ↑ pueblo» (*GA* 2, 508 / *SyT,* p. 415). Debido a que el Dasein, según su ↑ esencia, está determinado por medio de la propiedad y la impropiedad cotidiana, y ante todo propende a la im-propiedad cadente, todos los modos del Dasein también se abarcan de la siguiente manera: el ser-con, con las posibilidades polares del procurar-por que sustituye (impropio) y anticipa (*GA* 2 / *SyT,* § 26); el ↑ estado de abierto (neutral) y el ↑ estado de resuelto como la ↑ verdad propia del Dasein (§ 62); el concepto ↑ vulgar de ↑ tiempo en el ↑ estar a la expectativa, ↑ retención [*Behalten*] / olvido, y del ↑ presentar, y la temporalidad propia en los ↑ éxtasis del ↑ precursar, la ↑ repetición y el ↑ instante (§ 68); la historiografía como privación de la ↑ historicidad propia, y ésta como destino colectivo (§§ 73-74).

En la ↑ angustia se muestra el «↑ "no ser" de lo susceptible de que se cure de ello»: «el desembozar esta posibilidad significa, empero, un alumbrar la posibilidad de un "poder ser" propio» (454 / p. 371s.).

Tras el ↑ giro, sólo por medio del ↑ ser, el cual se piensa desde el ↑ acontecimiento, los rasgos de la propiedad cobran su completa determinación. Ya en *SyT,* la propiedad «no ha de ser entendida *moral*-existencialmente»; ahora se muestra totalmente como «↑ indicio [*Anzeige*] *del* ser-ahí, en tanto el ahí es *sostenido* cada vez en un modo de

abrigo de la verdad (↑ pensantemente, ↑ poéticamente, construyendo, ↑ conduciendo, ↑ ofrendando, sufriendo, jubileando)» (*GA* 65, 302 / *AFAE,* p. 246). Por consiguiente, la propiedad sólo puede existir con vistas a la pregunta por la verdad del ser y no se tiene que malentender moral-filosóficamente. La propiedad es el «"modo" de ser el "ahí", en el que acaece el acontecimiento-apropiador del hombre en la pertenencia al ser y su ↑ claro ("tiempo")». Propiedad e impropiedad («el extravío en el *ente*») son determinaciones que superan a la «metafísica como tal» (*GA* 66, 145 / *Med,* p. 128s.).

Held 1993; Watanabe 1979.

eigentümlich (peculiar): ↑ Ereignis (acontecimiento).

Einfachheit (simplicidad): ↑ Inständigkeit (instancia).

Einstellung, natürliche (actitud natural): ↑ Erfahrung (experiencia), Hören (escuchar), Reduktion (reducción).

Ek-sistenz (ex-sistencia): ↑ Existenz (existencia).

Ekstase (éxtasis): Fundamental es *GA* 2 / *SyT,* §§ 65, 68, 69 c, 79; *vid. GA* 24 / *PFF: 1927,* §§ 19 b, g-20 e; *GA* 26 / *PML,* § 12. La «expresión griega común ἐκστατικόν significa lo llevado fuera de sí» y «está próximo al término ↑ "existencia"» (*GA* 24, 377 / *PFF: 1927,* p. 321).[42]

Los éxtasis son caracteres de la ↑ temporalidad: de manera futura el ↑ Dasein ↑ adviene hacia sí, en cuanto ↑ sido él se retrae hacia sí, ↑ presentando parte del ente y le deja hacer frente; en éste «a sí», «retro» y «dejar que haga frente», la temporalidad aparece como el «ἐκστατικόν por excelencia» y el «*original "fuera de sí" en y para sí mismo*» (*GA* 2, 435 / *SyT,* p. 356).

Cada éxtasis tiene un hacia qué del arrobamiento, es decir, un esquema ↑ horizontal en el que cada uno de ellos es el horizonte del otro: el futuro, en el que el Dasein adviene hacia sí, tiene el esquema del ↑ *por-mor-de,* el esquema del ser-sido es el *ante qué* del ↑ estado de arrojado y el presente tiene el esquema del ↑ *para* (*GA* 24, 435 / *PFF: 1927,* p. 365). En la «unidad extático-horizontal de la temporalidad» (437 / p. 367) se funda el mundo que ↑ trasciende a todos los entes: «la trascendencia es en sí extática-horizontal» (*GA* 3, 119 / *KyPM,* p. 102). Con el ser-fuera-de-sí del éxtasis, está el «"ser ahí" […] ↑ "iluminado"» (*GA* 2, 464 / *SyT,* p. 379; ≈ *GA* 24, 378 / *PFF: 1927,* p. 322).

En *¿Qué es metafísica?,* Heidegger sobrepasa el concepto de éxtasis empleado en *SyT*. Partiendo del hacia qué del arrobamiento, interpreta la relación con éste como: «estar dentro en el "fuera" y en el "aquí" del ↑ desocultamiento [*Unverborgenheit*], bajo

[42] «Alejamiento del lugar, arrobamiento» (Pape 2006 / 1 [1807-1854], 779, *s. v.* ἔκστασις).

cuyo horizonte viene a la presencia el propio ↑ ser»; de ahí que se podría nombrar «del modo más hermoso mediante la palabra ↑ "instancia", estar dentro»; «lo que está por pensar en el nombre "Existencia"» (*GA* 9, 374 / *Hit,* p. 306). En lo sucesivo, Heidegger «simplemente no [habla] más de ex-stásis, sino de instancia en el claro» (*GA* 15, 384). El ↑ ser es «dimensión de lo extático de la ex-sistencia» (*GA* 9, 334 / *Hit,* p. 274).

Falkenhayn 2003.

Endlichkeit (finitud): El concepto de finitud se analiza en *GA* 2 / *SyT,* §§ 65, 74 y se detalla en *GA* 3 / *KyPM,* §§ 39-41; tras el ↑ giro, por ejemplo, *GA* 65 / *AFAE,* núm. 147; *GA* 66 / *Med,* núm. 20. Demarcándose frente a otras interpretaciones de la finitud, Heidegger destaca que la finitud no se refiere a la imperfección, como tampoco al ser-creado por un creador; estas determinaciones son eliminadas y sólo «remotas consecuencias fácticas de la esencia de la finitud» o mejor dicho «el hecho de su finitud» (*GA* 3, 219 / *KyPM,* p. 188; ≈ *GA* 65, 304 / *AFAE,* p. 247).

El fenómeno de la finitud aparece primero en *SyT* en conexión con el análisis de la ↑ muerte; por otra parte, que el ↑ Dasein esté determinado por este «fin» significa que sus ↑ posibilidades tienen que ser entendidas «como *finitas*» (*GA* 2, 350 / *SyT,* p. 288): el Dasein «↑ *existe finitamente*» (436 / p. 357). El precursar la muerte se encuentra en la ↑ liberación de las posibilidades para «la existencia hacia su finitud» (507 / p. 414). Por consiguiente, la finitud se revela como carácter de la ↑ temporalización misma, la cual en realidad ha sido omitida a causa del predominio de la comprensión ↑ vulgar de tiempo (436 / p. 357). Existir finitamente significa: hacerse cargo del propio ↑ estado de yecto. «*El* ↑ *"ser relativamente a la muerte"* propio, *es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto* ↑ *fundamento de la* ↑ *historicidad del ser "ser-ahí"*» (510 / p. 417).

En su interpretación de la *Crítica de la razón pura* de Kant, Heidegger quiere mostrar que aquella estaba en camino hacia un concepto de finitud de esta clase. Porque la «esencia del ↑ pensamiento consiste en su relación que sirve a la intuición» (*GA* 3, 67 / *KyPM,* p. 56), esta «función servidora» del entendimiento se convierte en «índice de su finitud» (75 / p. 62; «el conocer humano es finito»: *GA* 25, 85). Con ello, la significación central ganada de la finitud pone en cuestión el dominio de la lógica ↑ metafísica (88 / p. 74). Kant también reconoce la conexión entre la finitud y el tiempo, en donde la facultad de imaginación trascendental funciona como raíz de la intuición pura y del pensar puro; pero él «retrocedió ante esta raíz desconocida» (160 / p. 136). De ahí que el libro de Kant cierre con una ↑ repetición ↑ originaria del problema de la finitud y la ↑ metafísica del ↑ Dasein. Si Heidegger dice que la finitud del Dasein es «*más originaria que el hombre*» (229 / p. 196), con ello mienta que el hombre está determinado en su ↑ esencia más intima por la finitud; su fundamento es el estado de yecto (235 / p. 201).

En la órbita de los *AFAE* esta interpretación aparece como «historiográfica»; por ello debía «fracasar necesariamente» (*GA* 66, 88 / *Med,* p. 85). Aun cuando se habla de la finitud, esto acontece «en el marco de un inevitable entendimiento *historiográfi-*

co» (87 / p. 84), pues a pesar de todo se trata de un «nombre […] demasiado metafísicamente gravado» (395 / p. 331), con lo cual la «finitud del ser» mentaría tanto una «barrera para la esencia de la ↑ subjetividad» (*GA* 69, 138 / *HS,* p. 168; ≈ *GA* 47, 325), además del «rechazo transitorio del "idealismo" de todo tipo» (*GA* 65, 268 / *AFAE,* p. 220). Sin embargo, la proposición «el ser es finito» tiene también otra significación: la finitud del «pensar inicial» (65 / p. 67) y la «finitud y singularidad del ser» (118 / p. 107) se corresponden mutuamente. En cuanto ↑ acontecimiento del ahí, se ↑ aclara el ser «como lo más finito y rico, *más* ↑ *abismoso* de su propia ↑ intimidad» (240 / p. 198); su «más íntima finitud» se manifiesta «en la ↑ seña del último ↑ dios» (410 / p. 329). Este nuevo concepto de finitud del acontecimiento y del ser es «pensada […] en sí misma», de hecho, desde el alternante traspaso de dominio en la ↑ cuaternidad, «esto es, desde el acaecimiento apropiador mismo, desde el concepto de propiedad» (*GA* 14, 64 / *TySˇ* p. 74).

Haugeland 2000; Rentsch 2003.

Entbergung (desocultamiento / desencubrimiento): ↑ Unverborgenheit (estado de no oculto).

Entdeckheit (estado de descubierto): El término de estado de descubierto funge en los cursos precedentes a *SyT* como un ↑ existenciario, es decir, como una determinación del ↑ Dasein (*GA* 20 / *PHCT,* § 28), mientras que el ↑ estado de abierto [*Erschlossenheit*] por su parte se emplea como ↑ categoría. En *SyT* se invierte este uso de la palabra: ahora el estado de descubierto es una categoría y mienta en su ↑ estado de no oculto al ente cuya manera de ser no es a la manera del Dasein (*GA* 2 / *SyT,* § 44 b); por el contrario, el estado de abierto pertenece a los existenciarios y así Heidegger puede atribuir el estado de descubierto al estado de abierto del Dasein: «el "estado de descubierto" de los entes intramundanos *se funda* en el "estado de abierto" del ↑ mundo» (292 / p. 241; ≈ *GA* 24 / *PFF: 1927,* § 9 c).

Entfremdung (alienación): ↑ Christentum (cristianismo), Verfallen (caída).

Entrückung (arrobamiento): ↑ Ekstase (éxtasis), Zeit-(Spiel-)Raum (espacio-de juego-temporal).

Entscheidung (decisión): ↑ Abendland (Occidente), Augenblick (instante), Austrag (resolución), Entschlossenheit (estado de resuelto), Ereignis (acontecimiento), Stille (silencio), Zeit-(Spiel-)Raum (espacio-de juego-temporal).

Entschlossenheit (estado de resuelto / resolución): El estado de resuelto es el ↑ estado de abierto ↑ propio (*GA* 2 / *SyT,* §§ 60, 62), «el existir auténtico» (*GA* 24, 406 / *PFF: 1927,* p. 343). Él está «↑ constituido […] por el ↑ encontrarse de la ↑ angus-

tia, por el ↑ comprender como ↑ proyectarse sobre el más ↑ peculiar ↑ "ser culpable" y por el ↑ habla como ↑ silenciosidad [*ver-schwiegenheit*]». En cuanto «*el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar "ser culpable"*» (*GA* 2, 393 / *SyT,* p. 322), el estado de resuelto tiene su ↑ posibilidad más propia en el ↑ precursar la ↑ muerte; en cuanto «precursor estado de resuelto», trae al ↑ Dasein ante su ↑ presente [*Gegenwart*] propio, el ↑ instante (447 / p. 367). De manera distinta al estado de no resuelto que se pierde en la casualidad del objeto del que se ↑ cura [*Besorgten*], y por ello nunca tiene ↑ tiempo, la temporalidad del estado de resuelto tiene «el carácter de la ↑ "mirada" [*Augenblick*]» (542 / p. 442).

Heidegger se aparta a partir de allí de una interpretación decisionista del estado de resuelto e indica al respecto que el estado de resuelto pensado en *SyT* «no es la acción deliberada de un ↑ sujeto, sino la liberación del Dasein fuera de su aprisionamiento en lo ente para llevarlo a la apertura del ↑ ser» (*GA* 5, 55 / *CB,* p. 49; ≈ *GA* 54, 111 / *Parm,* p. 98), es decir, «el abrirse, que el ser-ahí [*Dasein*] toma *propiamente* sobre sí *en favor* de lo abierto» (*GA* 13, 63 / *Sere,* p. 70; ≈ *GA* 66, 144s. / *Med,* p. 128).[43] Desde la perspectiva de la ↑ metafísica moderna, el estado de resuelto quiere «lo que es querido en su propia ↑ voluntad»; dicho estado es «lo fanático» (*GA* 54, 112 / *Parm,* p. 99). Heidegger también rechaza la malinterpretación «existencial-antropológica», porque ésta mira «las conexiones entre el estado de resuelto- ↑ verdad-ser ahí, desde la resolución [*Entschliessung*] mentada moralmente», en vez de, por el contrario, «concebir [...] la verdad como apertura y el estar resuelto [*Ent-schlossenheit*] como el ↑ emplazamiento [*Ein-räumung*] que ↑ madura [*zeitigende*] en el espacio-de- ↑ juego- ↑ temporal del ser» (*GA* 65, 87 / *AFAE,* p. 84). La pregunta por la verdad y por el ser es «la resolución [*Entschlossenheit*] a la extrema meditación» (397s. / p. 319).

Kapferer 1988; Löwith 8 / 1984.

Entwurf (proyecto): El proyecto pertenece a la estructura ↑ existenciaria del ↑ comprender (*GA* 2 / *SyT,* §§ 31, 68 a; ≈ *GA* 24 / *PFF: 1927,* § 20 b); sobre su significación ↑ ontohistórica, *GA* 65 / *AFAE,* Parte V a.

En el comprender, el ↑ Dasein se proyecta hacia ↑ posibilidades, es decir, se comprende desde éstas (*GA* 2, 193 / *SyT,* p. 162s.) y, de hecho, desde la ↑ significatividad del ↑ ser del ente intramundano, así como también desde el propio ↑ sí-mismo (↑ por-mor-de-lo-cual). Proyectándose es como constituye el ↑ estado de abierto del ↑ ser-en-el-mundo. El proyecto y el ↑ estado de yecto son ↑ cooriginarios, de ahí que el Dasein es un proyecto yecto (295 / p. 244; lanzamiento, ↑ facticidad, estado de yecto ↔ oscilación, proyecto; *GA* 26, 268 / *PML,* p. 241). Por lo tanto, el proyecto tampoco ha de en-

[43] En el ensayo *El decisionismo ocasional de Carl Schmitt,* de 1935, Löwith argumenta contra el «*pathos* del estado de resuelto», de Heidegger, que «el *pathos* de la decisión en favor de la pura decisividad» ha preparado «el camino para la decisión en favor de la decisividad de Hitler» (Löwith 8 / 1984, 61s.; con vistas a la posterior «reinterpretación» de Heidegger, *ibid,* 133s.) [K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* pp. 77, 156ss.].

tenderse como un «plan», sino que «mienta el abrir [*Aufschließen*], del que quizá un planear sólo sea siempre una posible consecuencia» (*GA* 49, 41).

«El proyecto poético de la ↑ verdad» se establece «en la obra como figura» y abre el ámbito de la ↑ historia «en lo que el Dasein ya ha sido arrojado como ser histórico» (*GA* 5, 63 / *CB,* p. 54). Frente a ello, el proyecto de la ↑ ciencia moderna bosqueja lo que la ↑ naturaleza «determina de antemano como magnitudes ↑ espacio- ↑ temporales de ↑ movimiento» (79 / p. 66). Su investigación está «fundada sobre el proyecto de un sector de ↑ objetos delimitado (83 / p. 69; ≈ *GA* 9, 132 / *Hit,* p. 116), el cual se «inscribe en lo ente», en la empresa (84 / p. 70). Decisivo aquí es lo ↑ matemático con su «establecimiento de principios en los que se funda todo lo demás siguiendo unos pasos comprensibles» (*GA* 41, 103 / *PC,* p. 133). Lo característico de este proyecto se remonta al ↑ comienzo de la ↑ metafísica, instaurada por Platón; en la modernidad reside en «la fundación cartesiana de la metafísica sobre el representar en cuanto *subiectum*» (*GA* 6.2, 210 / *Nietz,* p. 707; ≈ *GA* 66 / *Med,* núm. 101), y culmina en «el proyecto del ser como ↑ voluntad de ↑ poder» (210 / p. 707).

No obstante, desde la perspectiva ↑ ontohistórica sigue siendo significativo que «todo proyecto [*Entwurf*] de ser [es] proyecto ↑ arrojado [*geworfen*]» (*Idem*) y el «arrojador […] es él mismo arrojado» (*GA* 65, 304 / *AFAE,* p. 248; ≈ *GA* 9, 337 / *Hit,* p. 277). En el ↑ tránsito hacia el otro ↑ comienzo, la ↑ filosofía tiene la tarea de efectuar el proyecto como «la inauguración ↑ fundante del espacio-de juego- ↑ temporal de la ↑ verdad del ser [*Seyn*]» (5 / p. 22); ahora determina al hombre «el *estar arrojado* al ente» «como arrojador del ser (de la verdad del ser [*Seyn*])» (45 / p. 53; ≈ 237, 239 / pp. 196, 197s.; ≈ *GA* 69, 162 / *HS,* p. 195s.); el arrojador arrojado es «↑ acaecido-apropiadoramente a través del ser [*Seyn*]» (304 / p. 248; ≈ 328 / p. 266). El ↑ pensar debe «coger al vuelo el impulso de su arrojo […] y llevarlo a lo abierto del proyecto» (422 / p. 338). Así pues, son pensados «estar arrojado y proyecto [como] rasgos del ↑ claro concebidos a partir de la verdad del ser» (*GA* 66, 108 / *Med,* p. 100).

Entzug (sustracción): ↑ Seinsgeschichte (historia del ser), Unverborgenheit (estado de no oculto), Vorenthalt (reserva).

Erde (tierra): El nombre tierra se introduce como ↑ palabra ↑ fundamental en *El origen de la obra de arte,* y mienta «aquello que se cierra esencialmente en sí mismo», lo que se deniega, «[lo] impenetrable»: la tierra «sólo se muestra cuando permanece sin descubrir y sin explicar» (*GA* 5, 33 / *CB,* p. 33s.). Frente a la tierra está el ↑ mundo. Pues éste es el rasgo que se presta a la tendencia hacia la ↑ apertura de todo ente; en cambio, la tierra insta a englobar en sí al mundo, por lo cual hay una ↑ contienda entre ambos: «el mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo» (35 / p. 35; ≈ *GA* 65, 477 / *AFAE,* p. 377). Todo ↑ habitar se funda en la tierra en cuanto ↑ φύσις, pero sólo el ↑ poetizar trae al hombre hacia la tierra y, por tanto, «al habitar» (*GA* 7, 196 / *CyA,* p. 143). Donde la tierra se convierte propiamente en patria, «se abre

al ↑ poder de los ↑ dioses» (*GA* 39, 105 / *HHGyR,* p. 100); pues ella misma es divina y no sólo lo «terrenal» (*GA* 53, 36). Donde la tierra «se revela en el desinterés del ↑ auténtico [*eigentlichen*] ↑ *Dasein,* ella es ↑ sagrada, tierra sagrada» (*GA* 39, 105 / *HHGyR,* p. 100). En unidad con el ↑ cielo, los divinos y ↑ mortales, la tierra pertenece a la ↑ cuaternidad: como «la entrañante (la que porta) que construye, la que fructifica alimentando, abrigando aguas y roquedos, vegetales y animales» (*GA* 7, 179 / *CyA,* p. 131). La exclusividad del ↑ pensar calculador no puede seguir esto, aquello que es digno de ser pensado; en el encontrar ↑ caminos que podrían conducir a ello «se decidirá lo que llegue a ser de la tierra, y de la existencia del hombre en esta tierra» (*GA* 10, 189 / *PF,* p. 172). J. P. Hebel dice acerca de la tierra que ella sería: «todo aquello que nos soporta y nos rodea, nos alimenta y nos tranquiliza a la manera de lo visible, lo oíble, lo palpable: lo sensible» (*GA* 13, 150). Actualmente no hay ni tierra ni cielo «en el sentido del ↑ habitar ↑ poético del hombre en esta tierra» (152 / *EP,* p. 95s.).

Geboers 2012; *HGSch* 6 (2000); Komel 2002; Marx[W] 1986; Peetz 1995.

Ereignis [**Er-eignis**] (**acontecimiento / evento / acaecimiento / advenimiento** [**propio o apropiador**]): Según un mensaje al editor del tomo de la *GA* 65 / *AFAE,* Heidegger vio a los *AFAE* «en conexión particularmente estrecha» con los tratados *Meditación* (*GA* 66 / *Med*), *Sobre el comienzo* (*GA* 70 / *SC*), *El evento* (*GA* 71) y *Los senderos del comienzo* (*GA* 72; en preparación). El editor añade además *La superación de la metafísica* (*GA* 67:1) y *La historia del ser (1938/1940)* (*GA* 69:1 / *HS,* 1).[44] Añádase BPh_1, BPh_2 y *H-1940a.* Y bien se le puede atribuir un papel clave a *H-1937a*.

En el título o, mejor dicho, en el subtítulo de los *AFAE* se encuentra ya el concepto de «acontecimiento» (*GA* 65 / *AFAE,* subtítulo «Acerca del evento»), al igual que en «*El evento*» (*GA* 71) y en *H-1940a, H-1937a,* Bph_1 *y* Bph_2. La sección «los distintos caminos en el acaecimiento apropiador» (*GA* 14, 44 / *TyS,* p. 55) nombra escritos individuales previos a *Tiempo y ser,* en los cuales se habla del acaecimiento apropiador: *Carta sobre el «Humanismo»* (*GA* 9 / *Hit*); *Intuición en lo que es* (*GA* 79:1); *La pregunta por la técnica* (*GA* 7 / *CyA*); *Identidad y diferencia* (*GA* 11 / *IyD*). Heidegger nombra la conferencia *El principio de identidad* como el «camino más apropiado para la discusión de dicha ↑ cuestión», la esencia del acaecimiento, «la cual se ↑ escucha mejor de lo que se lee» (*GA* 15, 366).

Heidegger emplea tempranamente, pero aún no de modo específico, la ↑ palabra acaecimiento («caracterización de la vivencia como a-propiación» (*GA* 56 / 57, 69 / *IFyPCM,* p. 84; ≈ *GA* 75, 116). Por ejemplo, en *SyT* lo usa en la significación de «caso» («la ↑ muerte como algo que hace frente constantemente, como "caso de defunción"» es un acontecimiento para el cual el ↑ «uno» ha «asegurado una ↑ interpretación»: *GA* 2, 336 / *SyT,* p. 276). En 1949 Heidegger escribe en la *Carta sobre el «Humanismo»* que el acaecimiento apropiador es «desde 1936 la palabra conductora» de su ↑ pensamiento

[44] *GA* 65, 511ss. / *AFAE,* p. 403ss. (F.-W. von Herrmann, Epílogo del editor).

(*GA* 9, 316$_{a}$ / *Hit,* p. 261$_{6a}$; ≈ *GA* 45, 47 / *PFF: PSL,* p. 47; *GA* 65, 342 / *AFAE,* p. 276; *GA* 11, 45 / *IyD,* p. 87; sin embargo, véase *HGJ* 2007, 11); en 1959 dice Heidegger, de nuevo en retrospectiva, que él empleó «en sus manuscritos desde [hace] veinticinco años la palabra *Ereignis* para la cuestión aquí pensada» (*GA* 12, 248$_{(2)}$ / *DCH,* p. 235$_{(1)}$). Acaecimiento es la abreviación de «*evento de la fundación del ahí*», en cuanto ↑ esenciar del ↑ ser (*GA* 65, 247 / *AFAE,* p. 204). Los *AFAE* comprenden el acontecimiento-apropiador «como la primera respuesta a la pregunta por el ser» (*GA* 65 / *AFAE,* núm. 2).

La palabra evento reúne una riqueza de significaciones, un «léxico de su esencia» (*GA* 71, núm. 184): evento, acontecer (acontecer-apropiadoramente), apropiamiento, transpropiación [*Zu-eignung*], apropiación [*An-eignung*], ↑ propiedad, propicio, idoneidad, ex-propiación, propiedad [*Eigentum*] (147-170). En la medida en que Heidegger empleó anteriormente dichas palabras, por ejemplo «propiedad» en *SyT,* en lo sucesivo destaca de modo propio la referencia expresiva al acontecimiento.

Evento [*Ereignis*] se deja «traducir tan poco como la palabra conductora griega λόγος, o la china, Tao»; se trata de un «*singulare tantum*»* y «única» (*GA* 11, 45 / *IyD,* p. 87). Para el acontecer del acaecimiento, Heidegger emplea el verbo «apropiar» [*ereignen*]: «él —el advenimiento apropiador— hace propio» (*GA* 12, 247 / *DCH,* p. 233s.; ≈ *GA* 6.1, 444 / *Nietz,* p. 397). Aunque también habla de «los acontecimientos dentro de la ↑ historia del ser, que es ↑ metafísica» (*GA* 6.2, 418 / *Nietz,* p. 892), Heidegger dice de igual forma que «la determinación de Kant sobre el acontecimiento se basa en que todo lo ↑ presente [*Anwesende*] ya se ha convertido en ↑ objeto del ↑ representar». Sobre el acontecimiento de que ↑ dios está muerto (25 / p. 551), dice con Nietzsche que es como «la fórmula que refleja la ↑ experiencia ↑ fundamental de un acontecimiento de la historia ↑ occidental» (*GA* 6.1, 158 / *Nietz,* p. 151); habla del ↑ lenguaje como «el supremo acontecimiento del existir humano» (*GA* 4, 40 / *APH,* p. 45), de la ↑ palabra como «el propio acontecer de lo sagrado» (76 / p. 84), y de la fiesta como «el acontecimiento del saludo», como el «acontecimiento propio de la historia» (105ss. / p. 119ss.). Esta multiplicidad no se ensambla por medio de alguna unidad interna, ni se encuentra en contradicción ante la singularidad de los acontecimientos, pues cada evento es, en su singular manera de ser, el ↑ comienzo (*GA* 11, 58$_{(18)}$) de una historia (aunque sea necesaria la ↑ repetición para la apropiación).

Cada «*acaecimiento de una decisión sobre la esencia de la ↑ verdad*» (*GA* 51, 21 / *CF,* p. 49) es extraordinario, pero ↑ instaura y funda lo que le sigue. Así, en el comienzo de la historia de ↑ Occidente, el ser aparece «para el curso entero de esta historia-como presencia» (*GA* 7, 142 / *CyA,* p. 105). A dicha historia le pertenece también el «acontecimiento del ↑ nihilismo» (*GA* 6.1, 223, 392 / *Nietz,* pp. 205, 350), cuyo terreno es «la propia metafísica» (*GA* 5, 165 / *CB,* p. 165); sin embargo, la metafísica ha olvidado su procedencia del «primer comienzo». Pues el surgir de la presencia se apropia en «el

* *Singularia tantum* son aquellos sustantivos cuya cualidad morfológica radica en que sólo poseen el número gramatical singular, o bien, que usan muy rara vez una forma plural [N. del T.].

descobijar entendido como el ↑ clarear», mientras que éste mismo «en tanto que advenimiento apropiador [*Ereignis*] [...] queda sin ser pensado desde todos puntos de vista» (*GA* 12, 127 / *DCH,* p. 122): «Presencia (ser) pertenece al claro del ocultarse del ↑ tiempo», y su desocultamiento reposa en el «acontecer apropiador» y se llama evento (*GA* 11, 152). El «pensar, en el otro comienzo» debe arriesgar un «↑ proyecto del esenciarse del ser [*Seyn*] como *el evento*» (*GA* 65, 11 / *AFAE,* p. 28; ≈ *GA* 66 / *Med,* núm. 101), en el cual se ↑ repita ↑ originariamente el acontecimiento del primer comienzo en el otro comienzo (55 / p. 60). En los *AFAE* se habla del «↑ entre, que hace volar», el cual «*reúne*, lo que se mueve a lo abierto» (485 / p. 383; ≈ *GA* 66, 148 / *Med,* p. 131; «entretanto»: *GA* 69, 5 / *HS,* p. 22); en esto está contenida también una respuesta a la metafísica, pues ésta concibe al ser como la unidad de una multiplicidad; en el lugar del ὄν πολλαχῶς λεγόμενον,[45] aparece la unidad ↑ ensambladora de la ↑ cuaternidad.

En cuanto acontecimiento, el ser «a-propia» (*GA* 71, 184), «↑ Dios y ser ahí, mundo y tierra» (*GA* 65, 484 / *AFAE,* p. 382). Cuando Heidegger remite a «lo cuádruple del evento» (*GA* 11, 83), se desprende claramente de ello la pertenencia común de evento y cuaternidad. Cuando se apropia el «vistazo en lo que es», los hombres pertenecen «primigeniamente a la cuaterna de ↑ Cielo, Tierra, mortales y divinos» (124 / *Filosofía, ciencia y técnica* [*FCyT*], p. 194). Como «mortales en la *cuaterna* del mundo», somos nosotros los apropiados, y la cuaternidad misma es lo apropiado (*GA* 14, 51 / *TyS,* p. 62; ≈ *GA* 7, 21_i).

Frente a ello, la ↑ estructura de emplazamiento, en relación con el acaecimiento, es «ambigua». Por un lado, desvía «toda mirada dirigida al acaecimiento propio del desocultamiento» (GA 7, 34 / *CyA,* p. 30), y a pesar de todo yace en este «acaecimiento de apropiación de la cuaternidad que se disimula a sí misma» (*GA* 4, 153 / *APH,* p. 170) un «primer e insistente destello del Ereignis» (*GA* 11, 47 / *IyD,* p. 91), «hasta que un día, a través de todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el acaecimiento propio de la verdad» (*GA* 7, 36 / *CyA,* p. 31). Pues a través de la estructura de emplazamiento, la pertenencia mutua de hombre y ser —la cual «expropia [...] a lo propio de ellos» (*GA* 11, 49 / *IyD,* p. 93) en el acontecimiento— es ↑ experimentable como tal («experiencia»: *GA* 71, núm. 265), por lo cual Heidegger destaca una vez más que la estructura de emplazamiento sería «en cierto modo, negativo fotográfico del acontecimiento» (*GA* 15, 366).

El acaecimiento se experimenta en el ↑ mostrar de la ↑ leyenda, en la cual «el hacer propio» es experimentado como «apropiación [*Ereignen*]»: «lleva lo que viene a presencia y lo que de ella se ausenta cada vez [*je-* ↑ *weilig*] a lo suyo propio desde lo cual se muestra en sí mismo y perdura en su modo» (*GA* 12, 246s. / *DCH,* p. 233). Los hombres, en su pertenencia al acaecimiento (como mortales), son «los hablantes», los que pueden ↑ escuchar la leyenda; tanto el hablar como el ↑ escuchar reposan en el

[45] *Cf.* Aristóteles, *Metafísica,* Γ 2, 1003 a 33 y E 2, 1026 a 33.

acaecimiento (248 / p. 234). En el pensar calculador, el lenguaje existe como información de la estructura del emplazamiento (251 / p. 238); frente a ello, «lo propio del habla, determinado desde el advenimiento apropiador» (la «seña»: 242 / p. 240) es la leyenda, además lo es «en tanto que mostrar, el modo más propio de apropiar» (255 / p. 241); así, el habla es «recogimiento en el advenimiento apropiador [*Ereignis*]» (10 / p. 12).

Barbarić 2007b; Behler 1997; Bormuth 2008; Coriando 1998b; Faria Blanc 2001; Greisch 2007; Guest 1999; Herrmann 1944a; Koch 2007; Kovacs 1992; Neumann 2009; Pirktina 2012; Ruin 2002; Sheehan 2001; Shin 1993; Tsujimura 1989; Vajda 1994.

Erfahrung (experiencia): De la experiencia se habla en numerosos textos de Heidegger, en los cuales también hay expresiones compuestas, como «suelo de experiencia» (*GA* 58, 66 / *PFF: 1919-20,* p. 78), «experiencia de vida» (*GA* 59, 174; ≈ *GA* 60, 121 / *IFR,* p. 146) y «experiencia fundamental» (131; ≈ *GA* 62, 52; *GA* 9, 3s. / *Hit,* p. 17; *GA* 15, 383); una colección de ensayos se llama *Experiencias del* ↑ *pensar* (*GA* 13 / *EP* / *DEP;* ≈ *GA* 81:2 / *PP,* Segunda parte), y como introducción a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel tiene valor el ensayo *El concepto de experiencia de Hegel* (*GA* 5, 115-208 / *CB,* pp. 91-156; ≈ *GA* 86, 409-433).

Experiencia es la misma «experiencia viva», accesible, del ↑ Dasein fácticamente existente (*H / Löwith,* 29). La ↑ fenomenología abre el acceso a que «toda experiencia en cuanto experienciar y como experienciado "puede ser puesta en el fenómeno", esto es, se puede preguntar: *1)* por el "qué" originario que es experienciado en él (contenido); *2)* por el originario "cómo" en que es experienciado (referencia); *3)* por el originario "cómo" en que el ↑ sentido referencial es ejercido (ejercicio)» (*GA* 60, 63 / *IFR,* p. 88).

Experimentar algo significa literalmente «viajar, recorrer».[46] Heidegger interpreta la experiencia como ↑ riesgo [*Wagnis*] (τόλμα), el cual conduce sobre los límites del ente y, sin embargo, no tiene escapatoria en vista de la ↑ muerte: «por todas partes viaja sin cesar: desprovisto de experiencia y sin salidas ⟨el hombre como lo más ↑ inhóspito, τὸ δεινότατον⟩ llega a la ↑ nada» (*GA* 40, 161 / *IM,* p. 140).[47] La disposición hacia la experiencia exige al ↑ Dasein ofrecerse al ↑ asunto en curso, en vez de sólo ↑ representárselo (*GA* 11, 38 / *IyD,* p. 73: experimentar como contraposición a representar; *GA* 79, 128: «representar objetos», «experimentar una ↑ cosa»): «hacer una experiencia con algo —sea una cosa, un ser humano, un ↑ dios— significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y transforma». Sin embargo, no somos nosotros aquellos que producen la experiencia; pues «hacer» una

[46] Del alto alemán medio *ervarn* (Pfeifer 1997, 293).

[47] Traducción de Heidegger de la *Antígona* de Sófocles, v. 360 (primer canto del coro). Heidegger lee Πόρος como «a través de… [*Durchgang durch…*], tránsito a… [*Übergang zu…*], camino [*Bahn*]», ἄπορος como «desprovisto de experiencia y sin salidas»; ambos emparentados con πείρω, «atravesar [*durchfahren*]» y ἔμπειρος «experimentar [*erfahren*]» (Gemoll, 1965).

experiencia significa «sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello» (*GA* 12, 149 / *DCH,* p. 143).

Cualquier pre-concepto y concepto intrusivo, con ayuda de un ↑ método, impiden la genuina confrontación con lo ente; por este motivo, se debe tomar a cargo propiamente la tarea de «llevar a cabo una experiencia fundamental de la cosa misma [*des Dinges selbst*]» (*GA* 15, 383). Ya que las cosas hacen ↑ señas «en un ↑ mundo desde el cual ellas son, y que ellas son» (*GA* 79, 139; nota a Cézanne). En el campo de la ↑ conciencia [*Bewusstsein*], la experiencia no puede tomarse de manera justa; por lo cual, también la «actitud natural» de Husserl no es «*nada* en absoluto [...] ↑ natural», así como, a la inversa, la «manera natural de experimentar del hombre» no es ninguna «actitud» (*GA* 20, 155s. / *PHCT,* p. 146). Al ↑ pensar se le plantea la tarea de «experimentar de manera simple» la pertenencia del hombre y del ↑ ser en su ↑ mismidad, «es decir, demorarse en lo que nosotros nombramos como el ↑ *evento*» (*GA* 79, 125).

Kettering 1991; Riedel 2000b.

Erinnerung (recuerdo): ↑ Gegenwart (presente).

Erkennen (conocer): ↑ Auslegung (interpretación), Aussage (enunciado).

Erlebnis (vivencia): ↑ Leben (vida), Macht (poder), Wille (voluntad).

EROS (ἔρως): ↑ Leib (cuerpo viviente), Wahrnehmung (percepción).

Erscheinung (apariencia / manifestación): ↑ Phänomen (fenómeno).

Erschlossenheit (estado de abierto): Mientras que todavía antes de *SyT* Heidegger refiere al ente al estado de abierto y lo describe en conjunto con la apertura del mundo y del ↑ ser-en-el-mundo como ↑ estado de descubierto (*GA* 20 / *PHCT,* § 28), en *SyT* invierte tal terminología: ahora el ↑ estado de no oculto del ente intramundano se describe como estado de descubierto, mientras que estado de abierto «es la forma fundamental del ↑ "ser ahí" con arreglo a la cual éste *es* su "ahí"» (*GA* 2, 292 / *SyT,* p. 241): «la expresión "ahí" mienta este esencial "estado de abierto"» (176s. / p. 149s.). En el estado de abierto se funda el estado de descubierto del ente y no a la inversa.

Los elementos constitutivos para el estado de abierto son el ↑ estado de yecto, el ↑ proyecto, la ↑ caída y el ↑ habla. El estado de abierto, en cuanto que es «el fenómeno *más original* de la ↑ verdad» (292 / p. 241) debe arrancar siempre de nuevo, a causa de la caída, desde la verdad *qua* estado de descubierto del ente (la *a privativum* en ἀ-λήθεια); de ahí que el ↑ ser-en-el-mundo esté determinado tanto por la verdad como por la no-verdad. Un estado de abierto relevante del Dasein es el ↑ encontrarse fundamental de la ↑ angustia (§ 40). La ↑ existencia ↑ propia se constituye a través del ↑ estado de resuelto precursor (§ 62).

Falkenhayn 2003.

Ersetzbarkeit (reemplazabilidad): ↑ Sein (ser).

Erwachen (despertar): ↑ Weckung (despertar).

Es gibt (se da / hay): Ya desde el semestre de guerra de 1919 Heidegger plantea la pregunta: «¿qué significa el "se da" o el "hay"?» (*GA* 56 / 57, 67 / *IFyPCM,* p. 82). En *¿Qué significa pensar?* (*GA* 8, 192 / *¿QSP?,* p. 159), para el darse propio remite a *GA* 2, 281 / *SyT,* p. 232 («sólo mientras el ↑ "ser ahí" *es* […] "se da" el ↑ ser») y en la 283 / p. 235 («hay una ↑ "verdad"»), también en *GA* 9, 334 / *Hit,* p. 275 («[lo] que "se da" aquí es el propio ser»; ≈ 419, 479 / pp. 339, 387). De manera más detallada trata el problema del darse en 1962 en *Tiempo y ser* y en el *Protocolo de un seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser»*. En vez de «el ser es, el ↑ tiempo es», Heidegger dice: «se da el ser y se da el tiempo» (*GA* 14, 9 / *TyS,* p. 24). En el intento de «traer ante nuestra mirada al se y a su dar», el «Se» es escrito con mayúscula (*Idem*). Éste Se oculta en el ἔστι de Parménides[48] (12 / p. 27; ≈ *GA* 9, 335 / *Hit,* p. 275) un «destino [colectivo], que da al ser como don» (14 / p. 29). El Se «se acredita como el ↑ acaecimiento» (24 / p. 39). Lo dador es la ↑ palabra y la proposición «la palabra se da» se convierte en «ella, la palabra, da» (*GA* 12, 183 / *DCH,* p. 173).

Flatscher 2004; Wolzogen 1988.

es weltet (mundea): ↑ welten (mundear).

Ethik (ética): ↑ Disziplin (disciplina).

Etymologie (etimología): Con motivo de las indicaciones etimológicas[49] sobre la ἀλήθεια, Heidegger hace constar que sería «incumbencia de la ↑ filosofía el preservar a la *fuerza de las* ↑ *palabras más elementales* […] de que la comprensión vulgar las rebaje al nivel de la incomprensibilidad»; a la vez, advierte de «una mística verbal sin trabas» (*GA* 2, 291 / *SyT,* p. 240). El ↑ lenguaje [*Sprache*] encierra una «filosofía […] todavía cautiva» (*GA* 27, 309 / *IF,* p. 322) y el ↑ juego con el lenguaje es algo a lo que hay que «↑ atrevernos [*wagen*] […] para salir del hechizo del discurso ↑ cotidiano y de sus ↑ conceptos» (*GA,* 29 / 30, 414 / *CFM,* p. 344). También, retrocediendo a la significación pre-filosófica de la οὐσία, Heidegger remite a la ↑ ambigüedad de esta manera de proceder: no llega a ser «de ninguna ayuda invocar a la etimología […] para abrir desde la raíz algo castizo para el significado —en un procedimiento así se está expuesto al más grande abuso y al ↑ extravío, pero es por eso que cuando se le ejerce en el ↑ lugar correcto y de la manera correcta, y dentro de ciertos límites, entonces puede ser fructífera—» (*GA* 31, 53s.; ≈ *GA* 40, 219; *GA* 45, 101 / *PFF: PSL,* p. 97). Para aclarar sus

[48] «ἔστι γὰρ εἶναι» (Parmenides 28 B 6,1).

[49] Ἔτυμος, «verdadero [*wahr*], auténtico [*echt*], efectivo [*wirklich*]», λόγος, «palabra [*Wort*]»; «derivación de una palabra desde su raíz» (Pape 2006 / I [1807-1854], 1053, *s. v.* ἐτυμολογία).

↑ traducciones de los fragmentos de Heráclito, dice Heidegger: «toda etimología se torna una juguetería insensata con palabras cuando no se ↑ experimenta el ↑ espíritu del lenguaje, es decir, la ↑ esencia del ↑ ser y la ↑ verdad, de donde hable el lenguaje. El ↑ peligro de la etimología no reside en esta misma, sino en la falta de espíritu de aquellos que la realizan o, lo que es aquí lo mismo, que combaten la etimología» (*GA* 55, 148 / *Her: 1943-44,* p. 170; ≈ *GA* 53, 74s.; *GA* 7, 42, 176 / *CyA,* pp. 35, 128).

Helting 1997b; Schöfer 1962.

Europa (Europa): ↑ Abendland (Occidente).

Ewigkeit (eternidad): Los griegos entiendieron lo ↑ verdadero del ente como «lo increado, como lo que ↑ ni fue ni llega a ser»; con ello, lo determinan «por medio de un momento del ↑ *tiempo*» (*GA* 19, 33; ≈ *GA* 2, 25 / *SyT,* p. 28); «aun la "eternidad" [...] se ↑ comprende totalmente como "ahora" "constante", sólo desde tiempo» (*GA* 3, 240 / *KyPM,* p. 205). Para Aristóteles el ↑ cielo es eterno, de hecho, «lo eterno, *αἰων*[50] [...] en el sentido de la *sempiternitas,* no en el de la *aeternitas*» (*GA* 19, 34). Por consiguiente, hay dos ↑ conceptos de eternidad, los cuales sin embargo se orientan «según la idea directriz de la época»: «*1)* como *sempiternitas,* el continuo ininterrumpido del tiempo, un incesante *et caetera* sin final; *2)* como *aeternitas,* el *nunc stans,* el ahora permanente, el perpetuo ↑ presente [*Gegewart*]» (*GA* 39, 54s. / *HHGyR,* p. 60; ≈ *GA* 23, § 16 b). El tiempo se experimenta aquí como el «*expirar del ahora en la sucesión*» (55 / p. 60).

Nietzsche divisa en el expirar «lo adverso de lo que padece la ↑ voluntad» (*GA* 7, 115 / *CyA,* p. 86);[51] su pensamiento del eterno retorno es la aceptación de la eternidad, la cual, en efecto, es pensada por la ↑ metafísica como un ahora constante; sin embargo, «no descansa en un estar [*stehen*], sino en un retorno de lo igual» (108 / p. 81). Con ello, el eterno retorno es «el más consistente volver consistente de lo que carece de ↑ existencia consistente [*Bestand*]» (*GA* 6.2, 258 / *Nietz,* p. 748) y la ↑ voluntad es eterna porque ella «quiere eternamente la eternidad del querer» (*GA* 8, 102 / *¿QSP?,* p. 108).

De manera distinta a la metafísica, Heidegger determina a la eternidad «desde la ↑ esencia ↑ inicial del tiempo» como «lo antiguo y, de hecho, en el doble ↑ sentido esencial *del* ↑ *haber sido un comienzo anterior* y del *alguna vez-venidero*» (*GA* 67, 125). «La jovialidad sapiente es un portal hacia lo eterno» (*GA* 13, 90 / *EP,* p. 50).

Existenz (existencia): El concepto de existencia se emplea desde los cursos tempranos de Friburgo, así como en las *Anotaciones a la "Psicología de las visiones del mundo"*

[50] Sobre la relación del griego *αἰων* con el latín *aevum* y el alemán «*ewig*»: Pfeiffer 1997, 308.

[51] «Esto, sí, esto sólo es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su "Fue"» (Nietzsche *KSA* 4, 180) [F. Nietzsche, «De la redención», en *Así habló Zaratustra,* Andrés Sánchez Pascual (trad., intr. y notas), Alianza, Madrid, 2003, Segunda parte, p. 210].

de Karl Jaspers (*GA* 9 / *Hit*) y en *IFA* (*GA* 62); ambos son complementarios a las determinaciones fundamentales de *GA* 2 / *SyT,* § 9: *GA* 3 / *KyPM,* § 41. Para la ↑ interpretación ↑ ontohistórica de la existencia tras el ↑ giro, *De la esencia de la verdad* tiene un carácter preparatorio, mientras que la *Carta sobre el «Humanismo»* es aclaratoria (ambos en *GA* 9 / *Hit*).

La existencia designa en la ↑ metafísica el hecho-de-ser (ὅτι ἔστιν), a diferencia del ser-qué (ἰδέα); en latín designa la *existentia* frente a la *essentia;* en alemán ↑ la esencia se toma en sentido de lo general versus la ↑ realidad efectiva; aquí ya está el ↑ ser mismo apartado en su abundancia (*GA* 6.2, 418 / *Nietz,* p. 891s.; sobre la marcha de las determinaciones metafísicas de la existencia, 432ss. / p. 904ss.). Heidegger le vuelve a asignar a la *existentia* la ↑ categoría de lo ↑ ante los ojos; frente a ella está la existencia en cuya significación se mienta un ↑ existenciario.

Ya antes de *SyT,* la existencia representa el ↑ camino de la apropiación de la ↑ facticidad del ↑ Dasein. La existencia es, de hecho, «sólo una ↑ posibilidad», pues la «inquietud que la vida fáctica muestra por su existencia» acontece como contra- ↑ movimiento a la ↑ caída (*GA* 62, 362 / *IFA,* p. 44s.), es decir, contra «la propensión a la caída de la interpretación» (398 / p. 83). Interpretar significa el «desarrollo del ↑ comprender» (*GA* 2, 197 / *SyT,* p. 166). Es decisiva «la ↑ experiencia fundamental en la que yo me encuentro a mí ↑ mismo [*selbst*] como Mismo [*Selbst*]» (*GA* 9, 29 / *Hit,* p. 36; ≈ 375 / p. 306s.).

La ↑ analítica del Dasein de *SyT* caracteriza este movimiento como la ↑ esencia del Dasein (entendida verbalmente): «*la "esencia" del "ser-ahí" está en su existencia*» (*GA* 2, 56 / *SyT,* p. 54; *cf.* la indicación sobre Píndaro,[52] 194 / p. 163; ≈ *GA* 29 / 30, 116 / *CFM,* p. 109; *GA* 40, 108 / *IM,* p. 97). Esta frase es ↑ indicadora formalmente (*cf. GA* 2, 155 / *SyT,* p. 132; ≈ *GA* 9, 29 / *Hit,* p. 36), pues mienta la ejecución existencial (el existir) en la determinación existenciaria: «la cuestión de la existencia no puede liquidarse sino por medio del existir mismo» (17 / p. 22). A la conexión entre los momentos ↑ constitutivos de la existencia (↑ encontrarse, ↑ comprender, ↑ habla [*Rede*], ↑ caída, con la ↑ cura como estructuralidad y la ↑ temporalidad como el ↑ sentido de la cura), Heidegger la llama existenciariedad (17 / p. 22).

El Dasein ↑ trasciende al ente con miras a su ser y con ello ya siempre lo ha comprendido. De manera que se ejecuta en su comprensión del ser (en un «momento esencial de la trascendencia»: *GA* 27, 325 / *IF,* p. 340), ya sea explícitamente o no, una ↑ diferencia [*Unterschied*] entre el ser y el ente: «por decirlo así, la existencia significa "estar llevando a cabo esta distinción"» (*GA* 24, 454 / *PFF: 1927,* p. 379). El hombre se halla *a priori* comprendiendo al ser y en la medida en que él existe como ↑ ser-en-el-mundo, el ↑ mundo está ↑ abierto. Dicho estado de abierto se interpreta inmediatamente de modo trascendental (es decir, a partir del Dasein) y se caracteriza como ↑ extático. Tal caracterización «nada tiene que ver con los estados de éxtasis y similares [...] ἐκστατικόν significa lo llevado fuera de sí. Está próximo al término "existencia"» (377 /

[52] Píndaro, *Odas píticas,* II, v. 72: «γένοι' οἷος ἔσσι μαθών», «podrás mostrarte como aquel que eres cuando aprendas» (Traducción en *GA* 40, 108 / *IM,* p. 97).

p. 321): la existencia es extática, porque ella ya siempre está fuera de sí. El «que la *esencia* del Dasein […] es extática, es decir, *"excéntrica"*» (*GA* 9, 162_{59} / *Hit,* p. 139_{91}; ≈ *GA* 27, 11 / *IF,* p. 25; *GA* 55, 206 / *Her: 1943-44,* p. 230), presupone que ella se abre al ser. La distinción para aquella apertura abierta, tanto del hombre como de la ex-sistencia (350 / p. 286), se funda en el «carácter extático del tiempo» (*GA* 24, 377 / *PFF: 1927,* p. 321).

Con el ↑ giro, se desplaza el acento del Dasein hacia el ser. Se vuelve aún más claro que la existencia no se determina desde el ser sí misma, aunque el primer camino debe, «desde la metafísica a la esencia extática del hombre, […] pasar a través de la determinación metafísica del ser sí mismo del hombre» (*GA* 9, 375 / *Hit,* p. 307). En *SyT* se halla, en primer plano, la constitución de la existencia, y queda por abrir el con vistas a lo cual [*woraufhin*] aquella está abierta, de tal manera que ahora cobra el ἐκ[53] del éxtasis su gravedad entera a partir del ente en su totalidad, como «ex-posición en el desocultamiento de lo ente como tal» (189 / p. 161). Heidegger interpreta ahora la ex-sistencia como «estar en el ↑ claro del ser» (323 / p. 267) y pone en lugar de éxtasis la ↑ palabra ↑ «instancia» («instancia en el claro»: *GA* 15, 384): «eso que está por pensar en el nombre "existencia" […] podría ser designado del modo más hermoso mediante la palabra "instancia", estar dentro» (*GA* 9, 374 / *Hit,* p. 306). También, «desde que devino conocida públicamente la ↑ *Filosofía de la existencia*»[54] se emplea en vez de existencia «el nombre, aparentemente opuesto, de "instancia"» (*GA* 49, 54). Según lo indica en la *Introducción a «¿Qué es metafísica?»*, existencia en *SyT* nombra «concretamente el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser, en la que él está en la misma medida en que está afuera como soporte. Este soportar es experimentado bajo el nombre de "cuidado"» (*GA* 9, 374 / *Hit,* p. 305; ≈ *GA* 51, 102 / *CF,* p. 147).

Biemel *GS* 1, p. 379-395; Schüssler 1985.

Existenzial (existenciario): Para el joven Heidegger, los existenciarios son aún una forma de ↑ categorías. Dado que se dirigen a la ejecución de la ↑ existencia, él dice que son «"categorías", formalmente hablando y, desde luego, ↑ *histórica y ejecutivamente* ↑ *hermenéuticas*» (*GA* 60, 232 / *EMM,* p. 88). Pero más tarde, en la ↑ analítica ↑ ontológico-fundamental de *SyT,* él diferencia, en principio, entre los existenciarios y las categorías como dos «posibilidades fundamentales de caracteres del ser» (*GA* 2, 60 / *SyT,* p. 57) separados uno del otro. Con los existenciarios, él denomina a todos aquellos ↑ conceptos pertenecientes a la explicación del ↑ Dasein y su estructura de existencia (existenciariedad), y aquellos que poseen el carácter de la ↑ indicación formal. Los existenciarios pertenecen al «como» hermenéutico-existenciario.

Ciocan 2009.

Existenziamus (existencialismo): ↑ Existenzphilosophie (filosofía existencial).

[53] Preposición con genitivo: «desde [*aus*], desde algo [*von etwas her*]» (Gemoll 1965, *s. v.* ἐκ).

[54] Jaspers 1960 [1932] [K. Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo,* Ramón de la Serna (trad.), Editorial Labor, Barcelona / Buenos Aires, 1933]; Heidegger apunta hacia la primera publicación de 1931.

existenziell (existencial): ↑ Existenz (existencia).

Existenzphilosophie (filosofía existencial / filosofía de la existencia): Heidegger deslinda, en repetidas ocasiones, la ↑ ontología ↑ existenciaria de la filosofía existencial (*GA* 32, 18 / *FEH,* p. 27; «refutación de la clasificación de *El ser y el tiempo* dentro de la filosofía existencial»: *GA* 49, § 11 b), al igual que del existencialismo (ya desde *GA* 27, 374 / *IF,* p. 396, aún en referencia a Kierkegaard); «jamás ha ocurrido anunciar la buena nueva de una "filosofía de la existencia"» (*GA* 32, 18 / *FEH,* p. 27). «Je dois cependant redire que mes tendances philosophiques […] ne peuvent pas être classées comme *Existenzphilosophie* […] la question qui est seule posée dans *Sein und Zeit* n'est aucunement traitée, ni par Kierkegaard, ni par Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté» (*H / Wahl,* 193).[55] Un poco más tarde, Heidegger toma al «existencialismo» como concepto genérico y subsume bajo él: *1.* La filosofía existencial de Jaspers. *2.* El existencialismo, en sentido estricto, de Sartre. *3.* La ↑ ontología fundamental (*Ex,* 12). No obstante, permanece el rechazo de principio: «no tengo nada que hacer con la nubosidad brumosa del "existencialismo".» (*H / Bl,* 93).

Müller[M] 1964; Thurner; Hügli 2007.

existieren, existierend (existir, existente): ↑ Existenz (existencia).

exzentrisch (excéntrico): ↑ Existenz (existencia).

F

Fähigkeit (capacidad): ↑ Organ (órgano).

faktisch (fáctico): ↑ Faktizität (facticidad).

Faktizität (facticidad): Según una nota propia, Heidegger compartió en sus cursos la idea de la ↑ hermenéutica de la facticidad desde el semestre de invierno del 1919-1920 (*GA* 2, 91$_1$ / *SyT,* p. 85$_1$); en el semestre de verano de 1923 lee ↑ *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)* (*GA* 63 / *OHF*). La *Introducción a la fenomenología de la religión* (semestre de invierno 1920-1921) toma la ↑ experiencia de la ↑ vida fáctica como punto de partida (*GA* 60:1 / *IFR,* § 3) y la aclara con una característica de la religiosidad ↑ cristiana originaria (§§ 30-33; ≈ *GA* 60:2 / *EMM*). Sobre la totalidad estructural de la facticidad y la ↑ existencia, *cf.* con *GA* 2 / *SyT,* § 39.

[55] «He de repetir, no obstante, que mis tendencias filosóficas […] no pueden ser clasificadas como filosofía existencial […]; la pregunta que únicamente es planteada en *El ser y el tiempo* no ha sido tratada en absoluto ni por Kierkegaard ni por Nietzsche, y Jaspers la deja completamente de lado».

Facticidad, «experiencia de la vida fáctica» (*vid. GA* 59, § 5 c), «vida fáctica» (*GA* 62, 366s. / *IFA,* p. 49) mientan la inalterabilidad del vivir ineluctable (desde *GA* 58, 66 / *PFF: 1919-20,* p. 78 como término = «↑ Dasein»): «la efectividad del *factum* "ser ahí", *factum* que es en cada caso "ser ahí", la llamamos su "facticidad"» (*GA* 2, 75 / *SyT,* p. 68). La facticidad incluye tanto el origen espiritual, el ambiente, la conexión de vida, como todo aquello por lo cual se vuelve accesible la «experiencia viviente» (*H / Löwith,* 29). Dicho *factum* nunca está ↑ acabado ni cerrado, sino constantemente «en yección» (*GA* 2, 237 / *SyT,* p. 198). Por consiguiente, para la facticidad son constitutivos, en conjunto, tanto el ↑ estado de yecto como la ↑ caída. Pero también el Dasein fáctico está constituido ↑ cooriginariamente por el ↑ comprender y porque su ↑ esencia es la elaboración del comprender ↑ propio (es decir, su ↑ existencia), la facticidad y el existir van de la mano ↑ cooriginariamente (240 / p. 200s.). Mientras que el joven Heidegger habla de una «alternancia de la facticidad, un dejarse forzar de la facticidad, cuyo defensivo dejarse forzar constituye a la existencia» (*GA* 61, 70), en *SyT* dice: «el "ser ahí" existe fácticamente» (*GA* 2, 237 / *SyT,* p. 199).

Sin embargo, la apropiación de la facticidad propia en el existir está incapacitada para superar a la facticidad. La ↑ hermenéutica como auto-interpretación de la facticidad permanece de camino hacia el «*estar despierto* del existir para consigo mismo» (*GA* 63, 15 / *OHF,* p. 33). Mientras que el existir se ↑ proyecta a determinadas ↑ posibilidades, «ya se le *sustraen* otras […] determinadas posibilidades y esto únicamente en razón de su facticidad» (*GA* 9, 167 / *Hit,* p. 143), lo cual es una señal de su ↑ finitud.

Kisiel 1986, 87; Posavec 1987; Tietjen 1986; Vedder 1996.

Fehl (falta): ↑ Gott (dios).

Ferne (lejanía): ↑ Nähe (cercanía).

Fertigkeit (acabado): La ↑ categoría de lo acabado se refiere al ente de la manera de ser de lo ↑ ante los ojos o ↑ a la mano (*GA* 2, 326 / *SyT,* p. 267s.). Con la palabra «acabado» se indicadan tres cosas: *1.* El acabamiento de aquel ente que ha surgido de una ↑ producción. *2.* Su ↑ utilidad, es decir, «una determinación ↑ ontológico-categorial del ↑ útil [*en cuanto* útil]» (105 / p. 92; ≈ *GA* 5, 18 / *CB,* p. 23). *3.* El carácter de cerrado de un ente tal, lo cual quiere decir que «en su ↑ ser específico (ser utensilio) en cuanto tal, no puede más» (*GA* 29 / 30, 330 / *CFM,* p. 277). Se debe diferenciar al estar listo o, mejor dicho, a la utilidad, de la empleabilidad de un ↑ órgano.

Beelman 1994a.

Forschung (investigación): ↑ Methode (método), Phänomenologie (fenomenología), Wissenschaft (ciencia).

Frage (pregunta / cuestión): Toda declaración de Heidegger sobre la pregunta conduce a un único tema: la pregunta por el ↑ ser. La *GA* está al servicio de su desenvolvimiento como «*el ↑ despertar de la confrontación sobre la pregunta por el ↑ asunto del ↑ pensar (el pensar como la referencia al ser en cuanto ↑ presencialidad)*» (*GA* 1, 438). *SyT,* en el § 1 (≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 15), comienza haciendo referencia a la omisión de la pregunta por el ser, y la tarea aunada a ella, a saber, su ↑ repetición explícita; en el § 2 ↑ analiza la estructura de la pregunta (≈ *GA* 17 / *IIF,* § 10 a; *GA* 20 / *PHCT,* §§ 15-17; *vid. Pregunta y juicio = H / R,* 80-90), y en los §§ 3-4 analiza su preeminencia óntica y ↑ ontológica. Con vistas a la posición de la pregunta por el ser en la ↑ historia, Heidegger diferencia entre la pregunta conductora y la ↑ pregunta fundamental (*GA* 88:1 / *PMFPO,* Sección II).

La tarea de plantear explícitamente la pregunta por el ser surge de que el hombre ya siempre ↑ comprende algo así como el «ser», pero a causa de su ↑ caída lo ↑ interpreta de manera inadecuada, ↑ inmediata y regularmente, lo cual hace que al entenderlo permanezca «indiferente» o, mejor dicho, «esté muy cerca de ser un entender que no va más allá del mero ↑ término [*Wort*]» (*GA* 20, 194 / *PHCT,* p. 180). A cada pregunta le pertenece una determinada estructura. En el caso de la pregunta por el ser: *1)* lo que se interroga es el ser del ente, *2)* a quien se interroga es al ente mismo y *3)* aquello por lo que se interroga es el ↑ sentido del ser. Si bien es cierto que a los entes, en cuanto interrogados, «se los interroga, cabe decir, acerca de su ser» (*GA* 2, 9 / *SyT,* p. 16), se debe continuar preguntando si le corresponde a algún ente determinado una preeminencia en la apropiación de la pregunta por el ser, y cuál sea este ente. Porque aquella apropiación presupone las maneras de acceso del comprender y el conceptuar y tales modos de ser le pertenecen al interrogador mismo, y por ello, al ↑ Dasein; éste tiene la preeminencia. Así como la ↑ experiencia pre- ↑ científica comprende ya al ser en esta o aquella relación y en dicha medida es pre-ontológica, así también se le aplica a las ciencias. Dado que ellas no quieren investigar su respectiva región del ser de un modo «ingenuo y [que] no deja "ver a través", de él» (15 / p. 20s.), necesitan de un sentido del ser ya elaborado como hilo conductor; esta elaboración acontece en la ↑ ontología fundamental. El Dasein tiene la preeminencia óntica, pues es aquel ente que ya siempre entiende de alguna manera al ser y así su carácter «ónticamente señalado» consiste en que «éste *es* ontológico» (16 / p. 22).

La pregunta por el ser emerge por primera vez con Parménides (*GA* 20, 200 / *PHCT,* p. 186). En la ↑ metafísica posterior, la pregunta, en cuanto «tradicional "pregunta capital" de la filosofía occidental» (*GA* 6.1, 64 / *Nietz,* p. 71) se dirige al ente: «el problema conductor de la filosofía antigua es la pregunta τί τὸ ὄν» (*GA* 32, 59 / *FEH,* p. 64; ≈ *GA* 24, 19 / *PFF: 1927,* p. 40; *GA* 77, 24): «¿qué es el ente?». Esta pregunta, nombrada por Heidegger como la «pregunta conductora», se desprende del primer ↑ comienzo, el cual abarca su historia entera «desde Anaximandro hasta Nietzsche». Si bien es verdad que no es planteada inicialmente, es «tomada tanto más ↑ originariamente y respondida determinantemente» (*GA,* 65, 232 / *AFAE,* p. 192).

Pero entonces la pregunta conductora es sólo «la *penúltima* pregunta». La «*últi-*

ma, y esto quiere decir la *primera,* reza: ¿qué es el ser mismo?» (*GA,* 6.1, 64 / *Nietz,* p. 71; ≈ *GA* 65 / *AFAE,* núm. 34). Con ello se plantean tres preguntas: la pregunta previa por la ↑ verdad (ἀλήθεια), la pregunta conductora por el ente y la pregunta fundamental por el ser (*GA* 88, 34 / *PMFPO,* p. 60). Al pensar se le exige que se transforme y, por tanto, pase de la pregunta conductora a la pregunta fundamental, con lo cual él interroga por el fundamento del «ser» y el ↑ «tiempo» (*GA* 31, 116; ≈ *GA* 88, 11 / *PMFPO,* p. 27). Esto acontece de tal modo que por medio del despliegue completo de la pregunta conductora se crea el «↑ tránsito al ↑ salto a la pregunta fundamental» (*GA* 65, 233 / *AFAE,* p. 193s.). El despliegue de esta pregunta capital se ejecuta como «fundación del ser-ahí». Sin embargo, aún antes hay que «llevar a experimentar [...] el ↑ olvido del ser en cuanto tal» (*GA* 88, 38 / *PMFPO,* p. 65).

Cuando Heidegger llama a la pregunta «la piedad del pensar» (*GA* 7, 36 / *CyA,* p. 32), también vale la advertencia del «lema: "todo depende de lo merecedor de preguntarse"» (*GA* 8, 189 / *¿QSP?,* p. 156). Dado que a nosotros debe «ya estarnos hablando el ↑ habla misma» (*GA* 12, 164 / *DCH,* p. 156), de ello se sigue que el preguntar no es el gesto propio del pensar, sino «↑ prestar oído [*Hören*] al consentimiento de aquello que debe ponerse en cuestión» (165 / p. 157).

Derrida 1989; Escudero 2001; Kalariparambil 1999; McDonald 1997; Perrota 1999; Philippse 2006; Seidl 1976; Strube 1994; Thurner 1997; Wisser 1987b.

Frau (mujer): ↑ Geschlecht (sexo).

Freiheit (libertad): En el joven Heidegger, el concepto de libertad permanece aún sin una filiación particular, mientras que en *SyT* se toma como determinación fundamental del ↑ Dasein (*GA* 2 / *SyT,* §§ 40, 53). En la tercera sección de *De la esencia del fundamento,* la libertad se interpreta en su referencia hacia el ↑ mundo y el ↑ fundamento (*GA* 9, 163ss. / *Hit,* p. 140ss.) y en *De la esencia de la verdad,* núm. 4, se determina como fundamento ↑ posibilitador de la verdad como corrección, es decir, como «un ↑ dejar ↑ ser a lo ente» (188 / p. 159); con ello se determina explícitamente no como una posesión del hombre, sino a la inversa, como lo que posee al hombre en cuanto «el ser-aquí [*Da-sein*] ↑ ex-sistente y ↑ desencubridor [*entbergende*]» (190 / p. 161; ≈ *GA* 42, 11 / *SyLH,* p. 8). Con esto, para aclararse y delimitar la esencia ganada de la libertad, Heidegger toma diversos caminos, ante todo en su interpretación de Kant (*GA* 31: Libertad y causalidad), Platón (*GA* 34 / *DEV,* §§ 4-11; *GA* 36 / 37:2 [*Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit = Ser y verdad. 1. La pregunta fundamental de la filosofía. 2. De la esencia de la verdad*], §§ 13-25: Libertad y ↑ estado de no oculto) y Schelling (*GA* 42 / *SyLH; GA* 49 § 28: Libertad y el ↑ mal).

La primera determinación fundamental del problema de la libertad ocurre en *SyT* con el análisis del ↑ comprender de la ↑ existenciariedad: «el "ser-ahí" es la posibilidad del ser libre *para* el más peculiar "poder ser"» (*GA* 2, 191 / *SyT,* 161). En el comprender, el Dasein se anticipa a sí mismo. No obstante, la «condición ↑ ontológico-existenciaria

de la posibilidad del *ser libre para* posibilidades existenciales propias» (256 / p. 213) se entrega ↑ inmediata y regularmente al ↑ uno, con lo cual el Dasein huye ante sus posibilidades. Sólo en la «*libertad relativamente a la* ↑ *muerte, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se* ↑ *angustia*» (353 / p. 290) el Dasein es traído ante la posibilidad de poder ser ↑ sí-mismo.

En *De la esencia del fundamento*, la libertad se interpreta como la ↑ trascendencia y en ello se divisa el «↑ *origen del* ↑ *fundamento en general. La libertad es libertad para el fundamento*» (*GA* 9, 165 / *Hit,* 141; ≈ *GA* 26 / *PML,* § 11). El fundar, es decir, la relación de la libertad y el fundamento, acontece de tres maneras: *1.* Fundar como instauración, es el ↑ proyecto del por-mor-de. *2.* Fundar como el tomar suelo significa que el proyecto del ente «*está dominado y determinado en su* ↑ *ánimo* [*stimmt*]» (166 / p. 142). *3.* El fundar como dar fundamentos es «*hacer posible la pregunta del porqué en general*» (168 / p. 144). Especialmente desde el instaurar y el tomar suelo, es decir, en el proyecto ↑ yecto de la trascendencia, se muestra «la ↑ esencia ↑ *finita* de la libertad» (167 / p. 143).

En *De la esencia de la verdad,* Heidegger pregunta por la posibilidad interna de la definición tradicional de la verdad como concordancia y la entiende como corrección, cuyo fundamento interno es la libertad. En su esencia, ella no es ni mera independencia del ente, ni disposición *para* un ente, sino «antes que todo esto (antes que la libertad "positiva" y "negativa") ese meterse en el desencubrimiento de lo ente como tal» (189 / p. 160), esto es, en el ser (libertad como «dejar ser»; ≈ 194 / p. 165). De tal manera, el Dasein es ex-sistente, es decir, expuesto al ente totalmente y admitido «en una determinación del estado de ánimo que desencubre a lo ente en su totalidad» (192 / p. 163). Este dejar significa «dar libre curso *a lo abierto*» (*GA* 14, 46 / *TyS,* p. 56); es el acontecer del ↑ claro. «Aclarar significa: hacer libre, poner en libertad, dejar en libertad» (*GA* 16, 630; ≈ *GA* 14, 80 / *TyS,* p. 86; *GA* 15, 262 / *Her: 1966-67,* p. 212).

En Kant, el problema de la libertad se halla en conexión con el de la causalidad. Heidegger lo coloca junto a la pregunta por el ser; la libertad presupone la comprensión del ser, la cual es «*condición de posibilidad del comportarse respecto al ente en general*», «*el fundamento de la posibilidad de la esencia del hombre*» (*GA* 31, 125). La posibilidad de la comprensión del ser se funda, por su parte, en el ↑ tiempo, con lo cual éste se confirma como fundamento de aquella (126). Pero el tiempo cumple con su esencia sólo cuando singulariza al hombre: «temporalidad es, en el fondo, singularización» (129). En tanto que la ↑ filosofía interroga hacia la totalidad, simultáneamente se dirige a la raíz, al individuo interrogador; en dicho «ir-dentro-del-todo» y «dirigir-nos-hacia-la-raíz» se concreta la «pregunta por la esencia de la libertad humana» (131; ≈ § 2). Para Heidegger, Kant ha «visto por primera vez del modo más radical el problema de la libertad en su alcance filosófico» (137). Él toma dos caminos: *1.* Con la pregunta por la «*posibilidad de la experiencia como conocimiento finito del ente*», tras la cual se halla la «*pregunta por la posibilidad de la* ↑ *metafísica*» (203), la libertad se concibe como idea cosmológica (§ 22); y *2.* Con la pregunta por la libertad práctica, la libertad

se concibe «*como distinción específica del hombre en cuanto ser racional*» (261). En el primer caso, se plantea la pregunta de cómo es posible conciliar la libertad con la causalidad natural; con ello, la libertad se ve desde el comienzo a la luz de la causalidad, lo cual, sin embargo, significa para el segundo camino que la libertad es vista como otro tipo de causalidad, aunque tanto aquí como allí permanece incuestionada la posibilidad y efectividad de la libertad. Paralelamente a *De la esencia de la verdad* (la cual surgió casi simultáneamente a *GA* 31), Heidegger dice: «*el problema de la causalidad es un problema de la libertad, y no a la inversa*» (303).

En una interpretación de la alegoría de la caverna de Platón, Heidegger comprende el aclarar como «liberar, hacer libre» (*GA* 34, 59 / *DEV*, p. 66); a pesar de que él más tarde (acertadamente en sentido ↑ etimológico) insiste en la conexión de «aclarar» [*Lichten*] y «ligero» [*leicht*] (*GA* 14, 80 / *TyS,* p. 86; ≈ *GA* 16, 630), él ahí, en correspondencia con Platón, interpreta al aclarar a partir de la luz: «la luz despeja, aclara, hace libre, da paso» (*GA* 34, 59 / *DEV,* p. 66). En cuanto esencia de la libertad aparece el «*rayo de luz:* dejar de entrada que se haga una luz y vincularse a la luz» (60 / p. 67). Esta mirada se dirige hacia la idea, cuya claridad hace posible una relación con el ente; la ἰδέα es el «*ser previamente avistado*» (*GA* 36 / 37, 158). El ascenso hacia la idea se ejecuta como lucha del estado de no oculto con el estado de oculto; con ello Platón «tampoco habría percibido el ocultamiento [*Verborgenheit*] en toda su esencia» (*GA* 34, 93 / *DEV,* p. 96; ≈ *GA* 36 / 37, 222; *GA* 9, 230 / *Hit,* p. 192). En Platón, la vinculación a la libertad se vuelve vinculación «a la idea, la cual es simbolizada por medio de la luz» (*GA* 36 / 37, 160).

En el comentario al concepto de libertad de Schelling, Heidegger se conduce desde «la pregunta por la posibilidad interna y por el tipo de realidad del ↑ mal» y con ello apunta «al concepto pleno y viviente de la libertad humana» (*GA* 42, 181 / *SyLH,* p. 127). Heidegger distingue siete formas de libertad (§§ 11, 13, 14 c, 15 / pp. 100-103, 106-112, 117-121, 121-125): *1)* el autoiniciar de una fundación no necesaria de una serie de acontecimientos; *2)* el ser libre de algo; *3)* el ser libre hacia algo; *4)* impropiamente, como el dominio del espíritu sobre la sensibilidad; *5)* formal y propiamente, es decir, en sentido ideal, como autonomía [*Selbständigkeit*], lo que significa «mantenerse por sí mismo en la ley de la esencia propia» (145 / p. 102); *6)* la capacidad para el ↑ bien o el mal; *7)* la pura indecisión (*libertas indifferentiae,* 178 / p. 124). Aunque Schelling también avanza hasta este punto en la determinación de la esencia de la libertad, no sobrepasa a Kant, para quien la libertad sólo puede ser concebida como lo inconcebible. La fuente de todas las tergiversaciones yace en que Schelling deja sin resolver la ambigüedad en el absoluto: «el ser del ente en conjunto es a la vez el ente más elevado» (*SchA*, 232).

Mientras que la libertad reposa esencialmente en «dejar ser a lo ente» (*GA* 9, 194 / *Hit,* p. 165), acontece un aclarar con el cual algo se llega a liberar («despejar, levantar, anclar, desmontar»: *GA* 15, 262 / *Her: 1966-67,* p. 212; ≈ *GA* 16, 630). Heidegger determina más tarde dicha liberación como ↑ espaciar; esto significa: «*desmontar, ha-*

cer libre, poner en libertad un espacio libre, una apertura» (*KPR*, 13). El espaciar produce «lo libre, lo abierto para un asentamiento y un ↑ habitar del hombre» (*GA* 13, 206 / *AyE*, p. 21): «el hombre admite al espacio como lo espaciante, lo que pone en libertad, y se instala a sí mismo y a las cosas en esto libre» (*KPR*, 13).

Cristin 1997; David 2003; Esposito 2004; Gilliand 2002; Herrmann 2002; Ringleben 2007; Rudolph 2002; Schalow 2002; Schmidt[D] 2005; Sorial 2006; Tietjen 2004.

Freude (alegría): ↑ Grundstimmung (disposición fundamental).

Fuge (ensamble / conjunción / ajuste / juntura): En el uso que Heidegger hace de la ↑ palabra ensamble se reúnen significaciones pre- ↑ filosóficas, como «ajuste» y «atribución» (competencia, derecho), «ensamblaje» y «estructura».[56] Así, Heidegger llama ensamble a la unidad de momentos estructurales y se les mienta «no simplemente adheridos uno a otro, sino ajustados uno a otro, entrelazados uno con otro» (*GA* 29 / 30, 161s. / *CFM*, p. 144). La ἁρμονίη ἀφανής[57] de Heráclito es la «conjunción [*Fuge*] que rehúsa aparecer» (*GA* 4, 179 / *APH*, p. 197; ≈ *GA* 75, 233 / *Estancias* [*Est*], p. 37).[58] El ensamble es el ↑ ser «en el cual todo ente esencia» (*GA* 52, 100; ≈ *GA* 40, 169 / *IM*, p. 147; *GA* 42, 51 / *SyLH*, p. 35s.), y el ↑ ritmo que concede el silencio (*GA* 12, 217 / *DCH*, p. 206s.; ≈ *GA* 75, 262). El propio ser humano ↑ histórico es la unidad de la estructura de las «referencias esenciales» hacia el ↑ mundo y la ↑ tierra, hacia los ↑ dioses, antidioses e ídolos (*GA* 53, 51s.) La ↑ pregunta sobre si el ↑ Dasein está determinado por medio de un destino colectivo del que no puede disponerse, al cual el hombre «se ha de acoplar en todo su hacer y permitir» (*GA* 16, 734), la responde Heidegger bajo la presunción de que en la ↑ técnica «podría reinar el elemento cohesionador de un orden o conjunción a partir de la cual y mediante la cual toda la in-finita relación de pertenencia se articulara en su cuadruplicidad ⟨↑ cuaternidad⟩» (*GA* 4, 179 / *APH*, p. 197). Ésta sería «el modo en el que se debe responder al destino [colectivo] del mundo», con lo cual dicho modo se convertiría en «la armazón del ↑ habitar» (Petzet 1983, 235 / H. W. Petzet, *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger: 1929-1976*, p. 290).

En la medida en que la filosofía es «un ensamble en el ente en tanto disponer, ensamblándose al ser [*Seyn*], de su ↑ verdad» (*GA* 65, 45 / *AFAE*, p. 52), vale el tener que preguntar por la «presentación y comunicación del ensamble del ↑ pensar ↑ inicial» (59 / p. 63). El ↑ proyecto de los *AFAE* tiene el propósito de «ser un *ensamble* de este pensar»; en cuanto «*el rigor de la estructura*», así como ser el «*disponer* de *un* ↑ camino» («renunciado a la ↑ posibilidad de divisar otros caminos y tal vez más esenciales»), y, además, poner en claro que la estructura y el poner a disposición «permanecen siendo un *ensamblaje* del ser [*Seyn*] mismo». De ahí que Heidegger entienda a los *AFAE* como un ensamble del pensar inicial, pero considerando que el ensamble es

[56] *Vid.* Pfeifer 1997, 382.
[57] Heráclito 22 B 54; «ἁρμόττειν» «juntarse [*fügen*]».
[58] Filolao 44 B 7.

«algo esencialmente diferente a un "sistema"» (81 / p. 79s.).[59] «Todo ensamblaje está respectivamente en sí» (resonancia, pase [*zu-* ↑ *spiel*], ↑ salto, ↑ fundación, los ↑ futuros, el último ↑ dios); su unidad debe llegar a existir «a partir de la instancia en el ser-ahí» (82 / p. 80). La estructuración de la ↑ verdad es el ↑ espacio-tiempo, «el sitio-↑ instantáneo del ↑ evento» (30 / p. 42). Frente a ello, la ↑ metafísica, como «*el* ensamble ↑ occidental- ↑ histórico del ente», evita «toda ↑ fundación de la verdad del ser [*Seyn*] desde el ser [*Seyn*]» (*GA* 66, 382 / *Med,* 321s.; sobre la estructura de la pregunta conductora de la metafísica: *GA* 88:1 / *PMFPO,* Sección II A).

Las interpretaciones de Heidegger sobre Anaximandro, fragmento 1,[60] rechazan la interpretación de δίκη como «derecho», y en vez de ello traducen δίκη por «justificación» y ἀδικία por «des-ajuste», «lo que no se integra, lo que no está en lo justo, lo *sin* justificación» (*GA* 35, 13). El ensamble es el ↑ entre de la ↑ morada «a partir de la procedencia o surgimiento y en dirección de la partida». En tanto que lo correspondiente [*Je-weilige*] insiste en la ↑ presencia, se halla en «el des-ajuste», en la ἀδικία (*GA* 5, 355 / *CB,* p. 263s.; ≈ *GA* 51 / *CF,* § 24 a; *GA* 4, 99ss. / *APH,* 110ss.; el «des-ajuste»: *GA* 78, § 19). La participación del ensamble lo otorga τὸ χρεών, el ↑ uso (368 / p. 273s.; ≈ ἀρχή: *GA* 51 / *CF,* § 23). A la δίκη de Parménides,[61] Heidegger la ↑ traduce como «justificación que dispone» (*GA* 35, §§ 22 d-ζ; ≈ *GA* 54, 6 / *Parm,* p. 9): «*El ajuste dispone* […] *1) otorgar la ley* del ser y la decreta; *2)* sobre lo que tiene dominio y posesión» (*GA* 35, 159). «En el ajuste pensamos lo que indica, muestra, asigna y, al mismo tiempo, el ajuste que instala y arroja» (*GA* 54, 137 / *Parm,* p. 120).

Herrmann 1994a; Kolka 2006; Schüßler 2009.

Fügung (ensamblaje): ↑ Fuge (ensamble).

Führer (líder): Bajo el liderazgo, Heidegger entiende el «obligarse a un ↑ existir que en cierto modo ↑ entienda [↑ originariamente] las ↑ posibilidades de la ↑ existencia [*Dasein*] humana tomadas en conjunto y en última instancia, y que en tal comprensión resulte ejemplar» (*GA* 27, 7 / *IF,* p. 22). Con ello, se plantea la tarea de que «la ↑ ciencia desarrolle en nosotros […] la posibilidad de un liderazgo en el conjunto de la comunidad humana que, precisamente por pasar desapercibido, resulta tanto más eficaz» (7s. / p. 22). El ↑ filosofar se libera en nosotros «en cuanto que nuestra existencia viene determinada por los poderes que son la ciencia y el liderazgo» (227 / p. 240);

[59] Con la palabra «sistema» piensa Heidegger principalmente en Hegel; por ejemplo, *GA* 6.1, 419 / *Nietz,* p. 373. *Ibid.,* 419s. / p. 373s. En referencia a Kant, *Crítica de la razón pura,* § 16. La sección comienza con la proposición «El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones» (A 97 / B 131). En el capítulo «La arquitectónica de la razón pura», Kant escribe: «entiendo empero por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea» (A 832 / B 860).

[60] *La sentencia de Anaximandro* (*GA* 5 / *CB*); *GA* 35; *GA* 51 / *CF,* Segunda parte; *GA* 78; sobre Anaximandro 12 B 1 (ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον).

[61] Parménides, 28 B 1_{14}, *passim*.

además, se trata de un «posible adquirir una posición de propia guía, aunque sea limitada, en el conjunto de la existencia humana» (*GA* 9, 104s. / *Hit,* p. 94).

En 1933, Heidegger habla de «nuestro más grande líder, Adolph Hitler» (*GA* 16, 104) y en 1934 expone que «también el ente no humano, como por ejemplo [...] el avión del líder [...] ⟨puede⟩ llegar a ser ↑ histórico por medio de un apropiado entrar en la historia» (*GA* 38, 86). En el mismo año, la palabra liderazgo, que primero fue usada en el contexto filosófico, reaparece en orientación pseudopolítica: pues «el vasallaje, el comprometerse con la voluntad del líder, crea comunidad» (*GA* 16, 284; ≈ *GA* 90, 218, 274 / *AEJ,* pp. 266s., 328s.: en referencia a E. Jünger).

En notas que van desde 1936 hasta 1946, ahora desde una perspectiva ↑ ontohistórica, Heidegger dice que el liderazgo no les pertenece a aquellos que, «en el furor ciego de un egoísmo exclusivo, se han arrogado todos los derechos y se han organizado según su obstinación»; más bien, ellos serían «las consecuencias inevitables del hecho de que el ente haya pasado al modo de la ↑ errancia [*Irrnis*]» y, por este motivo, serían «los principales trabajadores del equipamiento» (*GA* 7, 92 / *CyA,* 68s.).

Grün 2010; Heinz 2009; Pöggeler 1992 (B 1).

Fundamentalontologie (ontología fundamental): Heidegger aclara la tarea y función de la ontología fundamental en *GA* 2 / *SyT,* §§ 4, 5, y en *GA* 26, 196-202 / *PML,* p. 182-186. Él la entiende como la ↑ analítica existenciaria del ↑ Dasein, la cual precede a todas las ↑ ontologías regionales y las funda. Sin embargo, ella tiene un carácter sólo preparatorio, «porque únicamente busca el fundamento de una ontología radical» (*GA* 24, 319 / *PFF: 1927,* p. 273). Más tarde, los términos «fundamental» y «ontología» pierden importancia hasta que Heidegger prescinde completamente de ellos, porque la ontología tradicional continuamente se dirige a la ↑ verdad del ente y no a la verdad del ↑ ser (*GA* 9, 380 / *Hit,* p. 310). Visto en retrospectiva, lo propio de la ontología fundamental de *SyT* es un «doble carácter transitorio»: ella pregunta por el ↑ ser del ente, y en esa medida, está sujeta aún a la ↑ metafísica; pero a la vez, aprehende a la metafísica ↑ originariamente y, con ello, la supera (*GA* 65, 182 / *AFAE,* p. 155). De ahí que la ontología fundamental se halle «entre *dos* luces» (305 / p. 249; ≈ *GA* 66 351 / *Med,* p. 299).

David 2001; Kettering 1989; Shin 1993.

Furcht (miedo / temor): Heidegger investiga el πάθος del miedo (del φόβος) primero en una ↑ interpretación del ↑ Dasein bajo la dirección de la *Retórica*[62] aristotélica en *GA* 18, § 21 (en su rol en la investigación del ↑ ἀρχή: § 26 b). Como modo ejemplar del ↑ encontrarse lo ↑ analiza (de nuevo en referencia a Aristóteles) en *GA* 2 / *SyT,* § 30; con respecto a su ↑ temporalidad en relación con la ↑ angustia § 68 b; ≈ *GA* 20 / *PHCT* § 30 a. El miedo a Dios en Agustín (el *timor castus* en contraposición a *timor servilis*)[63] es tema de *GA* 60:2 / *EMM,* Anexo II, núm. 7. En *SyT,* la estructura del miedo se anali-

[62] Aristóteles, *Retórica,* B 5.

[63] San Agustín, *Confesiones,* X, 36.

za en una relación triple: *1)* su ante lo cual, es decir, lo temible como el ente intramundano (↑ a la mano, ↑ ante los ojos, ↑ ser-ahí-con); *2)* el miedo mismo como «el dar libertad, dejándose "herir", a lo amenazador» (*GA* 2, 187 / *SyT,* p. 158); *3)* el acerca de lo cual del miedo como el ↑ Dasein en su amenaza y en el miedo al otro. En *GA* 20 / *PHCT* se distingue entre miedo y angustia; sin embargo, todavía se considera a esta última como un cuarto momento estructural del miedo (§ 30 b).

Tan extensamente como en *SyT,* en *GA* 18 Heidegger presenta las determinaciones del miedo esbozadas por Aristóteles como «*la condición de* ↑ *posibilidad del* ↑ *coraje*» (*GA* 18, 261). También sigue ahí la suposición de que «la discusión de los antiguos ⟨en relación con los ἀρχαί⟩ se guió, en el fondo, por el *miedo*», esperanzados en que el ↑ ser de la ↑ naturaleza y del ↑ mundo nunca desapareciese. Dicho miedo «*presupone el aferrar el* ↑ *sentido del ser como ser siempre-* ↑ *presentado* [*Gegenwärtigen*]» (*GA* 18, 289; ≈ 367: «tanto lo familiar como lo conocido […] rechazan al miedo»).

Ferreira 2002; Henschen 2008.

Fürsorge (procurar-por): El procurar-por es una manera del ↑ ser-con y, por consiguiente, se funda en el ↑ ser del ↑ Dasein en cuanto ↑ cura. En *SyT,* el § 26 nombra dos ↑ posibilidades extremas del ser-con: el procurar-por sustitutivo, el cual le quita el peso al ser-ahí-con gracias a la cura y se refiere «regularmente al ↑ curarse de lo ↑ "a la mano"»; y el procurar-por anticipante, el cual ayuda al ser-con a «"ver a través" de su "cura" y quedar en ↑ *libertad para* ella» (*GA* 2, 163 / *SyT,* p. 138; ≈ *GA* 21, 163s. / *LPV,* p. 135). El ↑ precursar la ↑ muerte sustrae al Dasein la posibilidad de apoyarse en el procurar-por sustitutivo, y de esta manera le hace posible «*ser él mismo*» (353 / p. 290).

G

Gabe (don): ↑ es gibt (se da).

Gebärde (gesto): ↑ Frage (pregunta), Unterschied (diferencia).

Gebrauch (uso / empleo): ↑ Anwesen (presencia), Besorgen (curarse-de), Brauch (uso), Herstellen (producir), Zeug (útil).

Geburt (nacimiento): Si se quiere comenzar por el ↑ ser del ↑ Dasein como algo ↑ ante los ojos ↑ «entre» nacimiento y ↑ muerte, se fracasa, pues este extenderse pertenece al Dasein: «*en el ser* mismo del "ser-ahí" está ya incluido el ↑ "entre" que dice relación al nacimiento y a la muerte». El nacimiento es todo menos algo pasado, así como la muerte no es algo ante los ojos. De ahí que Heidegger diga que la vida fáctica del Dasein muere «naciendo» y ello «en el sentido de "ser relativamente a la muerte"» (*GA* 2, 495 / *SyT,* 404s.). «Sólo existo como naciente» (*GA* 23, 140). Existiendo ↑ histórica-

mente, hace alusión al «"ser-ahí" en cuanto destino individual [que] mantiene "inclusos" en su ↑ existencia el nacimiento y la muerte y el "entre" ⟨↑ cura⟩ ellos», y así está «en el modo de la ↑ mirada [*Augenblick*] para lo histórico- ↑ mundano de su ↑ situación en el caso» (*GA* 2, 516 / *SyT,* p. 421). Con referencia a Parménides,[64] Heidegger dice: «*cada nacimiento alumbra la muerte*» (*GA* 35, 189). El hecho de que Heidegger incluya a la muerte en su pregunta, pero que apenas lo haga con el nacimiento, se fundamenta en que el nacimiento «simplemente sea el otro cabo o punto de la existencia o Dasein, que pudiera y debiera tratarse en un mismo problema». El imprescindible «retroceso al nacimiento» «de ninguna manera significa algo así como una inversión del "ser-respecto-de-la muerte"» (*GA* 27, 124s. / *IF,* p. 134s.; ≈ *H-1930,* 15). Ello igualmente vale para el niño. Él está inmediatamente determinado por el «descanso, el calor, el alimento, el estado de sueño o semisueño», aunque no por eso es un sujeto ensimismado, sino que «está ya fuera cabe» (125 / p. 135s.), se «desanubla», se vuelve claro, «y es en esa claridad donde se produce el primer ver» (126 / p. 136).

En su interpretación del himno de *El Rin*[65] de Hölderlin, Heidegger nombra al nacimiento como «proveniencia desde la cerrada oscuridad del seno» de la ↑ tierra; ella obliga «al rayo de luz», en el que «se manifiesta la esencia del ↑ dios» (*GA* 39, 242 / *HHGyR,* p. 211s.).

Boerderl 2009.

Gedächtnis (memoria): ↑ Dank (agradecimiento).

Gefahr (peligro): Como concepto filosófico, el peligro aparece con las interpretaciones de Heidegger sobre Hölderlin, sobre todo en conexión con el himno de *Patmos* (*cf. GA* 4, 21 / *APH,* p. 25; ≈ *GA* 7, 29 / *CyA,* p. 26),[66] después en los *AFAE. El peligro* (*GA* 79, 46-47) es la tercera conferencia de Bremen.

«El bien más peligroso» es el ↑ lenguaje. Él es «el peligro de los peligros porque es el que crea por primera vez la posibilidad de un peligro», a saber, el «peligro es la amenaza al ↑ ser por parte del ente» (*GA* 4, 36 / *APH,* p. 41). El lenguaje «acrecienta en lo ↑ esencial el peligro de inevitable temeridad», pues «el ↑ pensar en el tránsito desde la ↑ metafísica se tiene que decidir por el pensar [*Erdenken*] del ser [*Seyn*]» (*GA* 65, 462 / *AFAE,* p. 366s.; ≈ 476, 480 / pp. 376s., 379). Pensado ↑ ontohistóricamente, el peligro es «la época del ser esenciando como la ↑ estructura del emplazamiento» (*GA* 79, 72). Pero en la esencia del peligro se esconde la ↑ posibilidad de un ↑ giro «del olvido del ser hacia la ↑ guarda de la esencia del ser» (71), pero sólo en tanto que el peligro se experimenta propiamente como peligro. De ahí que el peligro más alto se encuentra en que «el peligro que de hecho es, se oculta como peligro» (54). Esto ocurre bajo el

[64] Parménides 28 B $12_{4\text{-}6}$.

[65] «lo que más determina / es el nacimiento / y el rayo de luz / que da en el recién nacido» (Hölderlin *SW* IV, 173) [F. Hölderlin, *Cánticos,* p. 95].

[66] «Pero donde hay peligro crece / también lo salvador» (Hölderlin *SW* IV, 199 y 227) [*Ibid.,* pp. 173 y 191].

dominio de la estructura de emplazamiento, en la cual el peligro se «representa por medio de la estructura de emplazamiento» (57). La ↑ técnica no es el peligro, sino la esencia de lo que como «sino [...] destina a la solicitación» (*GA* 7, 29 / *CyA,* p. 25). Por este motivo, se necesita mirar hacia el peligro, para con ello divisar «el crecimiento de lo que salva», y «esperar [...] en la creciente luz de lo que salva» (34 / p. 30). Todo peligro es ↑ ambiguo: «es la posibilidad del sucumbir y de la superación» (*GA* 90, 75 / *AEJ,* p. 107; ≈ *GA* 9, 363 / *Hit,* p. 296).

Dreyfus 1994.

Gefühl (sentimiento): ↑ Befindlichkeit (encontrarse), Stimmung (temple), Wille (voluntad).

Gegend [**Gegnet**] (**paraje / comarca** [**contrada / comarca**]): Primero Heidegger tematiza el ↑ fenómeno del paraje en el contexto del análisis de la ↑ espacialidad de lo intramundano ↑ a la mano en *SyT* §§ 22-24, 70, y ante todo tras el ↑ giro, en *Un diálogo de tres en un camino de campo* (*GA* 77), así como en *De camino al habla* (*GA* 12 / *DCH*).

En *SyT,* el análisis del paraje está en conexión con el ↑ útil o, mejor dicho, con el ↑ ser-a-la-mano, la ↑ cercanía y lejanía, así como con la totalidad del lugar. El útil a la mano está cerca o lejos, en una cercanía, la cual primariamente no es medida alguna, sino que se determina a partir del uso. El útil tiene lugar en una totalidad del lugar, a la que pertenece; dicha totalidad es el paraje. Éste debe ya siempre ser ↑ descubierto [*entdeckt*] en el ↑ curarse-de del ↑ Dasein, de manera que así sea posible orientarse, lo cual vale no en último lugar para «los parajes del ↑ cielo» y para «los parajes de la vida y ↑ muerte en vista de los cuales está determinado el "ser ahí" mismo en lo que se refiere a sus más ↑ peculiares ↑ posibilidades de ↑ ser en el mundo» (*GA* 2, 138s. / *SyT,* 118s.). Aquello con lo que el útil tiene su ↑ conformidad, sólo es «comprensible dentro del ↑ horizonte de un mundo ↑ abierto» (487 / p. 398). Por medio del paraje se descubre previamente el ↑ espacio calculable y medible. Así, éstos pierden su ↑ totalidad de conformidad y llegan a ser neutralizados en «puras dimensiones» y el descubrir llega a ser un dirigir la vista (150 / p. 128). Con respecto a su ↑ temporalidad, la posibilidad de descubrir el paraje se funda, por medio del Dasein curándose-de, «en un ↑ estar a la expectativa, reteniendo ↑ extáticamente, del posible aquí y allí», es decir, en un modo del ↑ futuro im- ↑ propio (487 / p. 398).

Sin embargo, desde la perspectiva del curarse-de, el horizonte interpretativo sólo «↑ se experimenta desde los ↑ objetos y desde nuestro ↑ representar» (*GA* 77, 111), y con ello sólo se experimenta «el lado vuelto hacia nosotros de una apertura que nos rodea» (112). Para ésta no existe un paraje entre otros sino sólo se mienta *el* paraje. Para no ↑ comprender nuevamente el paraje desde el hombre, Heidegger emplea «en vez del nombre corriente del "paraje"» la ↑ palabra «contrada». Ésta es «amplitud ↑ permanente, la cual se abre conjuntando todo, de manera que en ella lo abierto está contenido y sostenido, y deja brotar cualquier cosa en su reposar» (114; ≈ 125). Dado

que de esa manera no obstaculiza a ente alguno, éste tampoco aparece más como ↑ objeto, sino como ↑ cosa. En el ↑ pensar somos admitidos, esperando en la contrada, en un «llegar-a-la- ↑ cercanía de la lejanía» (116; ≈ *OEP,* 12). Como se expone en *De camino al habla,* al entrar en la amplitud del «en-caminar del en-frente-mutuo del uno y del otro de las regiones de la ↑ cuaternidad del mundo» (*GA* 12, 200 / *DCH,* p. 189), ↑ tierra y ↑ cielo, el ↑ dios y el hombre están cerca unos de otros, «lo uno para lo otro, está abierto, abierto en su ocultación de sí» (199 / p. 189). En el ↑ claro de tal contrada, los celestes simpatizan con los ↑ mortales, y se inclinan estos ante aquellos; de ahí que Heidegger le llame a la contrada la «comarca de inclinación» (*GA* 13, 216 / *EP,* p. 174).

Gegenstand (objeto): En el uso lingüístico general, *Gegenstand* significa «objeto». ↑ Filosóficamente, este ↑ concepto presupone que el hombre moderno se ha convertido en ↑ sujeto, éste en un Yo, y el Yo se ha convertido en *ego cogito*. Ciertamente ya se prepara en la ↑ metafísica de Platón una ↑ interpretación tal del ↑ ser del ente, en donde «de un modo decisivo para la posteridad, ha sido experienciar todo lo ↑ presente [*Anwesende*] como objeto del ↑ producir» (*GA* 7, 170 / *CyA,* p. 123), pero sólo con Descartes el ↑ método llega a ser «instancia fundamental desde la que se determina por vez primera qué puede convertirse en objeto y cómo se convierte en objeto» (*GA* 41, 102 / *PC,* p. 132; ≈ *GA* 45, 149 / *PFF: PSL,* p. 138). A la manera de la ↑ presencialidad del ente ↑ representado como objeto (*GA* 5, 287s. / *CB,* p. 231s.), Heidegger la llama «obstancia» (*GA* 7, 45 / *CyA,* p. 37, «estancia-*enfrente* [Gegen-*ständigkeit,* ob-*jetualidad*]»: *GA* 6.2, 421 / *Nietz,* p. 895) o bien «objetividad» (*GA* 6.2, 422 / *Nietz,* p. 895; ≈ *GA* 15, 367) y ciertamente para diferenciarla de la «disponibilidad de la existencia», de la ↑ existencia-disponible (*GA* 15, 368).

Gegenwart (presente): El concepto de presente se origina, como el del ↑ pasado y el del ↑ futuro, a partir de la ↑ comprensión del ↑ tiempo ↑ impropia (*GA* 2 / *SyT,* §§ 65, 68, 69), es decir, se funda en la interpretación aristotélica del tiempo como secuencia de ahoras (*GA* 24 / *PFF: 1927,* § 19). Heidegger distingue al presente como ↑ presencialidad, como ↑ ser-ante-los-ojos y como presente «*en sentido* ↑ *existenciario*» (*GA* 24, 376 / *PFF: 1927,* p. 320). En referencia a éste, distingue de nuevo entre presente propio como ↑ instante, y presente impropio como ↑ presentar (*GA* 2, 448 / *SyT,* 366s.). Aquél mienta «la punta del instante que obtiene su ↑ poder y riqueza de ese recordar futuro» (*GA* 27, 398 / *IF,* p. 422); frente a ello, dice que el presente impropio (al cual también pertenecen la *sempiternitas* y la *aeternitas,* los cuales son conceptos de la ↑ eternidad: *GA* 39, 54s. / *HHGyR,* p. 60s.) significa que el ↑ Dasein tiene «su presente en el ahora, en el ↑ mundo, tiene la tendencia a aferrarse a lo ↑ inmediato» (*GA* 19, 98).

Gegenwärtigen (presentar): El presentar es uno de los ↑ éxtasis de la ↑ temporalidad impropia, a saber, el del ↑ presente [*Gegenwart*] ↑ cadente; es tema de la ↑ analítica de

SyT, §§ 68, 69, 79 (≈ *GA* 24 / *PFF: 1927,* § 21). Lo contrario del presentar es el ↑ instante. Éste se temporacía desde el ↑ futuro ↑ propio, mientras que el presentar lo hace desde el ↑ mundo del ↑ curarse-de (*GA* 2, 448 / *SyT,* 366s.) y posibilita con ello el «ser-cabe… » de la ↑ cura (433 / p. 354). El esquema horizontal del presentar está determinado por el ↑ para (483 / p. 395). Si una determinada ↑ posibilidad emociona al Dasein, surge del ↑ estar a la expectativa un presentar «por mor del presente» (459 / p. 376). Éste se expresa en el «ahora»; el ahí del tiempo se abandona como «"curarse de" presentando, ↑ reteniendo y estando a la expectativa», «aun sin ninguna determinación del tiempo y antes de toda determinación de éste que específicamente "cuente"» (541 / p. 441). El hecho de que «todo conocimiento tiene por fin una "intuición"» significa que «todo conocer es presentar» (480_{10} / p. 392_{1}; ≈ *GA* 19, 73).

Gehaltsinn (sentido de contenido): ↑ Sinn (sentido).

Geheimnis (misterio / secreto): Heidegger aclara la ↑ esencia del misterio en *De la esencia de la verdad* (*GA* 9, 177-202 / *Hit,* pp. 151-171); a ello le siguen numerosas indicaciones secundarias, primeramente sobre misterio y ↑ técnica en *La pregunta por la técnica* (*GA* 7, 5-36 / *CyA,* pp. 9-32), y sobre el misterio y ↑ lenguaje en *La palabra* y en *ÜSp* (*GA* 12, 205-225 / *DCH,* pp. 195-214).

↑ Desocultamiento [*Entbergung*] y estado de oculto [*Verborgenheit*] se pertenecen mutuamente. En el último impera el «misterio de lo aún no ↑ experimentado, ni experimentable»; no obstante, el estado de oculto también puede existir «en el sentido del encubrir, del fingir, de la apariencia» (*GA* 36 / 37, 188). En relación con el estado de oculto, el ↑ dejar-ser preserva «el encubrimiento de lo que está oculto [*Verborgenheit*] en su totalidad» (*GA* 9, 194 / *Hit,* p. 164). Heidegger distingue al misterio del ↑ enigma (*cf.* sin embargo *GA* 79, 22), el cual se refiere a cosas «inexplicadas, o no decididas o dudosas», en la medida en que éstas pertenecen a «lo habitual» y a «lo corriente» (*GA* 9, 195 / *Hit,* p. 165; ≈ *GA* 2, 169 / *SyT,* p. 144). Cuando el misterio cae en el olvido del ↑ Dasein, el hombre ↑ histórico permanece «en el ámbito de lo factible y accesible junto a sus ↑ producciones [*Gemächten*]» (*Idem*). En consecuencia, reforzar el ofrecerse como ente en «ese insistente entregarse a lo accesible», es uno con el «ex-sistente apartarse del misterio» (196 / p. 166; ≈ *GA* 29 / 30, 244 / *CFM,* p. 209). Este cambio «que se aparta del misterio para volcarse a lo accesible» es «el ↑ *errar*» (*Idem*). El ↑ estado de resuelto está «abierto para el misterio, y para el obrar extasiado en el ser» (*GA* 38, 160). Su ↑ posibilidad más extrema se halla en precursar la ↑ muerte que, en cuanto «cofre de la ↑ nada», abriga el misterio del ser (*GA* 7, 180 / *CyA,* p. 131; *GA* 16, 90: «el más profundo misterio de la ↑ vida»).

En la ↑ estructura de emplazamiento de la ↑ técnica reina un «misterio en el reinar aquello que es actual», y se le tiene que reconocer (*ÜSp,* 19). Por este motivo, la esencia de la técnica es «el ↑ peligro extremo», porque «el misterio de su esencia» se basa en que ella es el «sino [*Geschick*] del salir de lo oculto» (*GA* 7, 29 / *CyA,* p. 26). En ella

se manifiesta el estado de oculto del ser como «el rehúso del ↑ mundo», que sin embargo «no es una nada», sino «el más alto misterio del ser en el seno del dominio de la estructura de emplazamiento» (*GA* 79, 77).

El misterio de la «↑ cercanía al ↑ origen» (*GA* 4, 24 / *APH,* p. 28) se salva en el decir del ↑ poeta (25, 30, 31 / pp. 30, 36, 38). Heidegger divisa, en el misterio total de la relación de ↑ palabra y ↑ cosa (*GA* 12, 172 / *DCH,* p. 164), la lejanía, la cual está próxima en cuanto misterio experimentado (223 / p. 212). Se trata del misterio del habla, que habla «única y solitariamente consigo misma» (229 / p. 217; ≈ *GA* 7, 218 / *CyA,* p. 157), y lo «más digno de ser pensar» del poetizar y el pensar es el «secreto de la palabra» (225 / p. 213).

Geist (espíritu): Prescindiendo de las interpretaciones de Heidegger de los textos de la ↑ metafísica en los que se habla del espíritu (por ejemplo, *GA* 32, 33 / *FEH,* p. 40; *GA* 42, 221ss. / *SyLH,* p. 155ss.; *GA* 65 / *AFAE,* núm. 104; *GA* 69, 78 / *HS,* p. 101s.; *GA* 42, 207ss. / *SyH,* p. 145ss.; *GA* 54, 113 / *Parm,* p. 100), la noción de espíritu aparece en sus escritos sólo raras veces y, por tanto, desde la distancia: el ↑ Dasein «está esencialmente codeterminado no sólo mediante [lo que se denomina espíritu], y no sólo mediante lo que se denomina ↑ vida, sino que se refiere a la unidad ↑ originaria [...] de un hombre» (*GA* 3, 289s. / *KyPM,* p. 251). Las ↑ concepciones del mundo son «sustituto del "espíritu", del que se ha carecido largamente, y de la referencia a las "ideas"» (*GA* 65, 39 / *AFAE,* p. 48); además, el hecho de que «el hombre "conste" de ↑ cuerpo [*Leib*]-alma-espíritu, no dice mucho» (50 / p. 56), y el espíritu es aquí «sólo continuación y agregado de la ↑ animalidad» (*GA* 66, 138 / *Med.,* p. 123). En general, es toda «interpretación pneumática del espíritu [...] quizás algo demasiado in-espiritual» (*GA* 52, 55).

En cambio, en el discurso del rectorado concibe al espíritu como «el ↑ decidirse [*Entschlossenheit*] originariamente templado y consciente, por la esencia del ↑ ser» (*GA* 16, 112 / *AUA,* p. 12; ≈ *GA* 36 / 37, 185). Pocos años más tarde apunta de nuevo que la determinación del hombre a partir del espíritu no es suficiente: «↑ pensar la ↑ esencia del hombre desde el ser-ahí (*nunca* más: como espíritu, ni como razón, ni como "cuerpo")» (*GA* 69, 150 / *HS,* p. 183). Heidegger confronta su interpretación ↑ metafísica del espíritu y de lo espiritual de modo distinto a la de Georg Trakl:[67] «como llama que inflama, asusta, espanta, desconcierta». El espíritu «tiene su esencia en la doble ↑ posibilidad de la ternura y la destrucción», lo cual proviene desde lo desenfrenado, «realizando así el ↑ mal»; «la maldad es siempre maldad de un espíritu» (*GA* 12, 56 / *DCH,* p. 56; ≈ *GA* 42, 208 / *SyLH,* p. 146).

Derrida 1989; Sözer 1990; Yoshiko 2006.

Geisteswissenschaft (ciencia del espíritu): ↑ Hermeneutik (hermenéutica).

[67] «A la ardiente llama del espíritu nutre hoy un inmenso dolor», *Grodeck. Segunda versión* (Trakl *HKA* I, 167) [G. Trakl, *Obras completas,* p. 149].

Gelassenheit [**Lassen**] (**serenidad** [**dejar / permitir**]): Mientras que Heidegger opera desde temprano con el dejar ser, la serenidad entra en sus reflexiones sólo hasta su obra tardía: *Ἀγχιβασίη* (1944 / 1945: *GA* 77, 1-159); *Debate en torno al lugar de la serenidad* (*GA* 13, 37-74 / *Sere,* pp. 33-85); *Serenidad* (1955: *GA* 16, núm. 224 / *Sere,* pp. 13-31). En *SyT* caracteriza al «en cada caso ya haberse conformado», en cuanto pretérito perfecto *a priori,* como «la forma misma del ser del ↑ "ser-ahí"» (*GA* 2, 114 / *SyT,* p. 99). Esto significa que «este dejar ser las ↑ cosas [...] subyace en todo trato con las cosas en el que se hace ↑ uso de éstas» y «antecede [...] a todo particular interesarse por ellas» (*GA* 27, 102 / *IF,* p. 111; ≈ 180 / p. 193); pero también tiene a la vista «que el ↑ sentido más profundo de ↑ ser es dejar», y que éste es «algo fundamentalmente diverso del "hacer"» (*GA* 15, 363). La apropiación de este resultado obedece a la máxima de la ↑ fenomenología: «permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo» (*GA* 2, 46 / *SyT,* p. 45). Este dejar ser es «lo contrario de aquella indiferencia que le da la espalda a lo ente en beneficio de un concepto no probado del ser» (*GA* 5, 16 / *CB,* p. 22), no mienta «ningún tipo de pasividad, sino el quehacer supremo» (71 / p. 60; ≈ *GA* 14, 46 / *TyS,* p. 57). Considerando que el dejar ser es «en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar o encubrir [*Verbergen*]» (*GA* 9, 193 / *Hit,* p. 163s.; ≈ *GA* 29 / 30, 137 / *CFM,* p. 126s.), Heidegger distingue: 1) dejar ser al ente como «el meterse en lo ente» (188 / p. 159); 2) dejar ser con el que «la atención está dirigida en menor medida hacia *esto* que se da [...] que hacia la ↑ *presencia* misma», y 3) dejar ser, «en el que el acento se pone ahora decididamente en el *dejar* mismo, el cual *permite* la presencia» (*GA* 15, 365; ≈ *GA* 16, 378 / *AUA,* p. 29; *GA* 75, 239 / *Est,* p. 45).

El ↑ pensar está «inserto en la serenidad» (*GA* 13, 42 / *Sere,* p. 41) como «la serenidad para la ↑ contrada» (*GA* 79, 123), lo cual en realidad es «estar en un tránsito desde la ↑ esencia hasta ahora conocida del pensar, hacia una esencia quizás ↑ originaria» (*GA* 79, 124). Además, la referencia hacia la contrada se basa en un estar a la espera que se despide de toda ↑ representación, «liberados [*los-gelassen*] del aspecto ↑ trascendental para con el ↑ horizonte». Al primer momento de la serenidad le sigue la serenidad ↑ propia como «la relación conforme con la contrada» (*GA* 13, 55 / *Sere,* p. 59); el hombre está «en su esencia dejado a la contrada en la medida en que pertenece originariamente a ella» (56 / p. 60), en ello se basa en «la esencia del pensar como Serenidad» (57 / p. 62), es decir, «el ↑ estar resuelto a la ↑ verdad "esenciante"» (64 / p. 71). La espontaneidad del pensar es la «instancia en la serenidad para con la contrada» (65 / p. 73).

A la «actitud que dice simultáneamente "sí" y "no" al ↑ mundo ↑ técnico», Heidegger la llama «*la Serenidad* [*Gelassenheit*] *para con las* ↑ *cosas*» (*GA* 16, 527 / *Sere,* p. 28). Ésta se mantiene abierta como «*apertura al* ↑ *misterio*» «por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo» (528 / p. 29).

Jakob 1996 (II); Landolt 1992; Schirmacher 1983; Vorlaufer 1994.

Geltung (valer): ↑ Wert (valor).

Gemächt (hechura / hecho): Ya el joven Heidegger habla de «hechura del hombre» y con ello entiende a la «cultura y [las] conexiones de ↑ vida» (*GA* 61, 167). Siguiendo a Aristóteles, contrapone a los φύσει ὄντα y los τέχνῃ ὄντα: «los primeros son "seres naturales", esto es, "seres crecidos espontáneamente" o "lo crecido en sentido amplio", del mismo modo que también hablamos de un campo "crecido"; los segundos son los seres fabricados [*Gemächte*] (ποιούμενα), sin darle a esta ↑ palabra un sentido despectivo» (*GA* 9, 250 / *Hit,* p. 208). Su ἀρχή es la τέχνη; con ésta no se mienta ni la ↑ técnica ni al ↑ arte, sino «entender de eso en lo que se basa toda fabricación y ↑ producción» (251 / p. 209; ≈ 299 / p. 242).

Como un signo del ↑ olvido del ser, la ↑ maquinación es el «dominio del hacer y de la hechura» (*GA* 65, 131 / *AFAE,* p. 117); el ↑ ser aparece «como lo hecho [*Gemächt*] por un ↑ sujeto finito» (*GA* 9, 339 / *Hit,* p. 278). Así, en la modernidad «lo antes hecho por el ↑ dios creador se convirtió luego en *hechura* del hombre, en tanto ahora el ente es tomado y dominado sólo en su ↑ objetividad» (*GA* 65, 111 / *AFAE,* p. 102). Pero el ↑ seer, aun cuando es ↑ usado por el ↑ Dasein, no es «nada "humano" como su ⟨el hombre⟩ producto [*Gemächt*]» (265 / p. 218; ≈ 303 / p. 247; *GA* 66, 46 / *Med,* p. 53s.; *GA* 69, 9 / *HS,* p. 26). Tanto menos es «lo más propio de la técnica moderna» una «mera hechura del hombre» (*ÜSp,* 19).

Dunshirn 2010.

Gemeinschaft (comunidad): ↑ Mitsein (ser-con).

Gemüt (ánimo / mente): En Kant, espacio y tiempo son las formas de la intuición, es decir, las determinaciones del ánimo, en latín *mens* y *animus*. Para Kant, las dos ramas del conocimiento, intuición y ↑ pensar, son ambas «fuentes básicas de nuestro ánimo [...], significando aquí "Gemüt", *mens sive animus* en el sentido de Descartes, Leibniz y de San Agustín» (*GA* 27, 265 / *IF,* p. 277s.). Heidegger pone en cuestión esta procedencia, porque entonces el ánimo «conforme a su modo de ser, pertenece al sujeto» (*GA* 21, 289 / *LPV,* p. 230s.).

En su ↑ interpretación del ánimo, Heidegger vuelve al θυμός de Parménides:[68] «θυμός es impulso, estructuración del impulso, sostener el impulso, y el estar templado en un θυμός, *animus,* ánimo» (*GA* 35, 110). Lo que Hölderlin llama «el alma»[69] significa para Heidegger «lo mismo que "ánimo"»: la «voz del "muot",[70] que nos expone a la íntima profundidad de distintos movimientos y estados de ánimo: indiferen-

[68] Parménides 28 B 1$_{1}$.

[69] «Alma [*Seellos*]»: *Recuerdo* [*Andenken*], Verso 31 (Hölderlin *SW* IV, 62). [F. Hölderlin, *Cánticos,* p. 227].

[70] «Alto alemán antiguo muot, "fuerza del pensar [*Kraft des Denkens*], alma [*Seele*], corazón [*Herz*], estado de ánimo [*Gemütszustand*], convicción [*Gesinnung*], sentimiento [*Gefühl*], intención [*Absicht*], inclinación [*Neigung*]" (siglo VIII)» (Pfeifer 1997, 903, *s. v.* «Ánimo [*Mut*]»).

cia, ↑ pobreza, dulzura, nobleza, gracia, ↑ entrega [*Opfermuts*], generosidad y largueza» (*GA* 4, 122 / *APH,* p. 135; ≈ *GA* 52, 153; *GA* 70, 135 / *SC,* p. 121). Aún más originario que el ánimo y el corazón es «la palabra ↑ inicial "Ge- ↑ danc"»: «el recordar [*Gedenken*] congregado, que lo congrega todo» (*GA* 8, 143 / *¿QSP?,* p. 129). A aquél le son propios la memoria (cuya «flor» es el ánimo [*GA* 74, 56]) y «todo el ánimo, en el sentido de la constante concentración ↑ interior en lo que se adjudica ↑ esencialmente a todo meditar» (143s. / p. 130).

Generation (generación): ↑ Geschichtlichkeit (historicidad).

Gerede (habladuría): La habladuría, junto a la ↑ avidez de novedades y la ↑ ambigüedad, es uno de los tres ↑ fenómenos ↑ cotidianos del ↑ habla en la ↑ forma de ser de la ↑ caída (*GA* 2 / *SyT,* § 35; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 28 d γ; *GA* 18, § 13), es decir, «la forma de ser de una desarraigada comprensión del ↑ "ser ahí"» (*GA* 2, 225 / *SyT,* p. 189).

Heidegger muestra, tomando como ejemplo a la *Retórica* de Aristóteles, que «el habla es la ↑ posibilidad ↑ propia del Dasein». Sin embargo, aquél tiende a «desembocar en palabrería, y a dejarse conducir por ésta [...] *hacia la caída* en su ↑ mundo ⟨el del hombre⟩» (*GA* 18, 108); la sofística de los griegos se inscribe bajo este supuesto. De ahí surge para la ↑ interpretación la tarea de «ir a buscar al habla a partir de la conversación y la habladuría» (109). El ↑ lenguaje lleva consigo una comprensibilidad de término medio, el ↑ escuchar y el ↑ comprender se hallan en una comunicación que «se ha aferrado desde luego a lo hablado "por" el habla» (*GA* 2, 223 / *SyT,* p. 187). En lugar de la apropiación ↑ originaria, se pone por delante el seguir hablando y el repetir, lo cual se extiende a lo escrito, «a las "escribidurías"». A partir de «lo leído en "alguna parte"» se alimenta el hablar de oídas (224 / p. 188). El dominio de la habladuría se basa en una «falta de fundamento», la cual favorece «la entrada en la publicidad» del ↑ uno, y exime «de la tarea de tener que ↑ entender la ↑ verdad [*eigentliche*]» (*GA* 20, 372 / *PHCT,* p. 337).

Geschichte (historia): El tema de la historia aparece por vez primera en el curso muestra (1915 = *GA* 1, 413-433 / *TeH,* pp. 15-38), aunque allí el tema se ajusta convencionalmente a la ↑ metódica de las ↑ ciencias del espíritu. Sin embargo, para las *Anotaciones a la "Psicología de las visiones del mundo" de Karl Jaspers,* la historia se vuelve tema en la «confrontación con la historia que nosotros mismos "somos"» (*GA* 9, 5 / *Hit,* p. 18). Heidegger distingue, en *GA* 59, § 6, seis significados de historia, todos los cuales fundamentan en un sentido unitario: ciencia histórica, conocimiento histórico, tradición, historia como maestra, «tener historia» (un hombre con una historia triste) y algo que de alguna manera afecta («esa me parece una bonita historia»). El término historia aparece raras veces en los cursos tempranos (*GA* 63, 3 / *OHF,* p. 20), con más frecuencia lo hace en *CT:* 2 (1924) y en las conferencias *DF / TeH* (1925) y, fundamentalmente, en *SyT* §§ 72-77. Notas importantes sobre la historia y su ↑ posibilidad

interna se encuentran en *GA* 16, núm. 158, entre otros. En general, Heidegger emplea el término «historiografía», «más exactamente, "historiograficidad"» (*GA* 2, 28 / *SyT,* p. 30), cuando quiere referirse a lo que es usualmente nombrado como historia.

Spaeman 1989.

Geschichtlichkeit (historicidad): Sobre historicidad, véase *SyT* (*GA* 2, §§ 72-77); *CT: 2* (*GA* 64); tras el ↑ giro, los cursos sobre Hölderlin *GA* 39 / *HHGyR,* § 9 (Hölderlin y Sófocles); además, (*GA* 65 / *AFAE,* núm. 25); *GA* 69 / *HS*.

La historia es un derivado de la historicidad y no a la inversa. La historicidad tiene como meta el ↑ ser de lo histórico y «no se trata, por tanto, de un problema relativo a la investigación histórica empírica» (*DF,* 158 / *TeH,* p. 66), de modo que el ↑ sentido de ser del ↑ Dasein es la ↑ temporalidad. Ella misma, «la constitución ontológica ↑ fundamental del Dasein» (*GA* 64, 4 / *CT: 1,* p. 13), es la condición de ↑ posibilidad de la historicidad, es decir, de la «"estructura del ser" del "gestarse" del "ser ahí" en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una "historia mundial"» (*GA* 2, 27 / *SyT,* p. 30). Por ello, es «la exégesis de la historicidad […] tan sólo un análisis más concreto de la temporalidad» (505 / p. 413). Existiendo históricamente, el Dasein *es* su ↑ pasado, «y esto quiere decir siempre el de su "generación"» (27 / p. 30) (un término que Heidegger toma prestado de Dilthey),[71] con lo cual el Dasein también «está precedido por un determinado estado interpretativo» (*GA* 64, 88 / *CT: 1,* p. 113). No obstante, el pasado propio no queda a la zaga al Dasein —no es ningún «ahora ya no» (GA 2, 537 / *SyT,* p. 438), sino que «en cada caso ya le precede». El pasado, en cuanto «elemental historicidad del "ser ahí"» (27 / p. 30), se determina desde el ↑ futuro ↑ propio, y puede en cuanto tradición ser descubierto y cultivado. El Dasein es «fundamentalmente histórico en su ↑ existencia»; sin embargo, sólo cuando de modo completo «↑ moran juntas la ↑ muerte, la ↑ culpa, la ↑ conciencia [*Gewissen*] moral, la ↑ libertad y la ↑ finitud en la forma ↑ igualmente original [*gleichursprünglich*] que en la ↑ cura», el Dasein existe «en el modo del "destino individual"» (509 / p. 415). En cuanto co-acontecer con los otros, el Dasein toma parte en el ↑ destino colectivo, es decir, «el gestarse histórico de la comunidad, del ↑ pueblo»: «el "destino colectivo", en forma de "destino individual", del "ser ahí", en y con su generación, es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del "ser ahí"» (508 / p. 415).

Como lo muestran los escritos tras el ↑ giro, el ↑ sentido de la historicidad se funda, de nuevo, en la ↑ historia del ser; pero sería «vano» que al acontecer del destino del ser se le interprete «a partir de lo que se dijo en *Ser y tiempo* sobre la historicidad del estar humano (no la historicidad del ser)» (*GA* 14, 13 / *TyS,* p. 28). En su origen a partir de la ↑ disposición fundamental de la ↑ tristeza, el ↑ poetizar de Hölderlin instaura la patria como «el Ser [*Seyn*] histórico de un pueblo» (*GA* 39, 120 / *HHGyR,* p. 111), pero debe llegar a apoderarse «la historicidad del *Dasein* […] de la simple coti-

[71] *GA* 64, 88$_1$ / *CT: 1,* p. 112$_1$ y *GA* 2, 508$_5$ / *SyT,* p. 415$_2$ en referencia al tratado de Dilthey, *Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado* (Dilthey *GS* V, 36-41).

dianidad» (110, p. 104). Así, la patria se muestra como «*el Ser* [*Seyn*] *mismo,* que porta, ensambla y ↑ configura [*fügt*] radicalmente la historia de un pueblo en cuanto existente: la historicidad de su historia» (121 / p. 112). Ella «reposa en lo que Hölderlin llama "la fiesta"» (*GA* 52, 79; ≈ 197) y se sostiene «por un volverse familiar en lo propio» en cuanto «paso a través de lo extraño» (*GA* 53, 60). Sin embargo, estamos «justo ahora en el inicio auténtico de la historicidad, es decir, del obrar en lo esencial a partir del ser capaces de esperar a la destinación de lo propio» (68; ≈ *GA* 40, 213 / *IM,* p. 184). La historicidad, basada en el volverse familiar, honra a aquella humanidad «cuyos poetas son Hölderlin y Sófocles» (69); sin embargo, «la historicidad de ambos humanizadores es, en sí misma, diversa» (154).

En los *AFAE,* la historicidad es propiamente «concebida aquí como *una* verdad, aclarante ocultamiento del ser como tal» y el «*pensar inicial* como histórico, es decir, cofundante de historia en la disposición que se somete» (*GA* 65, 61 / *AFAE,* p. 65) —un ser, el cual «nunca es en cada época el mismo» (28 / p. 41)—. Un pueblo, «en el encuentro de su dios, recibe asignada su historia» (398 / p. 320), y su ↑ esencia «se funda en la historicidad de los que *se* pertenecen *a partir* de la pertenencia al dios» (399 / p. 320). La «*capacidad divina de esenciarse del hombre*» es el «*fundamento* de la *historicidad*» (*GA* 69, 219 / *HS,* p. 255). «La inicial historicidad a partir del ser [*Seyn*] es lo que nos ad-viene» (20 / p. 39).

Heidegger distingue a la historicidad ontohistórica rememorada [*gedachten*] del primer ↑ comienzo, de la «historia» como la «historicidad del ser en el otro comienzo» (*GA* 71, 170; ≈ *GA* 71, X C, núm. 293).

Barash 1999; Bormuth 2008; Dierse 2008; Sheehan 2001; Wiplinger 1961.

Geschick (destino colectivo / sino): ↑ Eigentlichkeit (propiedad), Geschichtlichkeit (historicidad), Seinsgeschichte (historia del ser).

Geschlecht (sexo / especie / estirpe): Heidegger emplea el término sexo o sexualidad en pocas ocasiones, principalmente para señalar la ↑ diferencia [*Differenz*] entre lo masculino y lo femenino. Su presupuesto es la corporalidad ↑ viviente existencial del ↑ Dasein; aquella «alberga la intrínseca ↑ posibilidad de una fáctica dispersión en la ↑ corporeidad [*Leiblichkeit*] y, así, en la sexualidad». A causa de la facticidad, el Dasein está «en cada caso distribuido, entre otras cosas, en un cuerpo y a la vez, por esto, entre otras cosas, disociado en un determinado sexo» (*GA* 26, 173 / *PML,* p. 161). El Dasein mismo es «*neutrum*», y sólo porque su neutralidad se quebranta por medio de la facticidad, él es «o bien varón, o bien hembra, es decir un ser sexuado». En tanto que el ↑ ser-con le pertenece al Dasein en «su neutralidad ↑ metafísica», aquél no se deja dilucidar a partir de la relación sexual (*GA* 27, 146 / *IF,* p. 158; ≈ *GA* 9, 157s. / *Hit,* p. 135s.); así, la sexualidad tampoco es un «momento primario» en la ↑ esencia del hombre (147 / p. 159). A la pregunta planteda tempranamente acerca de «la mujer, ¿qué es?» (*GA* 63, 22 / *OHF,* p. 43), Heidegger no le da un seguimiento manifiesto.

La interpretación de Trakl de 1952 nombra tres significaciones fundamentales para la palabra sexo: «la estirpe humana en el sentido de humanidad, […] las estirpes en el sentido de tribus y familias; todos ellos además acuñados a la vez a la dualidad de los sexos» (*GA* 12, 45s. / *DCH* p. 46). En referencia a la «figura "descompuesta" del hombre» de Trakl, y al «sexo maldito»,[72] Heidegger dice que estaría enfrentado en la «discordia» del sexo, y entonces, perdido en «la singularización desatada»; imposible de hallar, a partir de sí «de un solo tirón» (46 / p. 47). Cuando Trakl poetiza sobre «*una* estirpe», [*Geschlecht*][73] y enfatiza el «una», en ello se oculta, para Heidegger, la humanidad en cuanto «la especie ↑ histórica del hombre» (74 / p. 72). A ella le pertenecen los sexos («las tribus, los clanes, y las familias») y la «duplicidad de los sexos» (75 / p. 73), pero no más en una maldición, sino el dirigirse «hacia la ternura de una ↑ Duplicidad simple» (46 / p. 47).

Derrida 2017; Lettow 2001.

Gesellschaft (sociedad): ↑ Mitsein (ser-con).

Gespräch (diálogo / conversación): ↑ Gerede (habladuría), Hermeneutik (hermenéutica), Philosophie (filosofía), Schrift (escrito), Wort (palabra).

Ge-Stell (estructura de emplazamiento / dispositivo / com-posición): Entre los textos más importantes para la aclaración de la estructura de emplazamiento, en cuanto ↑ esencia de la ↑ técnica, se encuentran los *Tratados y esbozos sobre el nacimiento de la técnica moderna,* desde 1935 hasta 1955 (*GA* 76, Parte III), las *Conferencias de Bremen 1949* (*GA* 79, 24-77), la conferencia sostenida en 1953, *La pregunta por la técnica* (*GA* 7, 5-36 / *CyA,* pp. 9-32), y la *Carta a Takehiko Kojima* redactada ese mismo año (*GA* 11, 153-161).

↑ Ontohistóricamente, la interpretación de la estructura de emplazamiento lleva de nuevo hacia la ↑ ποίησις (producir) y la θέσις («poner»). Θέσις mienta, rememorando [*gedacht*] el uso griego, un «poner en ↑ lo no oculto [*Unverborgenen*]», un «por ejemplo, ↑ dejar surgir una estatua» (*GA* 5, 70 / *CB*, p. 59, referencia a 48ss. / p. 43ss.; ≈ *GA* 79, 62s.). Como «fijación», unifica al ↑ claro y al ocultamiento (71 / p. 60). En el origen de *esta* «com-posición», también se debe llegar a determinar aquello que constituye la «esencia de la técnica moderna» (72 / p. 60); guarda «la resonancia de otro "emplazar" del que deriva», a saber, aquella ποίησις, la cual «hace que venga a darse lo ↑ presente [*Anwesende*] [hacia el ↑ estado de no oculto]» (*GA* 7, 21s. / *CyA*, p. 20). Ambos, la ποίησις y el poner, que yacen en la esencia de la técnica moderna son maneras del desocultar, de la ἀλήθεια. Pero mientras que el poner y la ποίησις se conducen por un ↑ dejar (θέσις como «dejamos que yazca ⟨lo ↑ presente [*Anwesenden*]⟩ ante noso-

[72] *Séptuple cántico de la muerte* (Trakl *HKA* I, 126) [G. Trakl, *Obras completas,* p. 124s.] y *Sebastián en sueño* (*Ibid.,* 150) [*Ibid.,* 104s.].

[73] *Canto del Occidente* (*Ibid.,* 119) [*Ibid.,* p. 121].

tros en su resplandor y presencia»: *GA* 5, 71 / *CB,* p. 59s.; ≈ *GA* 76, 322s.), el poner de la técnica es completamente diferente; ésta se muestra en las diversas maneras de realización en la época del dominio planetario de la técnica.

El verbo «poner» mienta «↑ representar algo, ↑ pro-ducir algo», a saber, a partir «de esa comarca de lo que nos acomete». Esto vale incluso para la producción de un féretro por medio del carpintero, pero no para «la industria del entierro motorizada del gran Estado»; aquí lo producido encuentra «empleo», el trabajador se «pone en reserva», lo presente se «representa», el suelo es «puesto» «en destrucción contable» (*GA* 79, 26s.), todo bajo el dominio de las presiones «a las que se constriñe a la ↑ realidad actual» («*presión de progresión*», «presión de producción», «presión de necesidades siempre nuevas» (*GA* 15, 388): «un poner desafía al otro, lo acomete con la estructuración emplazadora» (*GA* 79, 28). El hombre, en cuanto lo «emplazado», está «ya englobado» en este poner en reserva (30), dado que le ha concernido a su propio destino colectivo, y lo presente ya no es ↑ objeto, sino ↑ existencia-disponible; se le «provoca a ordenar [*bestellen*] sistemáticamente el ↑ mundo al que pertenece, como existencia-disponible calculable [*Bestand*] y asegurarse, simultáneamente, a sí mismo con respecto a las ↑ posibilidades del ordenar» (*GA* 11, 158). En la época de la estructura de emplazamiento, el hombre ya no funge más «⟨como⟩ individuo, sino que la sociedad industrial es el ↑ sujeto que determina todo lo objetivo» (*GA* 75, 250s.; ≈ *GA* 9, 341_{d} / *Hit,* p. 280_{44d}; *HKBD* / *EP,* Parte II; *H* / *Bo,* 94); de esta manera, la efectividad actual se entiende hoy «como sociedad industrial y competitiva» (*GA* 13, 213 / *EP,* p. 171). El poner en reserva acontece «de antemano» por medio de la «maquinaria», la cual, por lo tanto, es algo esencialmente distinto a una «acumulación de máquinas» (*GA* 79, 35). En la técnica de máquinas, el ↑ ser se bosqueja «como ↑ *maquinación*», tal es el «nombre preliminar para el dis-positivo [*Ges-stell*]» (*GA* 6.2, 445_{a} / *Nietz,* p. 918_{20}).

«La reunión ⟨↑ λόγος⟩ de todas las maneras del poner» (*GA* 15, 388), la que «a partir de sí ha reunido el conjunto del poner, en el que todo lo disponible a reserva esencia como existencia-disponible» (*GA* 79, 32; ≈ *GA* 7, 20s. / *CyA,* p. 19s.), es la estructura de emplazamiento [*Ge-stell*] (el prefijo «*Ge*» mienta, como en «*Gebirg*» (cadena montañosa), lo que «↑ originariamente coliga»: *GA* 7, 20 / *CyA,* p. 19). La estructura de emplazamiento, en tanto «ser que determina a la Edad Moderna» (*GA* 5, 72 / *CB,* p. 61), es «una destinación del sino al igual que todo modo del hacer salir de lo oculto» (*GA* 7, 25 / *CyA,* p. 23). La «época mundial de la técnica», ontohistóricamente indica que «la estructura de emplazamiento es la esencia de la técnica moderna» (*GA* 79, 51). En cuanto tal, «pone en reserva a la existencia-disponible» y «restringe [...] la esencia de la ↑ cercanía», lo cual significa una cosa: «la estructura de emplazamiento esencia en la medida en que deja a la ↑ cosa sin verdad» (46). En esta «degradación» (que significa que la cosa no se ↑ experimenta como cosa) permanece «denegado el mundo como mundo» (47), es decir, ↑ «privado» de su ser (52). Pero precisamente en la privación se muestra también la otra cara de la estructura de empla-

zamiento: que el mundo, en cuanto «custodio de la esencia del ser» y la estructura de emplazamiento como «el completo olvido de la verdad del ser», son «lo ↑ mismo», «lo cual constituye en sí la esencia ↑ diferenciante [*unterschiedliche*] del ser». Pero si la estructura de emplazamiento reajusta la verdad del ser (en las múltiples maneras del poner), y el mundo custodia la esencia del ser, entonces la esencia misma del reajustar, en cuanto «el poner ↑ auténtico [*eigentliche*]», no yace en ningún otro sitio que en aquella misma estructura de emplazamiento (53).

En tanto que Heidegger remonta la palabra «reajustar» al alto alemán antiguo *fara,*[74] aclara que el reajustar, como «sino [*Geschick*] del hacer salir de lo oculto [...] es *el* ↑ peligro» (*GA* 7, 27 / *CyA,* p. 25; ≈ *GA* 76, 319; *GA* 79, 53) y el peligro es «la esencia de la estructura de emplazamiento» (*GA* 79, 54). Sin embargo, el peligro extremo yace en que la estructura de emplazamiento, es decir, en el peligro imperante en ella, oculta el peligro, y con ello, lo desfigura. De esta manera, el peligro no se experimenta propiamente, de suerte que permanece «el ser mismo [...] encubierto y desfigurado» (68; ≈ *GA* 76, 379). De ahí que se tenga que reflexionar acerca de que «el peligro es la época del ser esenciando como la estructura de emplazamiento» (*GA* 79, 72). Esto significa «apropiar y adjudicar» lo que impera en la estructura de emplazamiento; «experimentar de modo simple, es decir, reflexionar sobre lo que nosotros llamamos el ↑ *acontecimiento*» (125). Desfigurar pertenece al ámbito de dominio del poner. Para experimentarlo propiamente, el ser humano debe «retroceder ante el imperar del poner» (*GA* 11, 139) y ejecutar el ↑ paso atrás. Sólo así puede llegar a percatarse de lo que se hace valer en el ↑ poder del poner, es decir, de lo que en éste, en cuanto presencia, acomete y ↑ necesita [*braucht*]: «el tener que estar exigido de tal manera, esto marca lo propio de la esencia humana en la época mundial de la técnica» (159). Gracias a este paso, el hombre se vuelca reflexivamente en el «↑ acontecimiento del ↑ giro del olvido», en «lo que ahora es la época del ser» (*GA* 79, 74). La estructura de emplazamiento es un «preludio» del acontecimiento (125), a saber, su «olvido extremo y, a la vez, una ↑ seña en éste» (*GA* 5, 373a); él es «en cierto modo el negativo fotográfico del acontecimiento» (*GA* 15, 366). Sin embargo, por mucho que la estructura de emplazamiento ejerza su dominio, con éste no se eliminan todas las posibilidades del hombre: «en el sino [*Geschick*] del ser no hay nunca una mera sucesión: ahora estructura de emplazamiento, luego mundo y cosa, sino siempre paso, y simultaneidad de lo temprano y lo tardío» (*GA* 7, 186 / *CyA,* p. 136).

Geviert (cuaternidad): La palabra cuaternidad se remonta a *El origen de la obra de arte* (a la ↑ contienda de ↑ tierra y ↑ cielo). En efecto, desde el comienzo está dada una referencia a Hölderlin, pero Heidegger sólo la tematiza más tarde, pues en Hölderlin la

[74] En la palabra «*Gefahr*», a partir de su retraimiento a la raíz indogermánica **per,* se puede suponer un parentesco con el griego πεῖρα, «experiencia [*Erfahrung*], experimento [*Versuch*]», con el latín *experiri* «experimentar [*versuchen*], comprobar [*prüfen*]» y *periculum* «experimento [*Versuch*], peligro [*Gefahr*]» (Pfeifer 1997, 408).

cuadruplicidad no fue «pensada propiamente [...] ni la dice en parte alguna», pero fue vista «de antemano en todas partes y en todo su decir desde la ↑ intimidad de su mutua relación» (*GA* 4, 170 / *APH,* p. 188). La hija del cielo y la tierra es Μνημοσύνη, la madre de las musas (*GA* 7, 136 / *CyA,* p. 100; ≈ *GA* 8, 12 / *¿QSP?,* p. 22).

Cielo y tierra, ↑ divinos y ↑ mortales, se unen desde sí mismos, y «anticipándose a todo ↑ presente [*Anwesendem*], están replegados en una única Cuaternidad» (175 / p. 127). «Cada uno de los cuatro refleja a su modo la ↑ esencia de los restantes» (180 / p. 131). Están ↑ apropiados [*eignet*] uno en otro, su «↑ juego de espejos [...] que acaece de un modo propio» es el ↑ mundo (181 / p. 132), aunque tal ↑ palabra «ya no es empleada en un sentido ↑ metafísico» (*GA* 12, 21 / *DCH,* p. 21). El «mundo» ahora aparece como «el aún oculto espejo-lúdico de cielo y tierra, mortales y divinos»; lo que los ↑ acerca [*nähern*] «es el ↑ cosear de la cosa» (*GA* 79, 46; ≈ *GA* 11, 121, 124 / *FCyT,* pp. 190s., 194s.). Las cosas se conjuntan en él haciendo «↑ acaecer de un modo propio» y «↑ permanecer [*ver-weilen*] [a] la Cuaternidad» (*GA* 7, 175 / *CyA,* p. 127); las cosas «se bastan a sí mismas dejando morar la Cuaternidad del ↑ mundo en torno a ellas» (*GA* 12, 25 / *DCH,* p. 26). Por ello, la esencia de la cuaternidad es «↑ cuidada [*ver-wahrt*]» en el ↑ habitar (*GA* 7, 153 / *CyA,* p. 111). Frente a ello, en la ↑ estructura de emplazamiento se adelanta la «degradación» de las cosas (*GA* 79, 47). No obstante, mientras se da la proximidad de este mundo, se «otorga (hace sitio a) [...] una plaza» a la cuaternidad, en torno a la cual «se determinan plazas de pueblos y ↑ caminos por los que a un ↑ espacio se le hace espacio» (*GA* 7, 156 / *CyA,* p. 114; ≈ *GA* 12, 200 / *DCH,* p. 189).

Para Johann Peter Hebel, «los espíritus silenciosos [...] junto con la tierra, el cielo y los humanos, forman todo el ámbito de la configuración que viene a aparecer en el poema» (*GA* 13, 176 / *EP,* p. 124). Sólo el «↑ decir [*Sagen*] ↑ poético trae el rostro de la ↑ cuaternidad aquí delante, al aparecer» (180 / p. 129; ≈ 79 / *DEP,* p. 55; *GA* 7, 198 / *CyA,* p. 144).

Barbarić 2007b.

Gewaltsamkeit (violencia): El análisis ↑ filosófico tiene «para la ↑ interpretación ↑ cotidiana con sus pretensiones de suficiencia y de ser algo tranquilamente comprensible de suyo [...] el carácter de algo *violento*» (*GA* 2, 413 / *SyT,* 339; ≈ 414, 418, 432 / pp. 340, 343, 354); su resultado se le presenta a la mentalidad corriente como «tan sólo el resultado de esa violentación y unilateralidad que ya son proverbiales del método exegético de Heidegger» (*GA* 40, 184 / *IM,* p. 160). Pero el «reproche de violencia» pasa por alto que «un diálogo [de ↑ pensamiento] de esta clase» está «bajo muy diversas leyes» (*GA* 3, XVII / *KyPM,* p. XXI). De ahí que la violencia no sea «arbitrio fantasioso», sino que se impulsa y se conduce por la «fuerza de una idea que ilumine de forma anticipada» (202 / p. 172). Si se «empleó violencia con respecto a Kant», es ciertamente impugnable historiográficamente, aunque ↑ históricamente legítimo (*GA* 65, 253 / *AFAE,* p. 209). De manera especial, surge la «apariencia de violencia» en las interpretaciones de los pensadores ↑ iniciales, como la de Anaximandro (*GA* 5,

328 / *CB,* p. 244) y la «apariencia de una violencia arbitraria» frente a Parménides (*GA* 7, 254 / *CyA,* p. 184). Aunque también «un diálogo con la ↑ poesía desde la ↑ historia del ser [...] para la investigación histórico-literaria [...] pasa por ser una violación ↑ anticientífica de aquello que considera como hechos» (*GA* 5, 274 / *CB,* p. 202s.).

Gewärtigen (estar a la expectativa): El estar a la expectativa es uno de los ↑ éxtasis de la ↑ temporalidad y mienta el carácter ↑ impropio del ↑ futuro (*GA* 2, 448 / *SyT,* p. 366s.; fundamentalmente en *SyT,* §§ 68, 79); su contraparte es el ↑ precursar. En el estar a la expectativa está «abierto ya en cada caso el horizonte y el círculo desde el que puede resultar esperado algo» (446 / p. 365). En cuanto modo del tiempo del trato ↑ curándose con el ↑ útil, el Dasein se aproxima a éste desde aquello a lo que se dedica. Al estar a la expectativa le «surge» el ↑ presentar, con lo cual aquél «surge tras» éste, y de esta manera desiste en favor del ↑ presente [*Gegenwart*] impropio (459 / p. 375s.). La unidad temporal del presentar presentante- ↑ retenedor constituye la familiaridad del Dasein con su ↑ mundo circundante (468 / p. 383s.), desde el cual, ↑ viendo en torno, encuentra al ente, al que de esta manera trae a ↑ proximidad (475 / p. 386s.). En tanto el curarse-de dice «luego» (expresamente o no), se expresa presentando (537 / p. 438). En el estar a la expectativa «dormitan los luegos» (*GA* 26, 260 / *PML,* p. 235).

Gewesenheit (sido): Heidegger diferencia al ↑ existenciario sido de la ↑ categoría del ↑ pasado («↑ historia como lo pasado y como lo sido»: *GA* 38, § 20 a); lo pasado se refiere a lo ↑ ante los ojos, el sido al ↑ Dasein; sobre su análisis, *SyT,* §§ 65, 68 b, 74-76. El Dasein se hace cargo de su ↑ estado de yecto, de manera que puede ser su «sido» y ↑ precursarlo ↑ propiamente: «el sido surge en cierto modo del ↑ advenir [*Zukunft*]» (*GA* 2, 431 / *SyT,* 353; ≈ *GA* 38, § 21 d).

↑ Futuro («a sí»), sido («retro») y ↑ presente [*Gegenwart*] son los ↑ éxtasis de la ↑ temporalidad (435 / p. 356; ≈ *GA* 14, 20 / *TyS,* p. 35: «porvenir como presente»; *GA* 12, 201 / *DCH,* p. 191: «el haber sido [*Gewesenheit*], la ↑ presencia, y lo que guarda encuentro [*Gegen-wart*]»). El ser-sido propio es la ↑ repetición, mientras que el impropio sólo es «posible porque el "ser-ahí" se ha *olvidado* de sí mismo en punto a su más peculiar "poder-ser" ↑ *yecto*» (448 / p. 367). El ↑ comprender se muestra primariamente en el futuro, el ↑ encontrarse «*primariamente* en el sido» (450 / p. 368). La preeminencia peculiar del sido para la ↑ historicidad se funda en que al precursar la ↑ muerte, el Dasein regresa a su estado de yecto fáctico (510 / p. 416s.).

Gewissen (conciencia): En *GA* 19, § 8 c, Heidegger interpreta la φρόνησις aristotélica como «la puesta en movimiento de la conciencia, la cual transparenta un comportamiento» (56). La base para el análisis de la conciencia está en *SyT,* §§ 55-60 (≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 35). Se parte del ↑ estado de abierto del ↑ Dasein y aprehende formalmente a la conciencia como algo «que de algún modo da a ↑ comprender algo a alguien» (*GA* 2, 359 / *SyT,* p. 294). La vocación de la conciencia afecta al Dasein como «invocación del ↑ "uno mis-

mo" en su ↑ "mismo"» (364 / p. 298) «en el modo inhóspito del ↑ *callar*» (368 / p. 301), el cual «se ha alejado de su propio sí-mismo» (361_c / SyT_R, p. 267). La voz, a quien llama, a lo que llama, corresponden a la unidad estructural de la ↑ cura: al ↑ yecto ser-ya-en le corresponde la vocación de la ↑ angustia; al adelantarse de a quien llama, quien está llamado a su más ↑ propio poder ser; la llamada hacia se le envía al Dasein, quien en el ser-ya-cabe el ↑ mundo se halla ↑ caído en el «uno» (369 / p. 302). En este sentido, la voz no da a ↑ comprender ↑ nada como un determinado ideal existencial, más bien llama al Dasein singularizado a «*ser* ↑ *propiamente* el ↑ "culpable" (que él es)» (381 / p. 312). «*Comprender la invocación* quiere decir: "querer tener conciencia"» (382 / p. 313).

Guest 1992; Holzapfel 1987; Schüßler 1993; Volpi 2007.

Gewissheit (certeza / certidumbre): Terminológicamente, certeza puede significar un «modo de conducirse del ↑ "ser ahí"» o el ↑ estado de descubierto del ente (*GA* 2, 340 / *SyT,* p. 279); una destacada «*certidumbre del "ser ahí"*» es la ↑ muerte. Con la ↑ cura para un conocimiento absoluto, surge para Descartes la tarea de asegurar la ↑ conciencia [*Bewusstsein*] como suelo en el que se satisfaga tal pretensión (*GA* 17, 201 / *IIF,* p. 202s.). El concepto de certeza nace de la transformación de la ↑ verdad, desde «la *adaequatio* a la certeza como *aseguramiento* del ente [...] en su *estatuible factibilidad* [*ausmachbare Machbarkeit*]» (*GA* 6.2, 14 / *Nietz,* p. 538); así pues, la verdad se convierte en «certeza en el ↑ representar asegurador» (*GA* 7, 73 / *CyA,* p. 54), «*certeza / como seguridad, como constancia del yo*» (*GA* 76, 197). Sólo este cambio abre a la ↑ matemática «el ↑ espacio de ↑ juego [*Spielraum*] ↑ metafísico para que pueda dominar la ↑ ciencia moderna en una determinada dirección» (*GA* 79, 157). Con ello, se revela la «↑ preocupación [*Sorge*] del conocer» como aquello que caracteriza el inicio de la modernidad, «como la específica *preocupación* [*Sorge*] de *la certeza*» (*GA* 17, 221 / *IIF,* p. 220). El problema que surge con ella es que no se limita «a su específico ámbito ↑ originario», sino que funge «como regula *generalis*» (222 / p. 221; ≈ *GA* 6.2, 389 / *Nietz,* 864s.). Abarca tres clases de caracteres: el alejamiento del ser, la carencia de ↑ temporalidad del ↑ Dasein, y la nivelación del ↑ ser (§ 50 a). Esto une, a pesar de todas las diferencias fundamentales, la idea de ↑ conciencia [*Bewusstsein*] tanto en Descartes como en Husserl (§§ 47-48).

Geworfenheit (estado de yecto / estado de arrojado): Heidegger describe el estado de yecto[75] como la «↑ *facticidad de la entrega a la responsabilidad*» del fáctico existir del ↑ Dasein a su ↑ ser. «Lo "que ⟨el Dasein⟩ es y ha de ser"» (*GA* 2, 180 / *SyT,* p. 152) es ↑ abierto a través del ↑ encontrarse (§ 29); en él yace la ↑ posibilidad de que el Dasein ↑ caiga como yecto al ↑ mundo (§ 38). Pues «el "encontrarse" no se limita a "abrir" el "ser ahí" en su "estado de yecto" y su "estado de referido" al ↑ mundo "abierto" en cada caso ya con su ser; es incluso la forma de ser existenciaria en que el "ser ahí" se está

[75] «Estado de yecto [*Geworfenheit*]» es un concepto proveniente de la gnosis y quiere decir el «conocimiento sobre quiénes fuimos, qué llegamos a ser, en dónde estuvimos, *y hacia dónde fuimos arrojados adentro* [*wohinein wir geworfen wurden*] (ποῦ ἐνεβλήθησεν)» (Jonas 1964, 106).

entregando constantemente al "mundo", se deja "herir" por éste de tal suerte que en cierto modo se esquiva a sí mismo» (185 / p. 157). En el estado de yecto se funda la ↑ finitud del conocer humano (*GA* 25, 85), porque el ↑ proyecto del ser es proyecto arrojado, «es decir, determinado por el hecho de que el *Dasein* se encuentra en una dependencia, que no puede someter bajo su poder, de lo que ya es ente en su totalidad» (*GA* 3, 235 / *KyPM,* p. 201s.; ≈ *GA* 25, 85). Con ello, el ser-ahí es puesto ante la tarea de abrir al ente «inauguralmente en el proyecto, y ponerlo en obra, y así, asumir el Ser [*Seyn*]» (*GA* 39, 281 / *HHGyR,* p. 239; ≈ *GA* 27, 331 / *IF,* p. 346). Para el ↑ filosofar, en el estado de yecto se muestra la ↑ esencia excéntrica del hombre, a saber, que aquél «se ve arrojado fuera de sí mismo y más allá de sí mismo y no puede ser en absoluto propiedad de sí mismo» (*GA* 27, 11 / *IF,* p. 26).

Sin embargo, esta intelección logra todo su peso sólo tras el ↑ giro, cuando el estado de yecto y el proyecto aparecen como «rasgos del ↑ claro concebidos a partir de la ↑ verdad del ser [*Seyn*]» (*GA* 66, 108 / *Med,* p. 100); entonces se muestra que el estado de yecto «sólo es ↑ experimentable desde la ↑ historia del ser [*Seyn*]» (*GA* 69, 23 / *HS,* p. 42): «*lo* ↑ *esenciante* del estado de yecto y el arrojamiento es el ser mismo» (*GA* 67, 134; ≈ *GA* 40, 31 / *IM,* p. 35). Entonces, el proyecto yecto en la «dependencia, que no puede someterse bajo su poder, de lo que ya es ente en su totalidad», especialmente en el trato creador (*GA* 3, 235 / *KyPM,* p. 201s.; ≈ *GA* 24, 239 / *PFF: 1927,* p. 211; *GA* 25, 85; *GA* 26, 268 / *PML,* p. 241; *WW*, 12), esta «"entrega" o "abandono"» (*GA* 27, 329 / *IF,* p. 343), determina ↑ ontohistóricamente al hombre «como arrojador del ser (de la verdad del ser [*Seyn*])» (*GA* 65, 45 / *AFAE,* p. 53). Él mismo es el arrojado y no efectúa nada más que «coger al vuelo el contra impulso del ser» (304 / p. 248; ≈ 422 / p. 338). La «apertura de lo ↑ abierto y el claro de lo ente» sólo acontece «cuando se proyecta esa apertura que tiene lugar en la caída» (*GA* 5, 59 / *CB,* p. 52). Así, pues, el arrojador se vuelve lo «proyectado», «así como el arrojador» es «ya el arrojado», quien al recoger «el contraimpulso del ↑ acaecimiento apropiador» (*GA* 65, 239 / *AFAE,* p. 198), es «pre-empujado al ahí, acaecimiento que se le manifiesta como estar arrojado» (318 / p. 258; ≈ 488 / p. 385).

Beelmann 2008.

Glanz (brillo): ↑ Schein (parecer-ser).

Glaube (fe): ↑ Christentum (cristianismo).

Gleichursprünglichkeit, gleichursprünglich (cooriginariedad, cooriginario / igualmente original): Heidegger emplea relativamente temprano los términos cooriginariedad y cooriginario, por ejemplo, en *GA* 18, 64: «estos caracteres de la cooriginariedad del ↑ ser del hombre ⟨ser que habla y ser uno con otro⟩ deben ser sostenidos unitariamente si quieren acertar efectivamente en el ↑ fenómeno». Antes de *SyT,* se habla con frecuencia de lo cooriginario. Así, la comprensión de ser del ↑ Dasein es coo-

riginaria con el comprender de ↑ mundo (*GA* 2, 18 / *SyT,* p. 23); cooriginarios con el ↑ ser-en-el-mundo son el ↑ ser-con y el ↑ ser-ahí-con (152 / p. 130); el ↑ encontrarse, el ↑ comprender y el habla son cooriginarios (177 / p. 150); son cooriginarios los ↑ éxtasis impropios del ↑ tiempo junto con los ↑ propios (446 / p. 365; ≈ *GA* 24, 377 / *PFF: 1927,* p. 321) y parecidos. También más tarde se emplean de nuevo la cooriginariedad y lo cooriginario. Así, la ↑ nada es «con el mismo grado de originariedad [*gleichursprünglich*] lo mismo que el ser» (*GA* 9, 421 / *Hit,* p. 340).

El Dasein se encuentra «disperso o repartido o desparramado en la diversidad de estas tres referencias, de estos tres momentos». Pero esto «no es de ninguna manera una disolución de la existencia en partes o fragmentos que nada tengan que ver entre sí, sino a la inversa: es en esta *dispersio,* es en este dispersarse, es en este estar diseminada, en este estar desparramada, en lo que la existencia tiene y cobra (o como la existencia tiene y cobra), la unidad entera y ↑ original que le es propia». De ahí que, en vez de disipación, se haya hablado de una «dispersión originaria» (*GA* 27, 333 / *IF,* p. 349). Contra la ↑ ontología transmitida, Heidegger objeta a aquella que al fenómeno de la cooriginariedad de los momentos constitutivos lo ha «frecuentemente descuidado [...] como efecto de una desenfrenada tendencia metódica a mostrar que todas y cada una de las cosas tienen su origen en un simple "primer principio"» (*GA* 2, 175 / *SyT,* p. 148).

Gott (Dios): El discurso de Heidegger sobre Dios y los dioses, que se despliega paso a paso hacia lo divino y lo ↑ sagrado, proviene de una ↑ experiencia ↑ fundamental. El camino de dicho ↑ movimiento lo muestra un pasaje de la *Carta sobre el «Humanismo»:* «tras largos preparativos» el ↑ ser se debe haber ↑ despejado, y ser «experimentado en su ↑ verdad»; sólo entonces llega «a manifestarse» lo sagrado como el espacio ↑ esencial de la divinidad; ésta otorga «la dimensión de los dioses y el dios» (*GA* 9, 338s. / *Hit,* p. 278). El ser, lo sagrado, la divinidad, los dioses, el Dios son los que caracterizan aquella serie de pasos, la cual, sin embargo, precede a una larga fase de preparación hasta el ↑ giro.

Prescindiendo de los cursos antes referidos en *GA* 23 (demostración de la existencia de Dios en Tomás de Aquino) y la discusión de la demostración de la existencia de Dios de Tomás, criticada ↑ ontológicamente por Kant (*GA* 24 / *PFF: 1927,* § 7), en los cursos tempranos de Friburgo y también de Marburgo, Dios es tema sólo en la medida en que Heidegger investiga la ↑ experiencia religiosa y la ↑ interpretación ↑ metafísica de la experiencia de Dios y en tanto ↑ destruye la experiencia de la teología ↑ cristiana. En la *Introducción a la fenomenología de la religión* (semestre de invierno 1920-1921), al ir de la mano de las dos cartas a los tesalonicenses del apóstol Pablo, pone de relieve los rasgos fundamentales de la experiencia de vida en el cristianismo temprano, especialmente el ↑ fenómeno de la ↑ temporalidad, el cual sería «fundante de la experiencia de la vida fáctica», aunque la temporalidad y la ↑ eternidad de Dios no fueron «abordados ↑ originariamente» «a consecuencia de la penetración de la ↑ filosofía platóni-

co-aristotélica en el cristianismo» (*GA* 60, 104 / *IFR,* p. 128s.). El curso sobre las *Confesiones* de Agustín (semestre de verano de 1921), con su análisis sobre el *curare* («estar preocupado») y la *tentatio* («tentación»), prepara el suelo fenoménico para la ↑ cura y la ↑ caída. Allí se trata siempre del acceso a Dios o, mejor dicho, de las maneras de comportamiento que aplazan aquel acceso. A ello le pertenece, en particular, el concepto aristotélico de Dios, porque éste «⟨fundamenta⟩, para la época posterior, las relaciones significativas del dogma cristiano» y «⟨le da⟩ a la interpretación y a la organización concreta de la vida religiosa el carácter de ser» (*GA* 62, 100s.; ≈ 367 / *IFA,* p. 52s.). Para los griegos «el ente en sentido propio es lo que siempre existe, lo que es permanente»; con ello, los griegos ponen el fundamento para el concepto metafísico de Dios. En referencia a la σοφία aristotélica y su consideración de lo divino (θεῖον), Heidegger dice «no se habla aquí para nada de lo que ⟨sea⟩ la religión y Dios, ni de una religiosidad de Aristóteles» (*GA* 19, 137). Para Platón, el concepto de lo θεῖον tiene «un sentido aún más oscuro y más abarcador»; aquí también significa «θεῖος, divino [...]: en el conocimiento del ente, el referirse a lo que, en la ordenación de la efectividad, tiene el más alto rango» (242).

Aristóteles extrae lo θεῖον en detrimento de la κίνησις, aquella «movilidad fundamental del ente», la cual aparece «en el movimiento circular del primer ↑ cielo» (*GA* 62, 99). Éste, en cuanto «siendo perpetuamente» movimiento ya puesto en marcha, sostiene al puro mirar, al θεωρεῖν y al calcular: «dios es pura ↑ θεωρία y nada más» (110; ≈ *GA* 22 / *CFFA,* § 63 a). Por ello mismo, la denominada teología cristiana habla «*en ↑ categorías prestadas y ajenas a su propio ámbito ontológico*» (*GA* 62, 390 / *IFA,* p. 76). El hecho de que la ↑ ontología antigua fue «cortada para encajar en la concepción cristiana del mundo y en la interpretación cristiana del ente como *ens creatum*» (*GA* 24, 168 / *PFF: 1927,* p. 154), es algo que tiene que ver con su interpretación de la creación, pues cuando el sentido del ser es «se produce» (§ 14) y el «acto de crear tiene el carácter ontológico general del acto de ↑ producir» (167 / p. 154), esto quiere decir: «Dios, en tanto que *ens increatum,* es el ente que no necesita de producción en absoluto y la *causa prima* de todo otro ente» (168 / p. 154; ≈ *GA* 7, 27 / *CyA,* p. 24).

En tanto que Heidegger está puesto de ↑ camino hacia una experiencia originaria de Dios, y a ésta la anticipa ante todo la ↑ pregunta por el ↑ sentido del ↑ ser, ↑ destruyendo así la ontología acuñada metafísicamente, inmediatamente tiene la ↑ ontología fundamental la «apariencia de un ateísmo radical, extremadamente individualista» (*GA* 26, 177 / *PML,* p. 165; ≈ *GA* 61, 197). Sin embargo, esto no excluye que «es el auténtico metafísico más religioso que los fieles corrientes, que pertenecen a una iglesia, o incluso que los "teólogos" de cualquier confesión» (211_3 / p. 194_3; ≈ *GA* 6.2, 87 / *Nietz,* p. 603), pues a través de «la interpretación ontológica del ↑ Dasein como ↑ ser-en-el-mundo, no se toma ninguna decisión, ni positiva ni negativa, sobre un posible ser en relación a dios», aunque sólo a causa de aquella puede llegar a plantearse adecuadamente la pregunta «qué ocurre con la relación del Dasein con dios desde el punto de vista ontológico» (*GA* 9, 159_{56} / *Hit,* 137_{88}). *SyT* deja abierta la pregunta y sólo re-

chaza la interpretación ontológica tradicional de Dios (*GA* 2 / *SyT,* § 10; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 13).

Tras el giro, el preguntar de Heidegger acerca de Dios se determina, por un lado, a través de su confrontación con el ↑ nihilismo que culmina con la frase de Nietzsche «Dios ha muerto»;[76] por el otro, la «cercanía del dios que falta» (*GA* 4, 28 / *APH,* p. 32s.), de Hölderlin, trae una aproximación a la divinidad del Dios. Aunque ya en la confrontación con Nietzsche deja caer la afirmación de que «un dios sólo es dios, cuando él llega y cuando debe llegar», y la frase de la muerte de Dios «es el sí más íntimo a lo venidero» (*GA* 43, 191).

La frase de Nietzsche sobre la muerte de Dios no es «un enunciado ateísta, sino la fórmula que refleja la experiencia fundamental de un ↑ acontecimiento en la ↑ historia ↑ occidental» (*GA* 6.1, 158 / *Nietz,* p. 151). La muerte apela al Dios moral y cristiano, quien fue asesinado «al medir su grandeza como Dios de acuerdo a la pequeñez de sus necesidades de recompensa, volviéndolo así pequeño» (286 / p. 261). De ahí que Nietzsche no pertenece tampoco a aquellos carentes de Dios, «que ni siquiera pueden ser sin Dios porque nunca han luchado ni pueden luchar por un Dios» (287 / p. 261s.); más bien, él es un pensador quien en su búsqueda de Dios quizás ha «clamado ahí verdaderamente *de profundis*»[77] (*GA* 5, 267 / *CB,* p. 198). El ↑ nihilismo reconocido por él es, en su esencia, «lo que está al margen de toda cura o salvación, pero en cuanto tal también es la única forma de remitir a lo salvo» (*GA* 9, 388 / *Hit,* p. 315; ≈ *GA* 5, 295 / *CB,* p. 219). Esta ↑ seña es quizás «lo característico de esta era mundial» y «el único mal» (352 / p. 287).

Con Hölderlin, se nombra a la ↑ naturaleza como lo ↑ salvífico. Pero no es que ésta sea lo sagrado por ser divina sino a la inversa, lo divino es divino «por ser "sagrado" a su manera» (*GA* 4, 59 / *APH,* p. 66). Lo salvífico es el elemento del «éter» de la divinidad. Ésta es «la "medida" con la que el hombre establece las medidas de su ↑ habitar, la residencia en la ↑ tierra bajo el ↑ cielo» (*GA* 7, 199 / *CyA,* p. 145) y otorga «la dimensión de los dioses y del dios» (*GA* 9, 338 / *Hit,* p. 278). Valdría decir que a la naturaleza se la tiene que pensar «durante más tiempo, aguardar la ocasión en que el dios, echando un vistazo dentro, *se aperciba* del hombre, y de que el dios sea en la diferencia» (*GA* 81, 224 / *PP,* p. 289).

En los *AFAE* (particularmente en la Parte IV), y en algunos escritos próximos (por ejemplo, *GA* 69:1 / *HS,* 1, Sección VIII), se habla del último dios. Se le debe nombrar así «porque en último término trae la decisión sobre los dioses bajo y entre éstos y de este modo eleva a lo sumo la esencia de la singularidad de la esencia divina» (*GA* 65, 406 / *AFAE,* p. 326); lo que se exige es una meditación envolvente «acerca del ↑ peligro de algo extraño e incalculable» (407 / p. 326). Los dioses «son los precursores del último dios» (*GA* 69, 211 / *HS,* p. 246). Cuando Heidegger habla de aquella «pluralidad», rechaza «todos los teísmos» y no supone que la pluralidad de dioses sea «número alguno, sino la riqueza interna de los fundamentos y abismos en el sitio ↑

[76] Nietzsche *KSA* 3, 480ss. [F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, núm.125, p. 160ss.].

[77] «De lo profundo te invoco, ¡oh Yavel!» [*Antiguo Testamento,* Sal. 130:1 (vulg. 129)].

instantáneo del resplandecer y del ocultamiento de la ↑ seña del último dios» (*GA* 65, 411 / *AFAE,* p. 329s.). El último dios es «lo más venidero en el venir, que ↑ resolviendo [*austragend*] acaece como ↑ evento» (el «venir —como esencia del ser [*Seyn*]—») (*GA* 69, 105 / *HS,* p. 131), y «el otro comienzo de inconmensurables ↑ posibilidades de nuestra historia» (*GA* 65, 411 / *AFAE,* p. 330; ≈ 416 / p. 333); aquel Dios «aguarda la ↑ fundación de la ↑ verdad del ser [*Seyn*] y con esto el ↑ salto del hombre al ser-ahí» (417 / p. 333).

En la edad del mundo de la ↑ técnica, uno de los autoengaños es la «huida hacia los dioses griegos» (*GA* 5, 294s. / *CB,* p. 219). Aunque también se da por hecho que aquello se experimenta «tal como es pensado por los griegos», pero además es un hecho que «el dominio esencial de la ἀλήθεια, el único que lo aclara todo, no es conocido y experimentado» (*GA* 54, 162 / *Parm,* p. 141s.). Los dioses de los griegos son «el ser mismo que mira al ente» (164 / p. 143; ≈ *GA* 55:1 / *Her: 1943-44,* 1, § 1 b), «los que brillan y miran adentro hacia nosotros» (*GA* 7, 281 / *CyA,* p. 202s.). Sin embargo, se hallan bajo el ser, «en la medida en que *son* y al margen de cómo sean» (*GA* 9, 240 / *Hit,* p. 200). También el dios, «en cuanto ente, está en el Ser y su esencia» (*GA* 11, 122 / *FCyT,* p. 193). En el comienzo de Occidente, las ↑ artes trajeron «la ↑ presencia [*Gegenwart*] de los dioses, trajeron a la luz la interlocución del sino de los dioses y los hombres» (*GA* 7, 35 / *CyA,* p. 31). En la época de la estructura de emplazamiento, falta la presencia del dios, «faltan los nombres sagrados» (Hölderlin).[78] La «falta» (*GA* 13, 232 / *EP,* p. 196s.; ≈ *GA* 4, 27s. / *APH,* p. 31; *GA* 39, 320ss. / *HHGyR,* p. 194ss.) llega desde el ↑ olvido del ser (*GA* 13, 234 / *EP,* p. 198) y es tarea del pensar experimentarlo propiamente. Con la «falta de Dios y de lo divino» se mienta ciertamente su ausencia, pero ésta no es una simple nada, sino «precisamente la presencia de la que primero hay que apropiarse, en la oculta plenitud de lo sido y de lo así esenciante, de lo divino en el mundo griego, en las profecías judías, en la predicación de Jesús» (*GA* 7, 185 / *CyA,* p. 135s.). En la ↑ cuaternidad ↑ moran el ↑ cielo, la ↑ tierra, los divinos (los mensajeros que hacen señas de la divinidad) y los ↑ mortales. Su morar los trae «a lo claro de lo que les es propio» (175 / p. 127).

Si *causa sui* significa «el nombre que conviene al Dios en la filosofía», a tal Dios el hombre no le puede ni rezar ni hacer sacrificios, no puede tocarle instrumentos ni bailarle. Por este motivo, hace que «el ↑ pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *causa sui,* se encuentre más ↑ próximo al Dios divino» (*GA* 11, 77 / *IyD,* p. 153; ≈ *GA* 6.2, 87 / *Nietz,* p. 592). Debido a que «el carácter ↑ ontoteológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar», tiene que preferir «↑ callarse cuando entra en el terreno del pensar que corresponde a Dios» (63 / p. 121). Lo mismo el alma, el mundo y Dios: «todo habla de la renuncia en lo mismo» (*GA* 13, 90 / *EP,* p. 50).

[78] Hölderlin *SW* IV, 111 (*Regreso al hogar. A los parientes,* estrofa 6, verso 101) [F. Hölderlin, *Las grandes elegías (1800-1801),* 2ª ed., Jenaro Talens (trad.), Hiperión, Madrid, 1983, p. 95].

Coriando 1998a; Esposito 1995; Fischer, Hermann 2011; *HF* (2009); Greisch (2000); Helting 1997a; *HGSch* 5 (1998); Hübner[H] 1999; Ionescu 2002; Jäger 1978; Kearny, O'Leary 1980; Kovacs 1990a; Pöltner 1991; Strube 1994; Welte en *H / W* (91-114); Wucherer-Huldenfeld 1997.

Götter, Göttliches (dioses, divino): ↑ Gott (dios), Wink (seña).

Grammatik (gramática): ↑ Sprache (lenguaje).

Grimm (rabia) ↑ das Böse (el mal), das Gute (el bien)

Großmut (generosidad): ↑ Grundstimmung (disposición fundamental).

Grund (fundamento / fondo): De manera ↑ ontológico-fundamental, la problemática del fundamento ya está en alguna medida bosquejada en *SyT,* cuando se determina al ↑ Dasein, *qua* ↑ cura, por medio de la ↑ existencia, la ↑ facticidad y la ↑ caída; en cuanto ↑ yecto, él *no* está puesto «por sí mismo en su "ahí"», sino que se proyecta sobre ↑ posibilidades y de tal manera él es «*existiendo,* el fundamento de "su poder ser"», aunque sin poder llegar a apoderarse, en cuanto existente fáctico, de su fundamento: «"ser fundamento" quiere decir, según esto, *no* ser dueño *nunca* y "desde el fundamento", del más ↑ peculiar ↑ ser» (*GA* 2, 377 / *SyT,* p. 309). El Dasein es «un ↑ "no ser" de sí mismo» (378 / p. 309) y de ahí que sea «*en cuanto tal* ↑ *culpable*» (378s. / 310). De ahí se desprende claramente que Heidegger, desde el comienzo, determina al fundamento como una ejecución del Dasein, y no como su causa; él, en los *AFAE,* le llama a la «relación-causa-efecto», «la más común, grosera y próxima, de la que se vale todo cálculo humano y pérdida en el ente para explicar algo» (*GA* 65, 110 / *AFAE,* p. 101s.; ≈ *GA* 7, 27, 44 / *CyA,* pp. 24, 36s.).

En su escrito *De la esencia del fundamento,* Heidegger parte de la determinación aristotélica del fundamento (ἀρχή), según la cual fundamento significa «lo primero desde lo que»[79] (*GA* 9, 124 / *Hit,* p. 110; ≈ *GA* 26, 137 / *PML,* p. 129s.). Además, el *principium rationi sufficientis* de Leibniz funge como «punto de partida para una caracterización del problema del fundamento» (127 / p. 112).[80] Sin la proposición de razón suficiente, el ente quedaría sin fundamento, es decir, la ↑ verdad contradiría a la naturaleza de la verdad del ↑ enunciado *qua* verdad de la identidad (129 / p. 113s.).[81] Así, esta verdad está arraigada «en el carácter manifiesto antepredicativo *de lo ente* ⟨la verdad óntica⟩» (130 / p. 115), en el cual el ↑ ser del ente puede llegar a estar determinado propia-

[79] Aristóteles, *Metafísica,* Δ 1, 1013 a 17ss.

[80] Leibniz *PhS* 7, 289 [G. W. Leibniz, «Resumen de metafísica», en *Escritos filosóficos,* p. 572].

[81] Leibniz 1971 [1857], 178ss.

* El pasaje citado que figura en el original de *GA* 9 no fue traducido en la versión al español. Ofrezco una traducción del pasaje, dejando la referencia tanto de la *GA* 9 como de *Hitos* [N. del T.].

mente (verdad ↑ ontológica). Ambas maneras de la verdad se pertenecen mutuamente «por razón de su participación en la *diferencia* [*Unterschied*] *de ser y ente* (↑ diferencia [*Differenz*] ontológica)» (134 / p. 117). Pero como también se hace claro desde *SyT,* el fundamento reposa en la ↑ esencia del ↑ Dasein, es decir, en su ↑ trascendencia (135 / p. 118). A partir de la trascendencia, Heidegger pregunta por la esencia del fundamento, y concibe al ↑ por-mor-de del Dasein como «fundar», desde una triple perspectiva: 1) como «instituir»; 2) como «tomar suelo», y 3) como «dar fundamentos» (165 / p. 141; ≈ *GA* 5, 63 / *CB,* p. 54; concepción que es limitada desde la ↑ experiencia transformada *GA* 66 / *Med,* núm. 22). «La ↑ libertad es, en esta triple manera, libertad para el fundamento»* (*GA* 9, 170 / *Hit,* p. 145s.; ≈ *GA* 26, 282 / *PML,* p. 253). Ella es «*el fundamento del fundamento*» (174 / p. 148), el cual nace de la libertad ↑ finita.

La ↑ metafísica interpreta al fundamento como *ratio,* «cálculo»: «el hombre es el ser viviente calculador» (*GA* 10, 189 / *PF,* p. 171). Aquella es «en el fondo y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones» (*GA* 11, 66 / *IyD,* p. 127). En tanto que a la metafísica le aparece el ser como fundamento, «lo ente es lo fundado, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido de causa primera» (76 / p. 151). El fundamento «es representado como primer fundamento, πρώτη ἀρχή» (67 / p. 131); pero éste es el concepto metafísico de ↑ Dios.

El ↑ giro lleva a la ↑ experiencia de que a la propia metafísica se «le escap[a] su propio fundamento, porque cuando se abre el desocultamiento [*Unverborgenheit*] está ausente todo lo que en [ella] hay [...] de ocultamiento [*Verborgenheit*]» (*GA* 9, 370 / *Hit,* p. 302). En tanto el Dasein sólo se funda para *ser* «el "Da" como el fundamento requerido por la esencia del ser mismo» (*GA* 45, 214 / *PFF: PSL,* p. 196), y con ello «separa, reúne y apropia recíprocamente al hombre y al dios», el fundamento funda como «a-bismo» (*GA* 65, 29 / *AFAE,* p. 41). «Fundación» no significa aquí «creación», sino «↑ dejar-ser-fundamento por parte *del hombre* [...] quien tan sólo con ello recobra el *sí* y vuelve a sí-mismo». La «↑ disposición fundamental» de esta fundación «es la ↑ *retención* [*Verhaltenheit*]» (31 / p. 43; ≈ *GA* 66, 100 / *Med,* p. 93: «disposiciones fundamentales»). El ahí como «la apertura del ente como tal en totalidad» es el «fundamento de la ἀλήθεια más ↑ originariamente pensada» (296 / p. 242), en la medida en que el Dasein es «el esenciarse del ↑ claro del ocultarse», y pertenece a éste mismo «que se esencia como el ↑ evento-apropiador» (297 / p. 242). El «fundamento fundado» es el «abismo para el quiebre del ser [*Seyn*] e infundamento para el ↑ abandono del ser del ente» (31 / p. 43), lo cual corresponde a la ausencia de suelo de la metafísica; porque ella es «sin suelo y fundamento», «domina su descendencia la ↑ *concepción del mundo*» (*GA* 69, 135 / *HS,* p. 165). El ser, en cuanto acontecimiento-apropiador, es «a-bismo» y como tal «el "fundamento" del fundamento» (*GA* 66, 101 / *Med,* p. 94): «el estar-ausente de fundamento» (*GA* 65, 379 / *AFAE,* p. 303).

La proposición del fundamento *nihil est sine ratione*[82] (también en la «concepción vulgar»: *GA* 26, 138 / *PML,* p. 130) atraviesa un «tiempo de incubación» de 200 años hasta su formulación en Leibniz (*GA* 10, 5 / *PF,* p. 24). A pesar de ello, Heidegger la ↑ escucha «en otra tonalidad»: «en vez de: "*nada* es *sin* fundamento", ahora reza: "nada *es* sin *fundamento*"». No significa que el ente tenga fundamento, sino que «el Ser "*es*", en esencia, fundamento» (75s. / p. 81). De ahí que no haya ningún fundamento al que se deba fundar de nuevo; así pues, hay «a-bismo» (77 / p. 83). Con el cambio de tonalidad, el pensar accede a otro ámbito y lo hace por medio de un ↑ salto (de modo que Heidegger entiende en general a las «proposiciones fundamentales» como «saltos del pensar hacia el abismo [...] del pensar»: *GA* 79, 153). Aunque no se trata de ningún salto en lo «sin suelo», porque el ser, ciertamente, no puede ser más elucidado a partir del ente, antes bien, «es ahora, por vez primera, lo que hay que pensar como ser» (*GA* 10, 166 / *PF,* p. 154). La pertenencia mutua entre ser y fundamento sólo llega a la ↑ palabra «por un único ↑ instante, alto en gracia de ser (dispuesto según el sino del ser), por un instante que quizá sea el más alto», a saber, en el λόγος de Heráclito (161 / p. 150). Sin embargo, permanece oculta la mutua pertenencia y la procedencia de la ↑ mismidad (no igualdad) de ser y fundamento (163 / p. 151).

Cristin 1992; Cristin 1998; Mejía, Schüßler 2009 (Parte IV); Trawny 2006.

Grundbefindlichkeit (encontrarse fundamental): ↑ Angst (angustia), Befindlichkeit (encontrarse), Grundstimmung (disposición fundamental).

Grundbegriff (concepto fundamental): ↑ Begriff (concepto).

Grundfrage (pregunta fundamental): ↑ Frage (pregunta).

Grundstellung, metaphysische (posición metafísica fundamental): ↑ Abendland (Occidente), Metaphysik (metafísica).

Grundstimmung (disposición fundamental / sentimiento básico): En *SyT,* la ↑ angustia es el «encontrarse fundamental» (*GA* 2 / *SyT,* § 40; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 30 c). Junto a ella se encuentra también la «bien provista alegría», la cual junto con la angustia es una de las disposiciones fundamentales (410s. / p. 337). Sobre el tema del despertar una disposición fundamental, es singularmente importante el curso del semestre de invierno de 1929-1930 (*GA* 29 / 30 / *CFM,* § 16). En toda ↑ disposición, el «a uno le *es* así y así» es una «fórmula para la manifestabilidad de la existencia en cuanto tal» (410s. / p. 341). Dado que la ↑ filosofía es un «hacer humano en el ↑ fondo [*Grund*] de la ↑ esencia de la ↑ existencia [*Dasein*] humana» (11 / p. 31), la filosofía acontece entonces «*en cada caso en un temple de ánimo fundamental* [*Grundstimmung*]» (10 / p. 30).

[82] Leibniz *PhS* 7, 301.

Todas las disposiciones fundamentales consisten en «posibilidades excepcionales», en la manifestabilidad del ente en su totalidad; y se diferencian del resto de las ↑ disposiciones dado que abren al ente «en su conjunto», es decir, al ↑ mundo (411 / p. 342; ≈ *GA* 27, 307 / *IF,* p. 319; *GA* 45, 172 / *PFF: PSL,* p. 160). En el curso del semestre de invierno de 1929-1930, Heidegger investiga ampliamente la disposición fundamental del ↑ aburrimiento (*GA* 29 / 30 / *CFM,* §§ 19-38; ≈ *GA* 9, 110 / *Hit,* p. 98); en el curso del semestre de invierno de 1937-1938, la disposición fundamental del ↑ asombrarse, del θαυμάζειν (*GA* 45 / *PFF: PSL,* §§ 36-38). Además de la angustia, «contento y júbilo [...] y horror [...] [son] *los* modos ↑ originales en los que la ↑ naturaleza imperante "determina" al hombre templándolo, es decir, afina su templamiento original en cada caso de tal o cual modo» (*GA* 34, 238 / *DEV,* p. 226). A estos se les añade «la alegría que nos procura la presencia [*Gegenwart*] del Dasein [...] de un ser querido» (*GA* 9, 110 / *Hit,* p. 98), la alegría como «el fundamento del trabajo auténtico que, en su realización, produce en primer lugar la capacidad del Dasein del hombre» (*GA* 38, 154), la sobriedad como «la permanente disposición fundamental de la predisposición para lo sagrado» (*GA* 4, 77 / *APH,* p. 85; derivación de *nocturnus,* «nocturno»: *GA* 79, 113) y el recato (el αἴδως) como «estado de ánimo fundamental [*Grundstimmung*] de los días de fiesta» (154 / p. 146); éste le trae «al hombre la desocultación [*Entbergung*] del ente» (*GA* 54, 112 / *Parm,* p. 99), «↑ aclara y resguarda ese ↑ lugar habitado por el hombre dentro del cual éste se siente en casa y se demora en lo que permanece» (*GA* 9, 307 / *Hit,* p. 254).

En una ↑ interpretación del himno *Germania* de Hölderlin, Heidegger delimita la ↑ esencia de la disposición fundamental en cuatro aspectos: *1.* Ella se acerca «a los límites de lo ente» y pone en referencia a los ↑ dioses. *2.* Aparta de los dioses y llama «a las crecientes relaciones con la ↑ tierra y la ↑ patria [*Heimat*]. *3.* Con ello abre «el ente en total [...] como la unidad de un mundo». *4.* Hace responsable «nuestro *Dasein* al ser, de modo que debe asumirlo, darle forma y portarlo» (*GA* 39, 223 / *HHGyR,* p. 196; ≈ 140s. / p. 126s.). En los *AFAE,* Heidegger le asigna al primer ↑ comienzo la disposición fundamental del asombro, mientras que al otro comienzo le asigna el ↑ pre-sentir (*GA* 65, 20 / *AFAE,* p. 35), el terror (46 / p. 53) y el espanto (484 / p. 382); el presentimiento «recorre y mide la ↑ temporalidad entera: ↑ el-espacio-de juego-temporal del ahí» (22 / p. 36). La disposición fundamental del otro comienzo vibra en temple del terror, en la ↑ retención [*Verhaltenheit*] y en el recato (14 / p. 29s.; ≈ *GA* 9, 207 / *Hit,* p. 175s.); por este motivo, Heidegger habla de la «disposición fundamental de la espantante-temerosa retención» (16 / p. 31; ≈ 22 / p. 36). Si pudiera nombrarse la disposición fundamental de los ↑ futuros con una sola ↑ palabra, sería con el nombre de «retención» (395 / p. 317); ésta atempera la armonía de la disposición conductora (396 / p. 318).

Entre las disposiciones fundamentales, también se cuentan la «disposición del ↑ ánimo [*Gemüts*]» de la γνώμη (del consejo: *GA* 55, 350 / *Her: 1943-44,* p. 374), «la serena magnanimidad e íntima longanimidad» (*GA* 69, 105 / *HS,* p. 132), así como la disposición fundamental del ↑ agradecer (*GA* 70, 134 / *SC,* p. 120) y, aunque no se la haya ca-

racterizado de disposición fundamental, la «jovialidad sapiente», «un portal hacia lo ↑ eterno»; ésta es lo «↑ irónico [*Kuinzige*]» (*GA* 13, 90 / *EP,* p. 50). Asimismo, en la época del acabamiento de la ↑ filosofía moderna presuntamente impera una disposición fundamental que permanece «todavía ocult[a]» para nosotros (*GA* 11, 24 / *¿QF?,* p. 63).

Held 1991.

Gute, das (el bien): Heidegger, en la alegoría del sol de Platón, considera al bien como τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα (*GA* 9, 226 / *Hit,* p. 189); en relación con el ↑ mal los considera a ambos como «títulos que corresponden a las distinciones fundamentales de la "moral"» (*GA* 6.1, 582 / *Nietz,* p. 514). Aunque la significación de lo «moralmente bueno» cae fuera del «↑ pensamiento griego», la ↑ interpretación de Platón del *ἀγαθόν* dio pie para pensar el bien moralmente, y dicha interpretación, incluso hasta en «la transvaloración de todos los ↑ valores» de Nietzsche, se erigió en las postrimerías del siglo XIX como pensamiento del valor. Su idea proviene de la ↑ ontología de lo ↑ ante los ojos, la remonta a su vez al *bonum* y lo *malum qua privatio boni* (*GA* 2, 380 / *SyT,* p. 311). Frente a ello, lo τὸ *ἀγαθόν* mienta «pensado en griego, aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible» (*GA* 9, 227 / *Hit.,* p. 190; ≈ *GA* 6.2, 245 / *Nietz,* p. 737s.). Pero la condición de ↑ posibilidad «para el bien y el mal "moral", es decir, de la moralidad en general y de las formas de la misma fácticamente posibles», es el «↑ esencial ↑ "ser culpable" [del Dasein]» (*GA* 2, 380 / *SyT,* p. 311).

Klun 2000.

H

Habe, Haben (posesión): ↑ Anwesen (presencia).

Halt, Haltung (posición, posicionamiento / actitud): ↑ Weltanschauung (concepción del mundo).

Hand (mano): ↑ Schrift (escrito).

Handeln (operar): ↑ Augenblick (instante).

Heil, das Heilige, heilig (salvación, lo salvífico, sagrado): ↑ Gott (Dios).

Heimat (patria / tierra natal): El tema de la patria se investiga en las ↑ interpretaciones del *Regreso al hogar* [*Heimkunft*], *Memoria* [*Andenken*] y *El Íster* de Hölderlin, y sobre *Lenguaje y tierra natal* [*Sprache und Heimat*] de J. P. Hebel (*GA* 13, 155-180 / *EP,* pp. 99-129). Es un hecho que Heidegger ↑ piensa la patria ↑ ontohistóricamente «desde la experiencia del ↑ olvido del ser» y, por lo cual, su sentido «no es ni patriótico ni nacionalista»; eso lo subraya él en la *Carta sobre el «Humanismo»*; también aquí, en

referencia a Hölderlin, señala a la patria «desde la pertenencia al destino [colectivo] de ↑ Occidente» (*GA* 9, 338 / *Hit,* p. 277s.). El «desterramiento del hombre moderno» se halla, «bajo la forma de la ↑ metafísica, afianzado por ella y encubierto también por ella en cuanto desterramiento» (339s. / p. 279; ≈ *GA* 7, 163 / *CyA,* p. 199). Pero «la ↑ esencia de la tierra natal» reposa en esto: «preservar lo que es de la tierra, lo que es hogar [*Heimische*]» (*GA* 4, 17 / *APH,* p. 21). El regreso al hogar es la vocación del poeta; de ahí que sólo se prepara «la tierra natal [...] como país de la ↑ cercanía al ↑ origen» (28 / p. 33; ≈ 195 / p. 219s.). Sin embargo, no puede encontrarse esta ↑ cercanía en lo nacional; antes bien, el ↑ espíritu debe asimilar en sí lo extraño, es decir, asimilar, «por amor a la tierra natal, ese extrañamiento, ese no estar en casa» (93 / p. 103; ≈ 139 / p. 153s.; *GA* 53, 89). La partida se halla «precisamente en el primero, y por ello decisivo, acto del retorno a la patria» (*GA* 53, 166). El ↑ lenguaje [*Sprache*], «el traer aquí delante la tierra natal regalándola ↑ encarecidamente [*Inständig*]», es, de esta manera, la patria (*GA* 13, 180 / *EP,* p. 129).

Beelmann 1994b; Denker, Büchin 2005; Lehmann 2007b.

heimisch, das Heimische (familiar, lo familiar): ↑ Unheimlichkeit (inhospitalidad).

Heiterkeit (contento / serenidad): ↑ Grundstimmung (disposición fundamental), das Kuinzige (lo irónico).

Held (héroe): ↑ Wiederholung (repetición).

Helle (claridad): ↑ Lichtung (claro).

Herd (hoguera / fuego del hogar): El curso del semestre de verano de 1942 interpreta a la hoguera como el ↑ ser (*GA* 53, §§ 17 c, 18, 19), es decir, como «el sitio del ser-hospitalario»; a la ἑστία como la «hoguera del hogar», para la cual es esencial el fuego con su alumbrar e iluminar; sin embargo, también en su abrigar y acercar. En cuanto «medio determinante»,[83] la hoguera es «el sitio-hogar por antonomasia» (*GA* 53, 130; ≈ *GA* 65, 486 / *AFAE,* p. 384). Sólo desde lo hospitalario de la hoguera es que puede llegar a reconocerse lo inhóspito, τὸ δεινόν, y «sólo en éste [...] reconocimiento [...] conocen los humanos como lo δεινότατον» (133). «El ser es la hoguera», esto es, la ↑ φύσις como «el alumbrar que brota de sí mismo» (140; ≈ *GA* 13, 48 / *EP,* p. 49). Heidegger piensa, con Heráclito, al κόσμος en cuanto πῦρ,[84] y dice de la hoguera que a todo «congrega y protege» (*GA* 75, 233 / *Est,* p. 37).

[83] Filolao 44 B 7: «τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται». «Lo primero que ha sido compuesto armónicamente, lo uno en el centro de la esfera se llama "hogar"».

[84] Heráclito 22 B 30.

Hermeneutik (hermenéutica): *GA* 2 / *SyT,* § 7 c, perfila las tareas de la hermenéutica en sus múltiples respectos. Hermenéutica es «el negocio de la ↑ interpretación» (*GA* 2, 50 / *SyT,* p. 48) y, primariamente, la ↑ fenomenología del ↑ Dasein, en la cual el doble ↑ sentido ahí contenido («Dasein» como sujeto y objeto) se relaciona con la hermenéutica en cuanto ↑ ontología (concerniente al sentido ↑ propio de ↑ ser, así como a las ontologías de entes que no son al modo del Dasein) y, respectivamente, con la hermenéutica en cuanto ↑ analítica de la ↑ existencia. Dado que en ésta viene a elaboración la ↑ historicidad del Dasein, a la hermenéutica le corresponde también la tarea que le asignó Dilthey: ser una «↑ metodología de las ciencias historiográficas del espíritu» (51 / p. 48) (para la confrontación con Dilthey: *GA* 59, §§ 16-19; *GA* 64:1 / *CT: 1,* núm. I; *GA* 2 / *SyT,* § 77; *DF* / *TeH*).

Las tareas de la hermenéutica nombradas en *SyT* son resultado de trabajos previos, los cuales tuvieron como tema a la hermenéutica de la ↑ facticidad, en especial los cursos tempranos de Friburgo. El tema es el Dasein fácticamente existente, el cual se encuentra ↑ inmediata y regularmente en una determinada ↑ interpretación; de ahí nace la tarea de abrir propiamente sus normas directivas. La interpretación insuficiente del Dasein acerca de ↑ sí-mismo se funda en la tradición ↑ filosófica dominante de ↑ Occidente, específicamente en su ↑ concepto de ser, a saber, ser en cuanto ser- ↑ producido [*Hergestellt-sein*]. Para ganar un concepto suficiente del Dasein, la hermenéutica debe cumplir una doble ↑ destrucción, en tanto que sólo es posible como tal (*GA* 62, 368 / *IFA,* p. 51): como contra-movimiento a la tendencia del Dasein a la caída, para así ganar la ↑ posibilidad de una interpretación ↑ propia, es decir, «llegar a *entenderse* y de ser ese entender» (*GA* 63, 15 / *OHF,* p. 33); y, además, como desmontaje del sentido originario del ser que por medio de la tradición se ha convertido en dogma, para abrir el acceso a la auténtica ↑ historicidad (*GA* 64, 123 / *CT: 2,* p. 58).

En los escritos tardíos, Heidegger sólo emplea pocas veces la palabra hermenéutica. En *De un diálogo del habla,* él dice «que lo hermenéutico no quiere decir primariamente interpretar, sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia» (*GA* 12, 115 / *DCH,* p. 111) y, por ello, conecta indirectamente —aunque ahora en la ↑ experiencia del ↑ giro— con la correlación de la hermenéutica como ontología y la hermenéutica como analítica de la existencia: la interpretación del Dasein se basa en la noticia del ser (la cual no se da, por supuesto, sin ↑ pensar). Así, el ↑ habla [*Sprache*] (118 / p. 113s.) se convierte propiamente en tema, en cuanto rasgo fundamental de lo hermenéutico, que soporta esta interrelación.

Barash 1989; Gadamer *GW* 10, núm. 5; Gander 2001; Grondin 1994; *HF* 2 (2010); *HGSch* 7 (2005); Jamme 1986, 87; Kisiel 1992; Komel 1999; Pöggeler 1994; Rodi 1990; Robinson, Cobb 1965; Strube 1993; Vedder 1996; Xolocotzi 2002.

Herrschaft (dominio): ↑ Ge-Stell (estructura de emplazamiento).

Herstellen (producir): El producir es un modo del ↑ curarse-de. Su exposición ↑ fenomenológica en *SyT* se efectúa dentro de la ↑ analítica del ↑ mundo circundante, cuando Heidegger investiga el trato ↑ cotidiano con el ↑ útil (*GA* 2 / *SyT,* § 15). Por ello mismo, el retorno a la ↑ ontología antigua, la cual se orienta «aunque no expresamente, hacia este comportamiento familiar y cotidiano del ↑ Dasein» (*GA* 24, 162 / *PFF: 1927,* p. 150). Como el primero, Platón experimentó «de modo decisivo para la posteridad [...] todo lo ↑ presente [*Anwesende*] como ↑ objeto del producir» (*GA* 7, 170 / *CyA,* p. 123). En ello se encuentra «una notable amplitud de ↑ posibilidad de comprensión del ↑ ser del ente» (*GA* 24, 164 / *PFF: 1927,* p. 152), así como el fundamento para la universalidad de tal ontología. Ser «producido», a saber, «*en el ámbito del Dasein*», significa tener que ser «como algo que, una vez ↑ acabado, está siempre disponible para *uso*» (161 / p. 149s.; ≈ *GA* 18, 25); por ejemplo, el concepto de materia tiene su ↑ origen en esta «comprensión del ser que se orienta hacia el producir» (164 / p. 151) y, en general, al «ser de las cosas ↑ finitas, sean cosas o personas» (213 / p. 191): «el ↑ sentido de ser remite ↑ originariamente al *ser-producido*» (*GA* 62, 398 / *IFA,* p. 84).

El saber conducente a la producción del ente (el «saberse-bien-versado en el producir»: *GA* 76, 319) es la ↑ τέχνη, como una manera del desocultar; ésta lleva a «la región del ↑ desocultamiento [*Entbergung*], es decir, de la verdad» (*GA* 7, 13 / *CyA,* p. 14). La ↑ esencia de la τέχνη «no consiste en la fabricación, sino en el pro-ducir ↑ re-presentativo» (*GA* 66, 177 / *Med,* p. 156); esto quiere decir: «poner a desvelo, accesible y disponible algo que previamente aún no se mostraba como presente [*Anwesendes*]» (*GA* 11, 156). De hecho, esto aplica también para la ↑ φύσις: «desde sí ante-poner algo, situarlo puesto, traerlo y pro-ducirlo, es decir, a la presencia» (*GA* 7, 43 / *CyA,* p. 36; ≈ *GA* 79, 64); sin embargo, la filosofía de la modernidad ↑ comprende al «tender» y al «poner» como «pro-ducir, re-presentar en consideración al ↑ *estar*-enfrente» (*GA* 7, 43_g; ≈ *GA* 66, 371 / *Med,* p. 307; *GA* 76, 47): «el hombre dispone el ↑ mundo en relación hacia sí mismo y trae aquí la ↑ naturaleza, la produce, para sí mismo» (*GA* 5, 288 / *CB,* p. 213s.). El pro-ducir, en griego «ποιεῖν [...] colocar delante, abierto a la vista» (*GA* 16, 380 / *AUA,* p. 31) se convierte, en la época de la técnica planetaria, en el poner de la ↑ estructura de emplazamiento: «el hombre es aquel provocado, por el ↑ poder del poner, al producir de ↑ existencias disponibles calculables del ↑ mundo» (*GA* 11, 159).

Minca 2006.

Himmel (cielo): En la ↑ historia del ser ↑ experimentada con Hölderlin, el cielo pertenece a las voces del ↑ destino colectivo. En el rayo, en el trueno, en la borrasca y en la flecha de la llovizna «se esconde la ↑ presencia del ↑ dios» (*GA* 4, 166 / *APH,* p. 183). Junto a la ↑ tierra, los ↑ mortales y el ↑ dios, el cielo es una de las voces de la ↑ cuaternidad, «que resuenan» (170 / p. 188). En cuanto medio unificador de esta relación, «el destino [colectivo] es el ↑ inicio, el apresar que todo lo reúne» (171 / p. 189). Mientras los mortales admiran el cielo, se miden con los celestes (es decir, con los divinos, como

«mensajeros de la divinidad, los que dan señales de ella»: *GA* 7, 180, 151 / *CyA,* pp. 131, 110) y, así, llegan a la ↑ posibilidad de ↑ habitar terrenalmente. Aquel medir no precisa pagar ninguna culpa, sino que mide «la residencia en la tierra bajo el cielo» (199 / p. 145). Al ↑ paraje, donde se encuentran celestes y mortales, Heidegger lo llama la «comarca» del ↑ claro: en ella se escoran los celestes hacia los mortales y estos se inclinan ante aquellos (*GA* 13, 216 / *EP,* p. 174; ≈ *GA* 52, 70). Johann Peter Hebel lo nombra «Éter[85] (cielo) [...] todo lo que percibimos, pero no con los órganos de los sentidos: lo no-sensible, el ↑ sentido, el ↑ espíritu» (150). Actualmente, dado que «la trayectoria del cohete» empuja a «"cielo y tierra" al olvido», no hay ni tierra ni cielo «en el sentido del ↑ habitar ↑ poético del hombre en esta tierra» (152 / p. 95s.).

Historie (historiografía): ↑ Geschichte (historia).

Hören (escuchar / oír): Las indicaciones de Heidegger sobre el escuchar se mueven en múltiples direcciones: se refieren a su significación ↑ constitutiva para el ↑ Dasein; a su malentendido cuando se interpreta al escuchar primariamente como estímulos acústicos; al escuchar ↑ histórico de las ↑ palabras de los ↑ pensadores y ↑ poetas; al cambio de entonaciones; al escuchar unos a otros en la conversación de ↑ dioses y hombres.

Ya tempranamente Heidegger pone de relieve la importancia del escuchar y lo nombra como «el modo fundamental de la percepción» (*GA* 18, 44) y, además, como «la constitución fundamental del hombre, que ↑ habla». Escuchar y ver tienen su singular prioridad: «el escuchar posibilita la comunicación, llegar a ser comprendido por otro; el ver tiene la prioridad del ↑ abrir primario del ↑ mundo» (*GA* 19, 70). En *SyT* (*GA* 2, § 34; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 28), el escuchar se ↑ analiza, junto con el ↑ callar, como una ↑ posibilidad ↑ existenciaria perteneciente al habla. Es «constitutivo del hablar» y, ante todo, de «la primaria y ↑ propia "potencia" del "ser ahí" para su más ↑ peculiar "poder ser"» (217 / p. 182), a saber, en cuanto escuchar la vocación de la ↑ conciencia [*Gewissen*] (358 / p. 293s.). Frente a ello, el Dasein «*deja de oír*, por oír al ↑ "uno mismo", al peculiar ↑ "sí mismo"» (360 / p. 295). Las «sensaciones sonoras» y la «percepción de sonidos» presuponen al escuchar primario y es «menester ya una actitud muy artificial y complicada para "oír" un "puro ruido"» (217 / p. 182; ≈ *GA* 5, 10s. / *CB,* p. 17s.; *GA* 40, 37 / *IM,* p. 39; *GA* 8, 134 / *¿QSP?,* p. 125s.). «No oímos porque tenemos oídos. Tenemos oídos y, desde el punto de vista corporal, podemos estar equipados de oídos porque oímos» (*GA* 7, 220 / *CyA,* p. 159; ≈ *GA* 55, 247 / *Her: 1943-44,* p. 272). El puro sonido es sólo «lo abstracto», lo cual presupone un «[prescindir] casi antinatural» del lenguaje hablado. (*GA* 8, 134 / *¿QSP?,* p. 125; ≈ *GA* 55, 246 / *Her: 1943-44,* p. 271; *GA* 7, 219 / *CyA,* p. 158).

[85] Con el αἰθήρ, describen los griegos la capa de aire más alta, brillante, en la que habitan los dioses, mientras que con ἀήρ, entre otros, describen el aire inferior, más denso.

Sin embargo, también se dan diferencias ↑ fenoménicas cuando se le describe adecuadamente al escuchar: escuchar en cuanto simple «tomar-conocimiento»; en cuanto escuchar «lo audible, más o menos indiferente que dejamos pasar»; como el «escuchar de la curiosidad [*Neugier*]»; en cuanto «prestar atención [*Zuhören*] que exprime lo escuchado [...] satisfecho y embriagado» (*GA* 39, 198 / *HHGyR,* p. 178; ≈ § 7s.). Según la experiencia de Heidegger, Hölderlin «por su tipo de escucha, se ubica entre los ↑ dioses y los hombres [...] en el lugar de los semidioses» (199 / p. 179).

El escuchar, en consecuencia, se aproxima aún más al ver: «así como el "ver" (θεωρία) fue determinado por el ↑ presenciarse, ahora el ↑ ser [*Seyn*] como ↑ evento exige *la ↑ palabra y el oír*» (*GA* 69, 222 / *HS,* p. 259). El ↑ pensar es una «escucha del ↑ decir confiador [*Zusage*] que nos dice lo que el pensamiento tiene por pensar» (*GA* 12, 169 / *DCH,* p. 161). Esto presupone que «ya acatamos» en tanto que acatamos «lo que es el ↑ λόγος, el *estado conjuntado o concentrado del ente mismo*»; aquellos que no perciben aquel estado conjuntado «escuchan pero se asemejan a sordos» (*GA* 40, 138 / *IM,* p. 121, nota sobre Heráclito).[86] Al escuchar también le pertenece «la posibilidad que tiene el hombre de dejar de escucharse a sí mismo y, con frecuencia, de pasar por encima del escuchar ↑ esencial. Pero sólo es posible porque, como aquel que obedece, el hombre ya pertenece a otros y nunca a sí mismo» (*GA* 55, 246 / *Her: 1943-44,* p. 271). «Oímos cuando somos todo oídos» (*GA* 7, 219 / *CyA,* p. 158) y los somos «cuando *pertenecemos* a lo que nos han dicho» (220 / p. 159; ≈ *GA* 13, 131 / *EP,* p. 93); lo mismo da que sea en una ↑ interpretación de Parménides (*GA* 8:2 / *¿QSP?,* Segunda parte),[87] o a través de Kant («oído a un pensador para escuchar lo que tiene que decirnos sobre el ↑ ser»: *GA* 9, 446 / *Hit,* p. 362), o por medio de Nietzsche («con él, a través de él, *y así al mismo tiempo contra él*»: *GA* 6.1, 21 / *Nietz,* p. 34).

También debe escuchársele a la proposición del ↑ fundamento; y, una vez más, el escuchar ↑ cotidiano y el meditativo se separan uno de otro por medio de un abismo: «en el pensar se nos desvanece el oír y el ver habituales, puesto que el pensar nos lleva a un prestar oído y a un avistar» (*GA* 10, 69 / *PF,* p. 78; ≈ *GA* 8, 171 / *¿QSP?,* p. 146). Con ello, tal proposición se escucha «en otra tonalidad» (75 / p. 81) y el tono corriente se transforma en una segunda y nueva tonalidad. En ello se oculta «un ↑ salto del pensar» (79 / p. 84): «ya no es: *nada* es *sin* fundamento, sino: nada *es* sin *fundamento*» (183 / p. 167).

El ↑ preguntar no es «la verdadera actitud del pensar», sino el «prestar oído al consentimiento de aquello que debe ponerse en cuestión» (*GA* 12, 165 / *DCH,* p. 157). El pensar «es, ante todo, una escucha, o sea, un ↑ dejarse-decir», con el cual el lenguaje mismo esencia como «decir confiador [*Zuspruch*]» (170 / p. 161). Al hablar, escuchamos al lenguaje como si fuera lo primero: «hablar es asimismo escuchar» (243 / p. 229). La palabra del poeta llama al lector «a prestar oído a lo dicho, esto es, a lo

[86] Heráclito 22 B 34 y B 72; sobre B 50: *GA* 40 § 49 / *IM,* pp. 118-126; *GA* 55:2 / *Her: 1943-44,* 2, § 4 b; *GA* 7, 211-234 / *CyA,* pp. 153-169.

[87] Parménides 28 B 6.

mostrado en la palabra» (*GA* 13, 196 / *EP,* p. 229). Decir y escuchar no son capacidades separadas, sino que ambas surgen «con la misma esencialidad y del mismo diálogo ↑ originario» (*GA* 4, 124 / *APH,* p. 137)*.[88]

Barbarić 2005; Espinet 2009; Riedel 1990.

Horizont (horizonte): Heidegger nombra como meta provisional de *SyT* «*la exégesis del* ↑ tiempo, *como el horizonte posible de toda comprensión del ser*» (*GA* 2, 1 / *SyT,* p. 10). En el § 69 c, refiere el concepto de horizonte a la temporalidad, la cual «*tiene en cuanto unidad* ↑ *extática lo que se llama un horizonte*» que «es diverso en cada uno de los tres éxtasis» (482 / p. 394; ≈ *GA* 24, 378 / *PFF: 1927,* p. 322). El esquema horizontal del ↑ futuro es el ↑ por-mor-de del ↑ Dasein, el del ↑ pasado el ante qué del ↑ estado de yecto y el del ↑ presente [*Gegenwart*] el ↑ «para». La unidad de estos esquemas «se funda en la unidad extática de la temporalidad» (483 / p. 395). Cada éxtasis «produce [...] el horizonte de ↑ posibilidad en general», el cual es «su *ekstema*» (*GA* 26, 269 / *PML,* p. 242).

Sin embargo, entonces «la temporalidad caracterizada en *El ser y el tiempo* como extática y horizontal, no es aún y de ninguna manera lo buscado, lo más propio del tiempo, aquello que corresponde a la pregunta por el ser» (*GA* 11, 147). Entonces del horizonte y la trascendencia se «hace la experiencia [...] a partir de los ↑ objetos y nuestro ↑ representar» (*GA* 13, 44 / *Sere,* p. 44), mientras que el horizonte nos sobrepasa «a nosotros y a nuestra capacidad» (*GA* 77, 87). La «horizonticidad es [...] el lado vuelto hacia nosotros de una apertura que nos envuelve» (112; ≈ *GA* 13, 45 / *Sere,* p. 44), mientras que el horizonte mismo es «lo abierto que nos rodea» (*GA* 13, 45 / *Sere,* p. 45). La horizonticidad es «la cara de la ↑ contrada vuelta hacia nuestro re-presentar. La contrada nos envuelve y se muestra como horizonte» (*GA* 77, 121).

Elm 2004.

HYLE (ὕλη): ↑ Ding (cosa), Kunst (arte).

I

Ich (yo): ↑ Eigentlichkeit (propiedad), Selbst (sí-mismo), Vorstellen (representar).

Ich-Du-Verhältnis (relación yo-tú): ↑ Eigentlichkeit (propiedad), Selbst (sí-mismo).

* En la siguiente nota al pie se cita la versión estándar de *Fiesta de la paz*. Sin embargo, hay que advertir que en *GA* 4 es citado el segundo esbozo del mismo poema, mientras que en *GA* 12 se cita la versión estándar [N. del T.].

[88] «Muchas cosas, desde el amanecer, / desde que somos una conversación y unos a otros nos oímos, / le han ocurrido al hombre; pero pronto seremos canto» Hölderlin *SW* IV, 343 [F. Hölderlin, *Cánticos,* p. 145]; citado en *GA* 4, 38 / *APH,* p. 43; *GA* 12, 255 / *DCH,* p. 241.

Ich-Subjekt (yo-sujeto): ↑ Subjekt (sujeto).

Idee (idea): ↑ Bewusstsein (conciencia), Konstitution (constitución), Freiheit (libertad).

Identität (identidad): ↑ Selbigkeit (mismidad).

In-der-Welt-sein (ser-en-el-mundo): Heidegger habla del ser-en-el-mundo por primera vez en algunos cursos y conferencias, las cuales prefiguran lo dicho en *SyT,* entre ellos, *GA* 64, 19ss. / *CT: 1,* p. 29ss.; *GA* 20 / *PHCT,* §§ 18, 19; *GA* 21 / *LPV,* § 17. El ser-en-el-mundo se investiga detalladamente como constitución ↑ fundamental del ↑ Dasein en *SyT* (*GA* 2, §§ 12, 13, 23, 69); en la ↑ interpretación de esta constitución de ser está «el justo punto de partida en la ↑ analítica del "ser ahí"» (71 / p. 65). Dándole seguimiento al problema de la ↑ trascendencia, el cual también se investiga en *De la esencia del fundamento* (*GA* 9, 137-142 / *Hit,* pp. 119-124), y junto a la extensa discusión de la pregunta por la ↑ concepción del mundo, el ser-en-el-mundo es uno de los temas de la *Introducción a la filosofía* (*GA* 27 / *IF,* §§ 35-39).

El término ser-en-el-mundo refiere a un fenómeno unitario y abarca tres momentos: *1)* el concepto de ↑ mundo; *2)* el Dasein en cuanto el «quien» del ser-en-el-mundo; *3)* el ser-en, en cuanto tal. Un análisis del ser-en-el-mundo exige, por ello, *1)* la obtención de un ↑ concepto adecuado de mundo; *2)* la respuesta a la pregunta por el quién y *3)* el análisis del ser-en. Ahora bien, el concepto de mundo se obtiene en la orientación corriente hacia el ↑ mundo circundante (*GA* 2 / *SyT,* §§ 14-24); la pregunta existencial por el quién del ser-en-el-mundo sigue la interpretación implícita del ser-↑ sí-mismo ↑ cotidiano, es decir, del ↑ «uno» (§§ 25-27); el ser-en, en cuanto tal, aparece en los momentos constitutivos del Dasein (↑ encontrarse, ↑ comprender, ↑ habla [*Rede*], ↑ caída). La constitución de ser, ganada a partir de la cotidianidad, se somete en un segundo paso a una interpretación de su ↑ temporalidad (§§ 67-71).

El bosquejo del ser-en-el-mundo lo obtiene Heidegger gracias a la orientación hacia el ser-en (*GA* 2 / *SyT,* § 12). El «en» no es ninguna ↑ categoría y, por ello, tampoco mienta un uno-dentro-de-otro del ente extenso ↑ espacialmente (el agua «en» el vaso), sino como ↑ existenciario, significa «"↑ habitar cabe…", "ser familiarizado con…"» (73 / p. 67: indicaciones a *colere* «atender», *habitare* «hallarse, habitar», *diligere* «querer»). El «cabe» en ser-cabe se debe concebir también existenciariamente: no como siendo ↑ ante los ojos (la silla y la pared), sino como brotar en el mundo ↑ cayendo en él. Por ello tampoco se plantea la pregunta acerca de cómo el Dasein sale de una «esfera interna» hacia el mundo, sino que siempre está «"ahí fuera", cabe entes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto» (83 / p. 75). La fundamentación para ello la da el análisis de la temporalidad: el ↑ estado de abierto del mundo está fundado en la constitución horizontal del Dasein (483 / p. 395).

GA 27 / *IF* va más allá de lo dicho en *SyT* en la medida en que concibe al ser-en-el-mundo como aquel «↑ original ↑ jugar el juego (es este original jugarse del juego o ju-

garse el juego)», «en el que toda existencia fáctica tiene que entrar y ejercitarse para poder desarrollarse, pasar, suceder, (jugarse) como existencia, de suerte que [...] a esa existencia o Dasein le pueda ir (esto es, le pueda salir el juego, es decir, le puedan salir las cosas, es decir, se la puedan "jugar" las cosas y los demás) en tales o cuales términos y de tal o cual manera» (*GA* 27, 312 / *IF,* p. 325). Heidegger interpreta al comportarse en el ser-en-el-mundo, en tanto concepción del mundo, con dos ↑ posibilidades fundamentales: *1)* en cuanto ↑ abrigo, en virtud del cual el ser-en-el-mundo busca sostén en la sobrepotencia del ente (el Dasein ↑ mítico), de manera que el sostén se sostiene primariamente por aquello en lo que el Dasein se comporta; *2)* en cuanto posicionamiento, para quien es decisiva la actitud del obrar (↑ ciencia, ↑ arte, ↑ teología, ↑ filosofía), de modo que el apoyo yace primariamente en el sostenerse mismo (§§ 41, 42).

Industrialgesellschaft (sociedad industrial): ↑ Ge-Stell (estructura de emplazamiento).

Information (información): ↑ Technik (técnica).

Innigkeit (intimidad): Heidegger emplea el nombre intimidad en el contexto de su ↑ interpretación de Hölderlin. La llama su «↑ palabra metafísica fundamental» y la pone en referencia al ἕν y la ἁρμονία de Heráclito (*GA* 39, 249 / *HHGyR,* p. 216). Sin embargo, intimidad no significa «una mera "interioridad" [*Innerlichkeit*] de la sensibilidad» (117 / p. 109), sino el una con otras de las voces de la ↑ cuaternidad (*GA* 4, 170 / *APH,* p. 188), y «es el nombre para la mutua pertenencia de lo extraño [...] la apelación al pudor» (196 / p. 220).

Insistenz (insistencia): ↑ Geheimnis (misterio), Irre (extravío), Wahrheit (verdad).

Inständigkeit (instancia): Desde que llegó a ser conocida la ↑ *Filosofía de la existencia* de Karl Jaspers, se «tacha la ↑ palabra ↑ "existencia" del diccionario del ↑ pensar que rodea a la ↑ pregunta de *El ser y tiempo*. En vez de ella, se emplea el nombre, aparentemente opuesto, de "instancia"» (*GA* 49, 54); sin embargo, sólo es aparentemente opuesto dado que, en lugar de los ↑ éxtasis, entró la expresión «instancia en el ↑ claro» (*GA* 15, 384). «Eso que está por pensar en el nombre "existencia" [...] podría ser designado del modo más hermoso mediante la ↑ palabra "instancia", estar dentro» (*GA* 9, 374 / *Hit,* p. 306).

«Este mantener, soportar y resistir del ↑ ser, del que somos responsables, el erguirse en el ente en cuanto tal, lo llamamos la "instancia"» (*GA* 38, 163). Ella es el «ámbito del hombre fundado en el ↑ ser-ahí»; a ella le pertenecen la fuerza, la decisión, la templanza, y la simplicidad (*GA* 65, 298s. / *AFAE,* p. 243; ≈ 315, 488 / pp. 256, 385). «Sabiduría» (a saber, aquella de la ↑ filosofía) es «el saber, la instancia en la ↑ verdad del ser [*Seyn*]» (*GA* 66, 63 / *Med,* p. 66; ≈ 103, 119 / pp. 96, 108). Ella «constituye la "essentia", tan sólo de la cual el nombre "hombre" extrae su fuerza esencial de nombramiento»

(145 / p. 128); es la «esencia del ser-ahí», la ↑ cura (*GA* 69, 150 / *HS*, p. 183; ≈ *GA* 51, 102 / *CF,* p. 147). Como «instancia en la ↑ serenidad para con la ↑ contrada», ella es «la esencia genuina de la espontaneidad del pensar» (*GA* 13, 65 / *Sere,* p. 73; ≈ 71 / p. 81); en tanto que el hombre, «*al ser* el instante, ↑ moraría en la serenidad para con la contrada», él es «el necesitado y puesto en ↑ uso en la esencia de la verdad» (68 / p. 76).

Reijen 2004.

Intentionalität (intencionalidad): El concepto de Husserl de intencionalidad como «título abarcador que atraviesa las estructuras ↑ fenomenológicas», expresa «la particularidad de las vivencias, "de ser ↑ conciencia [*Bewusstsein*] de algo"»,[89] pertenece ciertamente, para Heidegger, a los descubrimientos fundamentales de la fenomenología (*GA* 20 / *PHCT,* § 5). Sin embargo, Husserl no ↑ preguntó más allá el carácter de ↑ ser de la conciencia, porque él estaría atrapado en aquella idea de ↑ ciencia «que ocupa a la ↑ filosofía moderna desde Descartes» (147 / p. 140; ≈ *GA* 17 / *IIF,* § 48). De ahí que deba ganarse previamente «una relación-de-ser ↑ originaria con el ente que es intencional» (152 / p. 143). De otra manera, la fenomenología se perdería el tener que determinar a la intencionalidad como su tema más propio y sólo procedería de una manera «*pretendida, falsamente fenomenológica*» (178 / p. 163). La intencionalidad tendría su «[repercusión] verdadera y centralmente» sólo cuando, precisamente con su ayuda, se haga «añicos esa interpretación del hombre efectuada a partir de la conciencia» (*GA* 27, 140 / *IF,* p. 152).

Rucketschell 1999.

Interpretation (interpretación / exégesis): ↑ Auslegung (interpretación).

Irrationalismus (irracionalismo): ↑ Rationalismus-irrationalismus (racionalismo-irracionalismo).

Irre (extravío / errar / confusión): Heidegger investiga al extravío ante todo en sus escritos *De la esencia de la verdad* (Sección 7), en los *AFAE* y en sus alrededores, por ejemplo, en *GA* 66 / *Med,* Parte XIX; *GA* 69:1 / *HS,* 1, núm. 139; *GA* 70 / *SC,* núm. 49; *GA* 71, núm. 112; *vid. La sentencia de Anaximandro* (*GA* 5 / *CB*).

En *De la esencia de la verdad*, Heidegger determina al extravío en vistas a la ↑ existencia insistente del hombre. El «insistente entregarse a lo accesible» es inseparable «del ex-sistente apartarse del ↑ misterio», el cual impera aún en la existencia insistente; esta «inquietud del hombre, que se aparta del misterio para volcarse en lo accesible [...] es a lo que llamamos el *errar*» (*GA* 9, 196 / *Hit,* p. 166). El ↑ Dasein ↑ histórico está esencialmente determinado por el extravío, por la «instancia contraria a la esen-

[89] *Hua,* III / 1, 188 [E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* Libro primero, p. 278.].

cia ↑ inicial de la ↑ verdad» (197 / p. 167), la cual está sujeta a la «desestimación ignorante», de manera que así el errar apropia su «olvido» (*GA* 71, 82). Por ello mismo, toda «época de la historia del mundo [...] [es] una época del errar» (*GA* 5, 338 / *CB,* p. 251). El extravío, a la vez, reina el «desencubrimiento de lo ente como tal» y el «ocultamiento de lo ente en su totalidad» (*GA* 9, 198 / *Hit,* p. 167; ≈ *GA* 70, 71 / *SC,* p. 71s.). En cuanto «el aparecer de la verdad misma en su propia esencia» (*GA* 66, 259 / *Med,* p. 223), pertenece el errar al «ahí del ser-ahí» (*GA* 69, 150 / *HS,* p. 182). A diferencia de los «conturbados» —«los expuestos a la confusión [*Irre*] [...] ⟨y⟩ ↑ abandonados [*gelassen*] a ella»—, los «imperturbables» se cierran a la verdad del ↑ ser (*GA* 81, 54 / *PP,* p. 82).

J

Jemeinigkeit (ser-en-cada-caso-mío): Terminológicamente, el en-cada-caso precede al ser-en-cada-caso-mío (*GA* 20 / *PHCT,* § 18); en cuanto «carácter fundamental del ↑ *Dasein*», es tanto su disposición de partida, como su destino final (206 / p. 193). Desde *SyT,* Heidegger habla del ser-en-cada-caso-mío y lo comprende bajo la inseparabilidad del «siempre propio» del Dasein y la tarea ligada a aquél de tener que ser un ↑ sí-mismo: «el ↑ ser de este ente es, en cada caso, *mío*» (*GA* 2, 56 / *SyT,* p. 53). El Dasein en-cada-caso-mío, en cuanto ↑ ser-en-el-mundo ↑ yecto, se responsabiliza de la ↑ propiedad de su ↑ ser y se comporta respecto a éste «como a su más peculiar ↑ posibilidad» (57 / p. 54). Sólo porque el Dasein es siempre el mío, ↑ existe ↑ propia o impropiamente y, así, el ser-en-cada-caso-mío es «la condición de posibilidad de la propiedad y la impropiedad» (71 / p. 65). «Simplemente el ser del "ser ahí" peculiar en cada caso» se elude de cara a la ↑ muerte, la cual está «constituida ↑ ontológicamente por el "ser en cada caso mío" y la existencia» (319 / p. 262); igualmente, la ↑ conciencia [*Gewissen*] es «en el fondo y por esencia *en cada caso la mía*» (370 / p. 303). El Dasein, en cuanto tal, está «arrojado para que mi yo-mismo *"Selbst"* sea la ex-sistencia». Sin embargo, ser-cada-caso-mío no significa que el Dasein mismo se haya puesto, «ni que se halle separado en un yo singularizado»; antes bien, el ser-cada-caso-mío «por su ↑ esencial *referencia al ser* en general, es *sí mismo* [*Selbst*]» (*GA* 40, 31 / *IM,* p. 35).

Jetzt (ahora): ↑ Ewigkeit (eternidad), Gegenwart (presente).

K

KAIROS (καιρός): ↑ Augenblick (instante), Zeit (tiempo).

Kampf (lucha): Heidegger emplea la ↑ palabra lucha y contienda «en el mismo sentido», aunque no son intercambiables arbitrariamente; él la remonta al πόλεμος de He-

ráclito (*GA* 36 / 37:2, § 3) y a ἔρις,[90] sin que con ello se busque justificar la «guerra» (*GA* 16, 379 / *AUA,* p. 30; ≈ *GA* 40, 66 / *IM,* p. 63). La lucha es «el ↑ poder del engendramiento del ente» y su procuración en su consistencia ↑ esencial es «el conflicto [*Streit*] de la gran disputa entre los poderes esenciales del ↑ ser, así que, recién en tal lucha se enfrentan los ↑ dioses como dioses y los hombres como hombres y, con ello, se traen a la luz en íntima armonía» (*GA* 39, 125 / *HHGyR,* p. 115; ≈ *GA* 65, 244, 412 / *AFAE,* pp. 202, 330). La esencia de la lucha se basa «en el δεικνύναι (↑ aparecer [*Zeigen*]) y en el ↑ ποιεῖν (↑ pro-ducir), que en griego significa: colocar delante, abierto a la vista» (*GA* 16, 380 / *AUA,* p. 31). Desde Parménides se desencadenó «la lucha por el ente», desde Platón la γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας,[91] es decir, una «lucha de gigantes por lo primero y último en el ↑ Dasein del humano» (*GA* 33, 24). En esta lucha «entre ↑ ser y ↑ apariencia [*Schein*]» se «arranca el ser del ente» (*GA* 40, 113 / *IM,* p. 100s.), una «diferenciación» a partir de la cual surge un ↑ mundo (66 / p. 63). Su relación con la ↑ tierra, discutida por primera vez en *El origen de la obra de arte,* es la de la lucha (*GA* 5, 35 / *CB,* p. 34s.), la cual no es en modo alguno algo extrínseca a ambos. Ya que mundo y tierra son «en sí mismos, según su esencia, combatientes y combativos», y entran «en la lucha del ↑ claro y el ↑ encubrimiento» (42 / p. 40); sólo como lucha, en cuanto tal, «se presenta» la ↑ verdad (50 / p. 45; ≈ *GA* 65 / *AFAE,* núm. 8, 9, 10, 268; *GA* 66, 84 / *Med,* p. 81s.; *GA* 54 / *Parm,* §§ 5 a, 8 a).

Las palabras «lucha» y «contienda» son diferenciadas nuevamente en sus anotaciones cercanas a los *AFAE*. La relación entre tierra y mundo Heidegger la nombra, como antes, «contienda»; a la relación entre dios y hombre la llama «réplica», y al todo (al seer), «el comienzo del ↑ acaecimiento-apropiador» (*GA* 69, 125 / *HS,* p. 153s.). En cambio, la lucha es la ↑ resolución [*Austrag*] de expropiación y contienda, en la «que el dios ensombrece a la tierra en su cierre y el hombre produce el mundo, desde [la] que el mundo aguarda al dios y la tierra acoge al hombre» (*GA* 66, 22 / *Med,* p. 34; ≈ *GA* 65, 29 / *AFAE,* p. 41; *GA* 69, 101 / *HS,* p. 125). Esta lucha posee la «verdad del ser [*Seyn*] [...] por la más propia esencia» (38 / p. 46; ≈ 87 / p. 84). Frente a ello, a partir de la perspectiva del poder, la lucha quiere «subyugar conforme a la ↑ técnica de poder, en aras del poder» (*GA* 69, 65 / *HS,* p. 57). Poder y lucha, de dicha manera, no son ni «↑ originaria con-frontación», ni «reinar sin violencia» (8 / p. 25).

Kategorie (categoría): A diferencia de los ↑ existenciarios, las categorías son «las determinaciones del ↑ ser del ente que no tiene la forma del ↑ "ser ahí"». Heidegger deriva «categoría» de κατηγορεῖσθαι, es decir, «acusar públicamente, decirle a la cara a alguien algo delante de todos» (*GA* 2, 60 / *SyT,* p. 56). El nombre pre-filosófico κατηγορία lo eleva Aristóteles «por primera vez y de un modo determinante para los dos milenios siguientes al rango de un nombre ↑ filosófico» (*GA* 6.2, 62 / *Nietz,* p. 582).

[90] Heráclito, 22 B 53 «πόλεμος»; B 80 «ἔρις».
[91] Platón, *Sofista,* 246 a.

Los existenciarios se refieren a un «quién» (de la manera de ser de la ↑ existencia), mientras que las categorías significan al ente del carácter de ↑ ser de lo ante los ojos en el sentido más amplio. «τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, las figuras en las que el aludir de algo en cuanto algo (ἡ κατηγρορία) pone a lo aludido» (*GA* 6.1, 476 / *Nietz,* p. 423). El «como» apofántico del ↑ enunciado está encasillado en las categorías.

Bast 1986; Brach 1996; Misch 1967; Wilson 1981.

Kehre (giro / viraje / vuelta): Las primeras indicaciones sobre el giro se encuentran en *De la esencia de la verdad* (*GA* 9, 201 / *Hit,* p. 170; ≈ 193_{a} / p. 164_{30a}) y en *GA* 45 / *PFF: PSL,* § 16; *GA* 65, 29-34 y 407-409 (= núm. 255), 412-415 / *AFAE,* pp. 41-45, 326-328 (= núm. 255), 330-333; (≈ *GA* 81, 221 / *PP,* p. 285); aclaratoria es *Carta sobre el «Humanismo»* (*GA* 9, 328 / *Hit,* p. 270); sobre el giro y la ↑ estructura de emplazamiento, *El giro* (*GA* 79, 68-77); *KS* esboza el camino de *SyT* hacia el giro.

En la *Carta sobre el «Humanismo»*, Heidegger dice que la tercera sección de la primera parte de *SyT* fue retenida «porque el ↑ pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del ↑ lenguaje de la ↑ metafísica» (*GA* 9, 328 / *Hit,* p. 270; ≈ 201 / p. 170; *H / M,* 15 / p. 18s.). Sin embargo, para el entendimiento del giro, es irrenunciable el retroceso al ↑ Dasein y a su ↑ analítica temporal, es decir, la «↑ posibilitación del ↑ proyecto ↑ arrojado de la ↑ presencialidad, desde la mirada previa hacia el ↑ tiempo» (*ENK,* 2).

La ↑ experiencia de Heidegger del primer ↑ comienzo a partir de los griegos es uno de los motivos para el giro. Tal comienzo piensa al ↑ ser como ↑ φύσις en su «estabilidad, presencia, forma y límite»; todas estas determinaciones «son permeadas y dominadas por aquella [...]: el ↑ *estar desocultado* [*Unverborgenheit*], la ἀλήθεια» (*GA* 45, 130 / *PFF: PSL,* p. 122). No obstante, dado que los griegos no cuestionan propiamente esta experiencia (no están capacitados en absoluto para poder desplegar propiamente el primer comienzo), se enfrenta la cuestión de otro comienzo. El giro es este ↑ instante del ↑ tránsito: «tanto la meditación sobre el primer inicio como la ↑ fundación de su final, acorde al inicio y a su grandeza, forman parte del *giro*» (126 / p. 119). En él se transforma la referencia al «ser y su ↑ verdad en referencia al ser humano»; esto trae «el desplazamiento del ser-humano desde su ubicación [*Stand-* ↑ *ort*] vigente [...] hacia el ↑ fundamento de su ↑ esencia, *devenir el fundador y custodio de la verdad del ser, ser* el «Da» como el fundamento requerido por la esencia del ser mismo» (214 / p. 196). El ↑ origen del Dasein es el ↑ acontecimiento y su giro (*GA* 65, 31 / *AFAE,* p. 43). En el giro del acontecimiento se pertenecen mutuamente «el esenciarse de la verdad» y «la verdad del esenciarse» (258 / p. 213; ≈ *GA* 9, 201 / *Hit,* p. 170; *GA* 45, 47 / *PFF: PSL,* p. 46s.). El hecho de que «la verdad de la esencia del seer vuelva propiamente al ente» crea la posibilidad de un giro, el cual se oculta en la esencia del ↑ peligro (*GA* 79, 71).

La palabra «vuelto [*kehrig*]», la cual se usa muchas veces en los *AFAE,* entre otras obras, significa *1)* que el Dasein «hacia el *evento* como esencia del ser [*Seyn*] ha sido

acaecido» (*GA* 65, 18 / *AFAE,* p. 33); *2)* que la pregunta por el seer, en cuanto pregunta, «volviendo sobre sí misma interroga a la vez al ser [*Seyn*] de la verdad» (20 / p. 34); y *3)* que el «disponer del ↑ dios del hombre» y «del hombre para con el dios» es algo que vuelve (256 / p. 211). El ser, en cuanto que vuelve, llega a ser el ↑ origen de «la contienda entre el dios y el hombre, entre el paso del dios y la ↑ historia del hombre» (413 / p. 331; ≈ *GA* 11, 118s. / *FCyT,* p. 188; *GA* 69, 125 / *HS,* p. 153s.). En esta contienda, el giro se confirma como «contra-viraje» (*GA* 65, 407 / *AFAE,* p. 327), y el acontecimiento «como contra-viraje sobre el volver las espaldas y huida de los dioses sidos» (408 / p. 327). Para experimentarlo entonces se requiere un cambio del Dasein, donde el giro llegue a ser introspección [*Einkehr*]; a él «sólo podemos *llegar reflexivamente, de otra manera* no lo "vemos"» (*GA* 75, 60).

Acerca de la pregunta de si hay únicamente un giro, dice Heidegger, «el viraje, que se esencia en el evento, es el ↑ fundamento oculto de todo otro viraje, ↑ círculo y giro subordinados, que permanecen oscuros en su procedencia, incuestionados, de buena gana tomados en sí como "lo último"» (*GA* 65, 407 / *AFAE,* p. 326).

En un texto tardío (redactado hacia 1973-1975), Heidegger reniega de hablar sobre el giro. Sería un «error de lo más grande, arraigado durante largo tiempo, / que se motiva por la intención de hacer comprensible la ruptura de / la publicación de *SyT ante* una discusión / del medio que todo lo soporta, es decir, desde el exterior» (*KS,* 9). En vez «del llamamiento ↑ erróneo hacia un giro» se exige «la determinación suficiente del Dasein con respecto a / su pertenencia al acontecimiento» (11).

Barbarić 2007a; Dunshirn 2010; Fräntzki 1987a; Gadamer *GW* 3, núm. 19; Jähnig 1989; Rosales 1991; Sheehan 2001; Shin 1993.

Kind (niño): ↑ Geburt (nacimiento).

KOINON (κοινόν): ↑ Wesen (esencia).

Konstellation (constelación): El empleo de la palabra se atiene inmediatamente a la significación astronómica corriente,[92] lo que en *SyT* significaría que en las horas se tiene «en cuenta una determinada constelación del sistema del mundo» (*GA* 2, 95 / *SyT,* p. 84; ≈ *GA* 20, 269 / *PHCT,* p. 249).

El empleo tardío de dicha palabra se diferencia del anterior, de tal manera que en *Identidad y diferencia* y en *La ↑ vuelta* quiere decir ahora «la mutua *pertenencia* de hombre y ↑ ser» (*GA* 11, 41 / *IyD,* p. 79). La «constelación de nuestra época», la ↑ estructura de emplazamiento, aborda «la posición alternante de hombre y ser» (44 / p. 83s.); sin embargo, sería «insuficiente el hablar de la "constelación de ser y hombre"» si a estos dos «se les tomara por sí mismos» (99), pues esta «constelación [*Konstellation*] en la ↑ esencia del Ser [...] es la dimensión [*Dimension*] en la que esencia el Ser en

[92] «Constelación [*Konstellation*]», latín tardío *constellatio,* del latín *stella,* «estrella [*Stern*]» (Pfeifer 1997, 709s.).

cuanto ↑ peligro» (121 / *FCyT,* p. 191). La estructura de emplazamiento y la salida de lo que salva «pasan uno al lado de otro como, en la marcha de los astros, la trayectoria de dos estrellas» (*GA* 7, 34 / *CyA,* p. 30).

Konstitution (constitución): *GA* 59, § 15 contiene una discusión crítica del concepto de constitución en Natorp. Tal «*asignación de la idea de constitución como idea conductora radical y universal*» (129) conduce a Heidegger hacia la «↑ experiencia de la ↑ vida fáctica» y muestra que «como concepto previo de la ↑ filosofía, la idea de constitución [significa] ⟨una⟩ apostasía de su ↑ sentido» (142s.): a través de la fijación en la ↑ conciencia [*Bewusstsein*] (133; ≈ *GA* 20, 144 / *PHCT,* p. 137s.: contra Husserl) y a través de la «emancipación de lo teorético» (*GA* 59, 139).

En *SyT*, en el marco de la explicación del ser-en en cuanto tal, Heidegger habla de constitución, pero no más de la conciencia en cuanto tal, sino del ↑ Dasein. A la constitución ↑ existenciaria del ahí le pertenece la ↑ analítica del ↑ encontrarse, ↑ comprender, ↑ habla [*Rede*] y caída, así como la ↑ temporalidad de estos momentos (*GA* 2 / *SyT,* §§ 29-34, 68).

Konstruktion (construcción): Para delimitar el ser total ↑ propio a la medida del ↑ Dasein, la ↑ analítica del ↑ Dasein tiene la tarea «de ↑ proyectar estos ↑ fenómenos ↑ existenciarios sobre las ↑ posibilidades existenciales diseñadas en ellos y "pensar hasta el fin" existenciariamente estas posibilidades». Con ello, «pierde el poder de manifiesto en el ↑ "estado de resuelto" ↑ "precursando" […] el carácter de una construcción arbitraria» (≈ *GA* 20, 104 / *PHCT,* p. 103s.), y «resulta un poner por medio de la exégesis al "ser ahí" en ↑ libertad para su extrema posibilidad de existencia» (*GA* 2, 401 / *SyT,* p. 329).

Junto con la ↑ reducción y la ↑ destrucción, la construcción es uno de «los tres componentes fundamentales del ↑ método ↑ fenomenológico»; ella trae al ↑ ser y a sus estructuras «bajo la mirada en una libre ↑ proyección» (*GA* 24, 29 / *PFF: 1927,* p. 47). En cuanto construcción ↑ ontológica-fundamental, libera la posibilidad interna de aquello «que, siendo lo más conocido, domina todo el *Dasein* y es, sin embargo, indeterminado e incluso demasiado comprensible por sí mismo» (*GA* 3, 233 / *KyPM,* p. 196), es decir, la ↑ finitud. Esta «proyección de la constitución ↑ ontológica fundamental del Dasein» debe surgir «en cada caso de la construcción de una posibilidad muy extrema de un auténtico y total poder ser del Dasein» (*GA* 26, 176 / *PML,* p. 164); *SyT* sigue el ↑ camino de una tal «extrema posibilidad»; tal cual se señala en el § 64. Esta «↑ comprensión (el entender, el *Verstehen*) ↑ original de la ↑ trascendencia (es decir, el entender en el que la trascendencia consiste), en tanto que ↑ *proiectio,* tiene el carácter de construcción», y muestra que «el ↑ filosofar es por su propia ↑ esencia construcción» (*GA* 27, 396 / *IF,* p. 420).

Körper (cuerpo): ↑ Leib (cuerpo viviente).

Krankheit (enfermedad): ↑ Daseinsanalyse (análisis del Dasein), Wahnsinn (locura).

Kritik (crítica): ↑ Destruktion (destrucción).

Kuinzige, das (lo irónico): Lo irónico es «saber jovial» característico para la disposición fundamental de la alegría sapiente (*GA* 13, 90 / *EP,* p. 50); la interpretación de Heidegger va en «dirección a la *ironía* de Sócrates», a la cual interpreta como «superioridad jovial-melancólica frente a todo lo familiar y habitual, lo que siempre se toma por relevante». Lo irónico se eleva hasta el ↑ pensar más alto e identifica ahí «el sentido profundo para lo ↑ esencial» (*GA* 16, 487); sin embargo, lo irónico no puede «llegar a determinarse de modo suficiente y justo» (737). «Ser *kuinzig* [irónico] significa entonces: ponerse a sí mismo o poner a otro detrás de la luz» (F. Heidegger: Zimmermann 2005, 152 / H. D. Zimmermann, *Martin y Fritz Heidegger,* Alberto Ciria (trad.), Herder, Barcelona, 2007, p. 181).

Kienzler 2008.

Kunst (arte): Determinaciones fundamentales sobre la obra de arte están contenidas en *El origen de la obra de arte* (*GA* 5, 1-74 / *CB,* pp. 11-62); preparatorias, *UD,* junto con *UK*$_1$ / *OOA;* complementarios, *ÜÄ* y *UK*$_2$. Sobre la relación entre arte y ↑ poesía, *UK*$_1$ / *OOA;* entre arte y cibernética, *HKBD* / *EP;* entre arte y ↑ espacio, *El arte y el espacio* y *KPR;* sobre el arte y la ↑ técnica, *TK*. Sobre el apartamiento de la meditación de Heidegger acerca del arte respecto de su interpretación estética, *ÜÄ;* sobre la conexión de estética y cultura, *SchB,* 129-133; sobre la estética de Nietzsche en la tradición del platonismo, *GA* 43, Parte II.

Heidegger alude tempranamente a poesías aisladas: por ejemplo, a la *Antígona* de Sófocles (*GA* 56 / 57, 74 / *IFyPCM,* p. 89s.) y a los *Malte* de Rilke (*GA* 24, 244ss. / *PFF: 1927,* 215ss.), pero sólo en *El origen de la obra de arte* concibe al arte propiamente en su ↑ necesidad [*Notwendigkeit*]. De tal modo, cuando pregunta por su ↑ origen, piensa ya en «la indigencia destacada de nuestro segundo ↑ comienzo» (*UD,* 11; ≈ *UK*$_2$, 10): «↑ el olvido del seer y la ausencia de necesidad del arte» (12) se pertenecen mutuamente. El último oculta el hundimiento de la ↑ verdad y así se encuentran la pregunta por la obra de arte y la pregunta por la verdad del ser del ente. Consecuentemente, Heidegger determina la «↑ esencia del arte» como «ponerse a la obra de la verdad de lo ente» (*GA* 5, 21 / *CB,* p. 25; ≈ *UK*$_2$, 13; *GA* 45, 190 / *PFF: PSL,* p. 175s.; «el poner-en-obra la verdad»; (*GA* 13, 206 / *AyE,* p. 21) y, de esa manera, «el manifestarse el ↑ ser del ente» (*GA* 40, 140 / *IM,* p. 123). Esto representa la pregunta acerca de cuál «tipo de realidad» apropia el arte (*UK*$_1$, 14 / *OOA,* p. 24), cuál verdad acontece por medio de la obra, es decir, es «↑ histórica» (*GA* 5, 23 / *CB,* p. 26).

Los intentos de interpretar la obra como ↑ cosa fracasan a causa de la insuficiencia de las ↑ categorías tradicionales, en las que se mientan τὸ ὑποκείμενον (la substancia) y los τὰ συμβεβηκότα (los accidentes); τὸ αἴσθητον (lo que se percibe a través de sensaciones);

ἡ μορφή (la forma) y ἡ ὕλη (la materia). La diferencia nombrada en último lugar llega a ser «el *esquema* ↑ *conceptual por antonomasia para toda estética y teoría del arte*» (12 / p. 18), pues nace de la ↑ interpretación ↑ cotidiana del ente bajo la directriz de la ↑ producción.

La obra deja ver lo que un ente verdaderamente es; de esta manera, se diferencia de la cosa ↑ natural y del ↑ útil, el cual toma una posición intermedia (*UK*$_2$, 17s.). Así, la pintura de Van Gogh de los zapatos del labriego muestra que el ser-útil se basa de hecho en la ↑ utilidad, pero ésta se basa en la fiabilidad, es decir, en la «plenitud de un modo de ser esencial del utensilio» (*GA* 5, 19 / *CB,* p. 24). Dos rasgos fundamentales determinan a la obra: «ahí alzada, abre un ↑ mundo y al mismo tiempo lo vuelve a situar sobre la tierra» (28 / p. 30). El abrir mundo de la obra y el situarse de vuelta, con los que la obra ↑ deja ser a la tierra una tierra, significa «llevarla a lo abierto, en tanto que aquello que se cierra a sí mismo» (33 / p. 34). Alzar un mundo y establecer la tierra se encuentran en conflicto el uno frente a otro: el mundo como el ↑ claro de un oculto, la tierra como lo que se cierra en el brotar. La «instigadora de ese combate» (36 / p. 35; instigación, donación, ↑ fundación: *UK*$_1$, 19 / *OOA,* p. 29s.) de la «lucha primigenia entre el claro y el encubrimiento» (42 / p. 40) acontece por medio de la obra. El ser que se oculta ↑ ensambla su brillar en la obra; esto es «lo ↑ bello» (43 / p. 40), la «*belleza como el aspecto de la verdad* en sentido ↑ originario (ἀλήθεια)» (*ÜÄ,* 6). La belleza es también «la verdad de la imagen» (*GA* 13, 121 / *EP,* p. 83).

La pregunta por el arte figurativo conduce a Heidegger a la discusión sobre la relación entre arte y espacio. La plástica es una confrontación «con el ↑ espacio artístico» (*El arte y el espacio* = *GA* 13, 204 / *AyE,* p. 15), por lo que debe preguntarse si este espacio es aquél que en la modernidad se convierte en «extensión uniforme *tridimensional*» (*KPR,* 11) y el cual «coloca al hombre moderno […] ante el desafío de su última posibilidad de dominio» (*GA* 13, 204 / *AyE,* p. 14), o si, pensado desde el espaciar, ↑ «usa» al hombre (*KPR,* 15). En este caso, la plástica sería la «corporeización de ↑ lugares», los cuales conceden a las cosas y al hombre un ↑ demorar [*Ver-weilen*], «un ↑ habitar en medio de las cosas» (*GA* 13, 208 / *AyE,* p. 29).

La meditación de Heidegger sobre el arte tiene que diferenciarse desde un punto de vista estético. Heidegger parte de la obra de arte como un «acontecimiento de la verdad» (*ÜÄ,* 7), mientras que la estética lo hace desde «el hombre creador y que gusta»; la estética concibe a la obra de arte como ↑ objeto. Esta perspectiva tiene, naturalmente, su lugar histórico: «la estética es el modo de lo ↑ metafísico, a saber, de la delimitación de la esencia metafísica moderna de lo bello y del arte» (*GA* 53, 109). Dado que Platón cimienta la metafísica ↑ occidental, con él comienza «la actitud estética hacia el arte […] en el ↑ instante en que la esencia de la ἀλήθεια es transformada en ὁμοίωσις, en la conformidad y corrección del percibir, ↑ representar y presentar» (*GA* 54, 171 / *Parm,* p. 149). Con ello, toda toma de postura de la metafísica hacia el arte, hasta Nietzsche, se acuña estéticamente; sólo ahí donde la estética «es tomada esencial y creativamente, muestra más allá de sí» (*ÜÄ,* 6). Cuando Nietzsche divisa en el arte «el carácter fundamental del ente» (*GA* 43, 84; ≈ *GA* 6.1, 69 / *Nietz,* p. 75) y

pone al arte por encima de la verdad (*GA* 43, § 13 e; ≈ *GA* 6.1, 71ss. / *Nietz,* p. 77),[93] invierte la diferenciación platónica de un mundo suprasensible y del mundo sensible; la cumbre de su estética yace en el arte de gran estilo como el sentimiento más alto del ↑ poder (*GA* 43, § 19 g; ≈ *GA* 6.1, 124ss. / *Nietz,* p. 122).

Biemel, Hermann 1989; Bolle 1988; Faden 1996; Gadamer *GW* 3, N° 17; Gethmann, Siefert 1988; Gethmann-Siefert 1990; Harries 2009; Herrmann 1980; *HGSch* 6 (2000); Jamme 1994; Jamme, Harris 1992; Lacoue-Labarthe 2006; Lemke 2000; Lemke 2002; Marx[E] 1998; Perpeet 1995; Pöggeler 1984; Pöggeler 2002; Pöltner 1992; Seubold 1996; Solbach 2008.

Kybernetik (cibernética): ↑ Wissenschaft (ciencia).

L

Langeweile (aburrimiento): En *¿Qué es metafísica?* se introduce la ↑ disposición fundamental del aburrimiento ↑ propio; en *GA* 29 /30 / *CFM,* §§ 19-38 el aburrimiento se analiza comprehensivamente.

En *¿Qué es metafísica?,* Heidegger quiere mostrar la búsqueda de una «↑ experiencia ↑ fundamental de la ↑ nada [en] [...] su justa pertenencia» (*GA* 9, 109 / *Hit,* p. 98). El aburrimiento profundo «revela a lo ente en su totalidad», pero también lo hace «la alegría que nos procura la ↑ presencia [*Gegenwart*] del ↑ Dasein [...] de un ser querido» (110 / p. 98). En *GA* 29 / 30 / *CFM,* Heidegger distingue tres formas del aburrimiento: el llegar a estar aburrido de algo, el aburrirse con algo y el aburrimiento profundo («uno se aburre»). El último conduce ahí «adonde todo nos parece equivalente a todo» (*GA* 29 / 30, 207 / *CFM,* p. 179) y muestra un «ser dejados vacíos» en el que el Dasein se experimenta entregado a «lo ente que se deniega en su conjunto» (210 / p. 182). Al momento del ser dejado vacío viene el «darnos largas»; él apunta a ↑ posibilidades del Dasein que se encuentran yermas. En ambos momentos se muestra un determinado carácter del ↑ tiempo: en el ser dejado vacío, «*el horizonte total único y unitario del tiempo*» (218 / p. 188), en el darnos largas, el estar-cautivado en «*la amplitud del horizonte temporal* [...] *forzado* con ello *al vértice del* ↑ *instante*» (227 / p. 195). Tiempo e instante posibilitan la estructura entera del aburrimiento propio. Éste asedia al Dasein con la vastedad del tiempo y, así, en él desaparece «*la brevedad del* ↑ *rato* [*Weile*]» (229 / p. 197). El aburrimiento profundo no hace manifiesto un «vacío en su conjunto» (243 / p. 208), sino que le permite comprender al hombre que «antes que nada, la existencia tiene que volver a traerse a lo ↑ abierto [*Freie*], que tiene que concebirse como ser-ahí» (247 / p. 211). «En el aburrimiento ↑ acaece la pretensión no captada del ↑ ser» (*ZoSe,* 261 / *SeZo,* p. 304).

Emad 1985; Kawahara 1987.

[93] «...que el arte es de *más valor* que la verdad» (Nietzsche *KSA* 13, 522) [F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos,* vol. IV, p. 697].

Langmut (paciencia): ↑ Grundstimmung (disposición fundamental).

Laut (sonido): ↑ Sprache (lenguaje).

Leben (vida): Tempranamente Heidegger manifiesta que las «verdades fundamentales de la vida [...] no se dejan ↑ construir ↑ científicamente *a priori*» (*GA* 16, 7). Así, en los cursos tempranos emplea la palabra vida para la vida humana (y, por tal motivo, nunca en ↑ sentido biológico): al principio de un modo poco específico: «la intención originaria de la ↑ auténtica [*wahrhaften*] vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo» (*GA* 56 / 57, 110 / *IFyPCM,* p. 133); más tarde de manera diferenciada: la vida «está "↑ *mundanamente ceñida*" en sentido literal» (*GA* 58, 157 / *PFF: 1919-20,* p. 166), «el vivenciar del ↑ Dasein en su intimidad, abundancia y oscuridad» (*GA* 59, 23); la vida «tiene, desde el comienzo, el carácter de un ↑ comprender» (166). «Vida = Dasein, *"ser"* en y a través de la vida» (*GA* 61, 85). Heidegger observa «que el término ζωή, *vita,* designa un ↑ fenómeno ↑ fundamental en torno al cual gira la interpretación griega, veterotestamentaria, neotestamentario- ↑ cristiana y greco-cristiana de la existencia humana» (*GA* 62, 352 / *IFA,* p. 34). En y después de *SyT,* la terminología es unívoca: «"vida", es decir, la existencia o Dasein» (*GA* 27, 234 / *IF,* p. 248). «*El ↑ misterio más grande de la vida misma es* [...] *la ↑ muerte*» y la vida se «intuye en lo más profundo [...] cuando *aprehendemos al viviente como aquel que puede padecer la muerte*» (*GA* 46, 238).

En consecuencia, cuando Heidegger emplea, sin una descripción más justa, «vida» y «vivir» («al suelo en el que vivimos y morimos»: *GA* 8, 44 / *¿QSP?,* p. 35), siempre refiere al Dasein. Sin embargo, se le plantea también la pregunta de si puede haber biología, en cuanto ↑ ciencia de la vida, mientras «falte la referencia fundamental a lo viviente» y si la referencia a ella no debe buscarse «totalmente fuera de la "ciencia"» (*GA* 65, 276 / *AFAE,* p. 226). En la época del acabamiento de la ↑ metafísica se encuentra toda «"vida" y toda realidad en el *ejercicio* de lo ↑ objetivo» (449 / p. 357). «La "vida" es devorada en el vivenciar, y éste mismo asciende a la *organización* del vivenciar» (450 / p. 357).

Beelmann 1994a; Gethmann 1986, 87; Großheim 1991; Hirokazu 2006; Kim 2001; Schmidt[l] 2005; Sepp, Yamaguchi 2006; Xolocotzi 2002.

Lebenswelt (mundo de la vida): En el semestre de guerra de 1919 Heidegger habla «[d]el tipo de vida y el mundo de la vida propios de la ↑ ciencia» (*GA* 56 / 57, 5 / *IFyPCM,* p. 6), y bajo el mundo de la vida comprende al todo de la ↑ vida fáctica: «el ↑ mundo circundante, el mundo compartido y el de ↑ sí-mismo». Cada uno de estos mundos de la vida se «manifiesta de tales y cuales modos en y para cada una de las ↑ situaciones del mundo del sí-mismo» (*GA* 58, 62 / *PFF: 1919-20,* p. 73). Para cada uno de tales modos es característico que yo «pueda sumirme [...] de modo que viva totalmente entregado a éstas»; desde este punto de vista también el ↑ arte y la ↑ ciencia

pueden denominarse como «*mundos genuinos de la vida*» (*GA* 60, 11 / *IFR,* p. 42). Sólo al abandonarse la disposición entera [de la vida], la cual engloba también a las ciencias, «surgen» éstas, pero sólo desde «un mundo de la vida fáctico y de la multiplicidad viva de lo que en él le sale al encuentro a la vida», un mundo que les da de antemano «*un cierto suelo*» (*GA* 58, 66 / *PFF: 1919-20,* p. 78). Vida y ↑ mundo forman una unidad interna que prefigura el posterior ↑ ser-en-el-mundo: «nuestra vida es el mundo en el que vivimos […] [Y nuestra vida sólo existe *como vida* en la medida en que vive en un mundo]» (34 / p. 45). Una determinación más extensa de la vida no se halla en las publicaciones de Heidegger; sólo en la obra tardía de Husserl se convierte el «mundo de la vida» en un concepto central.[94]

Gander 2001; Gethmann 1991; Inishev 2009; Strube 2003.

Leere (vacío): ↑ Raum (espacio), Wink (seña).

Leib (cuerpo viviente): La corporalidad viviente es tema de la ↑ analítica de la ↑ intencionalidad (*GA* 20 / *PHCT,* § 5 c ß; ≈ *GA* 21, 102-104 / *LPV,* pp. 88-90), sin que fuese proseguido después. También en *SyT* se habla de cuerpo viviente sólo periféricamente. En la ↑ analítica de la ↑ espacialidad, Heidegger escribe que «la ↑ espacialización del ↑ "ser-ahí" en su "cuerpo" […] encierra en sí una serie de problemas peculiares que no son para tratarlos aquí» (*GA* 2, 145 / *SyT,* p. 124; ≈ 486s. / p. 397s.). Sartre, entre otros, se sorprendió de que Heidegger en *SyT* escribiera «solamente seis líneas sobre el cuerpo» (*ZoSe,* 292 / *SeZo,* p. 337), pero en aquel entonces, según una declaración propia, Heidegger no había «superado el problema del cuerpo, motivo por el cual habría permanecido de lado en *SyT*» (Blankenburg, 1989, 167). Los cursos sobre el *Teeteto* de Platón (*GA* 34 / *DEV*) y sobre Nietzsche (*GA* 6.1 / *Nietz*) se confrontan más detalladamente con la corporalidad viviente.

La αἴσθησις humana se determina por «el paso a través de los órganos sensoriales y la corporalidad»; ella no es mera ↑ naturaleza, sino que «está ↑ originalmente uncida a la aspiración del ser ⟨es decir, en el ἔρως⟩» (*GA* 34, 236 / *DEV,* p. 224). El cuerpo viviente humano pertenece, de hecho, primariamente al ↑ Dasein, pero se puede prescindir de él, con lo cual el cuerpo llega a ser «algo que se corresponde con la naturaleza (nunca ella misma)» (236s. / p. 225). Tampoco pueden nivelarse las diferencias (*GA* 6.1, 510 / *Nietz,* p. 452: contra Nietzsche), a pesar del «parentesco corporal con el ↑ animal que nos sume en un abismo» (*GA* 9, 326 / *Hit,* p. 268; ≈ *GA* 29 / 30, 384, 409 / *CFM,* pp. 319, 340). Por esto, «lo corporal en el hombre no es algo digamos ↑ animal» (*GA* 15, 237 / *Her: 1966-67,* p. 193).

El hombre, que existe corporalmente, está «merced al cuerpo […] rodeado de lo perceptible y lo percibido» (*GA* 34, 237 / *DEV,* p. 226); así, resuena junto con el todo de

[94] *Hua* VI [E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, passim.*]; *Hua* XXIX. Por cierto, Husserl emplea la expresión «mundo de vida» ya en 1919 en el manuscrito de su lección (Kerchhoven 1985, 193).

la ↑ naturaleza. El hombre nunca se encuentra frente al cuerpo viviente como si estuviera ante un cuerpo que le acompaña: «no tenemos un "cuerpo" sino que somos "corporales"» (*GA* 6.1, 99 / *Nietz,* p. 100). De esta forma, el cuerpo viviente, como el cuerpo y la ↑ vida, es paso de una «corriente de ↑ vida», y es «llevado o arrastrado por ella o bien arrojado a sus márgenes» (509 / p. 451). No obstante, de manera ↑ científico-natural, generalmente él es «malinterpretado como mero cuerpo físico» (100 / p. 101). Ahora bien, cuando Nietzsche toma al cuerpo «en *lugar* del yo-cosa» sigue sin explicar nada: «cómo se adhiere el cuerpo viviente, en cuanto tal, en la relación consigo mismo, al ↑ mundo y a la ↑ tierra —como nosotros somos a través de él y por medio de él y únicamente cuando fracasamos perdemos el ↑ *sí mismo*— también estamos atados al cuerpo viviente» (*GA* 87, 17). Por el contrario, los griegos ↑ experimentaron el cuerpo viviente «a partir de la sobrepotencia del acontecimiento del seer» (54). Lo cual significa también que ellos lo habrían «pensado estando recostados de lado» (Suzuki 1989, 171).

Bernet 2009; Blankenburg 1989; Cerbone 2002; D'Angelo 2012; Gaitsch 2010; Greisch 1990; Hüni 2003; Johnson 2010; Merleau-Ponty 1945, 1966; Nielsen 2003b.

Leidenschaft (pasión): ↑ Befindlichkeit (encontrarse), Stimmung (temple), Wille (voluntad).

Leitfaden (hilo conductor): ↑ Frage (pregunta), Philosophie (filosofía), Sein (ser).

Leitfrage (pregunta conductora): ↑ Frage (pregunta).

LETHE (λήθη): ↑ Entbergung (desocultamiento).

Lichtung (claro / despejamiento / iluminación): El claro es una de las ↑ palabras ↑ fundamentales empleadas desde el ↑ giro. Importantes comentarios sobre ella se hallan en *El origen de la obra de arte, Carta sobre el «Humanismo», AFAE,* junto a otros tratados ↑ ontohistóricos (*GA* 65 / *AFAE,* núm. 209, 226; *GA* 66 / *Med,* núm. 36-40, 86; *GA* 69:1 / *HS,* 1, núm. 129, 160).

Todavía *SyT* habla de *lumen naturale,* de la luz natural de la razón: el ↑ Dasein está «iluminado en sí mismo *en cuanto* ↑ ser-en-el-mundo [...] de tal suerte que él mismo *es* la iluminación» (*GA* 2, 177 / *SyT,* p. 150; contrariamente a esto, *GA* 14, 82 / *TyS,* p. 87s.). Pero por ello mismo, Heidegger dirá en retrospectiva que «el ↑ asunto del ↑ pensar es quizás ↑ presentido, pero de ninguna manera suficientemente pensado» (*GA* 16, 631). Tampoco debe sostenerse ↑ etimológicamente la derivación de «claro» [*Lichtung*] a partir de «luz» [*licht*]: «*das Lichte,* en el sentido de ↑ libre y abierto, no tiene nada que ver, ni ↑ lingüística [*sprachlich*] ni temáticamente con el adjetivo *licht,* que significa *hell* [luminoso]. Esto hay que tenerlo en cuenta para entender la diferencia entre *Lichtung* y *Licht*» (*GA* 14, 80 / *TyS,* p. 86). El verbo «*lichten*» [aclarar, despejar] tiene dos significados: *1.* «Hacer claro, iluminar». *2.* «Hacer más ligero (alzar, ele-

var)»:[95] «aclarar significa: hacer libre, poner en libertad, dejar en libertad. El aligerar pertenece a lo ligero. Hacer ligero algo, aligerar significa: disiparle las resistencias, traerlo a lo sin-resistencia, a lo libre. Alzar el ancla quiere decir: liberarle del fondo marino que le encierra, y alzarle en lo libre de agua y de aire» (*GA* 16, 630; ≈ *GA* 4, 56 / *APH,* p. 63; *GA* 15, 262 / *Her: 1966-67,* p. 212s.; *GA* 34, 59 / *DEV,* p. 65s.; *ZoSe,* 16 / *SeZo,* p. 42). Por este motivo, lo abierto es este «↑ fenómeno originario» para *todo* lo ↑ presente [*Anwesende*]: «no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguiendo» (*GA* 14, 81 / *TyS,* p. 86). El claro es la dimensión en la que aparece el ente, la «puerta, que hace ↑ posible el que algo aparezca y se ↑ muestre» (80 / p. 85; ≈ *GA* 45 / *PFF: PSL,* § 8). Como lo otro del ente, gira en torno a éste «como esa ↑ nada» en la que el claro garantiza «al hombre una vía de acceso […] al ente» (*GA* 5, 40 / *CB,* p. 38; ≈ *GA* 71, 208).

A la ↑ esencia más íntima del claro le pertenece no sólo el estado de no ↑ oculto [*Un-verborgenheit*], sino también el ocultamiento y, de hecho, como negación y disimulo (40 / p. 38). En el conflicto originario entre el claro y el ocultamiento reposa el acontecer de la ↑ verdad (42 / p. 39; ≈ *GA* 65 / *AFAE,* Parte V e; *GA* 15, 336). El ↑ estado de yecto y el ↑ proyecto de *SyT* se interpretan ahora ↑ ontohistóricamente, a partir del «doble esenciarse» del claro: «*como oscura ascua* de la ↑ disponiente disposición […] y *como simple claridad* de la sabedora quintaescencia» (*GA* 66, 108 / *Med,* p. 100; ≈ núm. 37). Sin embargo, el claro no es «ningún indeterminado vacío», sino «al modo del ↑ evento cada vez ↑ ensamblado y a través del acaecido ser-ahí […] desplegado en ámbitos de ↑ proyección y vías» (*GA* 69, 144 / *HS,* p. 175). «↑ Ex-sistencia» significa: «estar en el claro del ↑ ser» (*GA* 9, 323s. / *Hit,* p. 267), mientras el hombre es su «aquí» (325 / p. 268; ≈ *GA* 15, 380) y el ser mismo es el claro (332 / p. 273; ≈ *GA* 66 / *Med,* núm. 86); en él aparece, junto con lo ↑ salvo [*Heilen*], el ↑ mal (359 / p. 293). En la medida en que el hombre se yergue en el ↑ destino [*Geschick*] del ser, en su claro, «es un ser ↑ pensante» (*GA* 10, 128 / *PF,* p. 123).

Amoroso 1983; *H / W,* 51-67.

Liebe (amor): ↑ Christentum (cristianismo), Sorge (cura), Wille (voluntad).

Logik (lógica): ↑ Disziplin (disciplina), LOGOS (Λόγος, λόγος), Onto-Theo-Logie (onto-teo-logía), Rationalismus-irrationalismus (racionalismo -irracionalismo), Zirkel (círculo).

LOGOS (Λόγος, λόγος): Heidegger investiga detalladamente al λόγος en *GA* 18, § 5-6 (ὁρισμός como λόγος οὐσίας, así como λόγος y πίστις); en cuanto ↑ enunciado (λόγος ἀποφαντικός), *GA* 21 / *LPV,* §§ 11-13 y *GA* 2 / *SyT,* § 7 b (≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 9 a b); hasta el ↑ giro, *GA* 29 / 30 / *CFM,* § 72 (λόγος y ↑ formación de mundo [*Weltbildung*]).

[95] Pfeifer 1997, 798.

Después, Λόγος / λόγος es tema ante todo de *GA* 40, §§ 48-50 / *IM,* pp. 116-129 (λόγος y λέγειν, λόγος y ↑ φύσις); *Lógica. Doctrina de Heráclito del Lógos* (*GA* 55:2 / *Her: 1943-1944,* 2); *Lógos* (*GA* 7, 211-234 / *CyA,* pp. 153-169: ὁμολογεῖν); *GA* 79, 130-152, Partes II, IV, V. La conferencia: ἀπόφανσις, interrelación de ↑ ser y ↑ pensar, Lógos y ↑ fundamento).

El ὁρισμός (la *definitio*) es «dirigirse a la ↑ cosa "misma en lo que ella es", καθ' αὐτό», «hacerse familiar con un ente en su ser», λόγος οὐσίας (*GA* 18, 17). Los momentos estructurales del λόγος son «hablar sobre algo con otro» que es «a la vez un pronunciarse uno mismo por algo» (20). Esos momentos los retoma Heidegger de la *Retórica* aristotélica —el hablante mismo, aquello sobre lo que se habla y el oyente a quien se habla—. La *Retórica* le da ocasión a Heidegger para preguntar cómo se encuentra «el λόγος en cuanto ὁρισμός, la formación de conceptos científicos, en el ↑ Dasein del hombre» (123). Esto concierne a los tres λόγοι que se refieren a la πίστις («la cual apunta a algo»: 124): discurso consultivo (aconsejar o desaconsejar), discurso judicial (inculpar o defender), y panegírico (elogio o reprimenda) (125).

En *SyT* § 7, Heidegger indica la multivocidad de la ↑ palabra λόγος, tanto en Platón como en Aristóteles; las ↑ traducciones rezan: «razón, juicio ⟨= ↑ enunciado⟩, concepto, definición, razón de ser o ↑ fundamento, proposición». La significación común de λόγος es ↑ habla. La palabra λόγος se guía por el verbo λέγειν y esto quiere decir: δηλοῦν, «hacer patente aquello de que "se habla" en el habla» (*GA* 2, 43 / *SyT,* p. 42; ≈ *GA* 20, 115 / *PHCT,* p. 113). Desde la perspectiva aristotélica,[96] todo λόγος es σημαντικός, es decir, significa algo; pero sólo aquél que es también ἀποφαντικός deja ver algo y es un enunciado, es «aquel en el que sucede el ser ↑ verdadero o el ser falso» (*GA* 21, 129 / *LPV,* p. 109; ≈ *GA* 2, 44 / *SyT,* p. 43s.; *GA* 29 / 30 / *CFM,* § 72 b).

Esta forma del λόγος es «algo que está ↑ presente [*vorhanden*] también en el hablar ↑ cotidiano de unos hombres ↑ a otros [*Mit-ein-ander-sein*]» y por este motivo determina «la teoría ↑ filosófica ⟨convencional⟩ del λόγος, la lógica» (*GA* 29 / 30, 438 / *CFM,* p. 362s.). Por el contrario, Aristóteles en la *Retórica* reconoció «la grandiosa tarea de someter a una interpretación las formas y configuraciones del discurso no tético», pero sin que con ello se reduzca «el poder de la lógica» (439 / p. 363). La pregunta que retrocede del λόγος hacia el fundamento de su ↑ posibilidad muestra al hombre, en una «manifestabilidad pre-lógica de lo ente», que su ↑ esencia se basa en que él es «*configurador de mundo*» (495 / p. 405).

La determinación del λόγος *qua* enunciado «en el transcurso del despliegue de la ↑ metafísica, es transformada en *ratio,* razón y ↑ espíritu»; todas estas ↑ interpretaciones parten de la significación del λόγος como palabra: el «ser se manifiesta a sí mismo ↑ inicialmente en la palabra» (*GA* 54, 113 / *Parm,* p. 100). La *Introducción a la metafísica* resalta la significación ↑ originaria de λέγειν, en latín *legere,* «recolectar, leer»: «"espigar / co-leccionar espigas [*Ähren lesen*]", "juntar / co-leccionar leña [*Holz lesen*]", "la vendimia / reco-lección de uva [*Weinlese*]", "se-lección [*Auslese*]"»; frente a ello «"leer

[96] Aristóteles, *Sobre la interpretación,* 4, 17 a 2ss.

un libro [*ein Buch lesen*]"» es sólo una derivación de aquello. «Recolectar» significa: «poner una cosa al lado de otra, juntarlas; en resumen: conjuntar», de ahí que λόγος signifique «conjunción» (*GA* 40, 132 / *IM,* p. 117). «Recolección [*lese*]»: la «Re-colecta ⟨como⟩ el retener originario de una recolectividad, cuyo retener determina como si alzara y recogiera» (*GA* 55, 269 / *Her: 1943-44,* p. 294). Porque «↑ decir [*Sagen*] y hablar esencian como el ↑ dejar-estar-justo-delante de todo aquello que está presente [*anwest*] extendido en el estado de desocultamiento» (*GA* 7, 217 / *CyA,* p. 157); el decir es un λέγειν, es un «poner especial [...] como el cual el Λόγος ↑ acaece propiamente» (221 / p. 159). El hombre, a causa de su λόγος que le es propio, se comporta en correspondencia con aquel Λόγος, en el que todo se reúne como uno;[97] de esta manera, al hombre lo interpela «el todo del ente» (*GA* 55, 333 / *Her: 1943-44,* p. 358; ≈ *GA* 79, 149).

En *GA* 79, Heidegger retoma una vez más el pensamiento del λόγος ἀποφαντικός, y lo traduce como «exposición»; significa un «↑ dejar ↑ aparcer lo que se pone a la luz desde sí, lo que es traído a la luz desde el oscurecer que oculta». La ἀπόφανσις en cuanto el «dejar aparecer de lo que yace ahí delante» (108) es el «rasgo del λόγος que está a la base de toda lógica» (143). Pero la ἀπόφανσις así entendida desaparece en lo consecuente en favor del λέγειν τί κατὰ τινός, es decir, del enunciado, el cual se «↑ representa por sí como relación» (144). Con ello, se libera el camino «para el desenvolvimiento del pensar como calcular, fundamentar, deducir», y para «el mundo ↑ técnico-moderno» (144s.). Fundamentar, λόγον διδόναι, en latín *rationem reddere,* estar «instalado en el fundamento» (153). Aun cuando el pensar pudiera considerar esta referencia en cuanto tal, debe «alcanzar ↑ propiamente lo sin-fondo» (154), es decir, alcanzar al ser del ente, el cual se aclara «en el carácter del Λόγος, es decir, del fundamento» (155). Con este ↑ salto en lo sin-fondo, el pensar revela «de hecho el carácter del λόγος en una cierta manera, y sin embargo no olvida que está determinado originariamente desde y por medio del Lógos (159; ≈ 171).

Dastur 2007; DeGennaro 2001; Neumann 2006; Roesner 2007.

***lumen naturale* (*lumen naturale*)**: ↑ Lichtung (claro).

M

machen (hacer): ↑ Machenschaft (maquinación).

Machenschaft (maquinación): En el ↑ ensamblaje de la «resonancia», *GA* 65 / *AFAE,* núm. 64-68, se explica la maquinación; de manera resumida, en *GA* 66 / *Med,* núm. 9;

[97] Heráclito 22 B 50: «ὁμολογεῖν ἓν πάντα εἶναι». «Lo Bien Dispuesto acaece propiamente en la medida en que Uno es Todo» (*GA* 7, 223 / *CyA,* p. 161).

explicaciones adicionales, en *GA* 65 / *AFAE,* núm. 64-68; *GA* 67:1, núm. 147; *GA* 69:1 / *HS,* 1, núm. 41, 42, 53, 54; *GA* 69:2, 186-188 / *HS,* 2, pp. 218-221).

El término «maquinación» pertenece a la meditación sobre la ↑ técnica moderna, la cual se interpreta como «la ↑ producción del ente mismo (de la ↑ naturaleza y de la ↑ historia) en la hacibilidad calculable, la maquinación que se apodera de lo hacible» (*GA* 66, 173 / *Med,* p. 153). La «referencia significante» de esta palabra forma parte de la ↑ φύσις, la cual «fue prontamente tomada como un modo de la ποίησις, (apariencia engañosa) en el más amplio sentido» (*GA* 69, 47 / *HS,* p. 68). «Maquinación» es «nombre preliminar para el ↑ dis-positivo [*Ges-stell*]» (*GA* 6.2, 445_a / *Nietz,* p. 918_{20}) y no se le puede tomar «en sentido peyorativo» (*GA* 40, 168 / *IM,* p. 146), sino que debe ser entendida ↑ ontohistóricamente. Por eso, cuando ella «se determina entre otros a través del cálculo y lo calculador, esto no mienta entonces el afán de "provecho" y el intentar atrapar ventajas». Calcular, que es una interpretación del ↑ λόγος, es «el planeado organizar y acarrear "intereses"», con lo cual también todo interés personal puede ser descartado (*GA* 69, 46 / *HS,* p. 67).

La maquinación es «dominio del hacer y la ↑ hechura» (*GA* 65, 131 / *AFAE,* p. 117). La ↑ palabra maquinación indica un «hacer» («planear, construir y hacer el ↑ mundo»: *GA* 45, 141 / *PFF: PSL,* p. 131; «entidad como factualidad»: *GA* 6.2, 14 / *Nietz,* p. 538; ≈ *GA* 69, 26 / *HS,* p. 44s.; «factibilidad»: *GA* 6.2, 20 / *Nietz,* p. 543) y dirigirse hacia el ↑ «poder» («el absoluto acabamiento del ↑ ser como ↑ voluntad de poder»: *GA* 67, 150). La ↑ esencia de la maquinación es la violencia, en la que «ya rige la preponderancia de lo hacible y lo que se-hace» (*GA* 65, 126 / *AFAE,* p. 113; ≈ *GA* 6.2, 14 / *Nietz,* p. 538) y que se despliega «en el aseguramiento del poder» (*GA* 66, 16 / *Med,* p. 30). Su «predominio […] se muestra del modo más agudo donde se apodera también del ↑ pensar» (21 / p. 33s.). En cuanto «empoderamiento de la maquinación en sí», la técnica es la «institución del ↑ abandono del ser del ente y, con ello, de la desmundanización, desterramiento, deshumanización, y la des-↑ divinización del ente» (*GA* 76, 297). Sin embargo, por medio de su obviedad, muestra al ente como «utilizable» y como «resultado del emprendimiento humano», a la vez que «la maquinación que todo lo puede» oculta «su esencia» (*GA* 69, 186s. / *HS,* p. 219).

Gorgone 2006; Mejía, Schüßler 2009 (Parte II).

Macht (poder): Lo que es fundamental para la determinación del poder en Heidegger es su confrontación con Nietzsche (*GA* 6.1 / *Nietz; GA* 6.2 / *Nietz; GA* 67:2); *Meditación* (*GA* 66 / *Med;* en particular, núm. 9 y Parte XIII; *La historia del ser* (*GA* 69:1 / *HS,* 1, Sección VI), *KOINON* (*GA* 69:2 / *HS,* 2), *Superación de la metafísica* (*GA* 7, 67-98 / *CyA,* pp. 51-73); *Carta a Kojima* (*GA* 11, 153-161).

La ↑ palabra poder es empleada por Heidegger en múltiples ↑ sentidos. Habla del «poder del ↑ tiempo» (*GA* 38, 155), del «poder de la ↑ tierra» (88), del «poder […] del ↑ temple ↑ fundamental» (*GA* 39, 141 / *HHGyR,* p. 127; ≈ *GA* 38, 153), del «poder de los dioses» (105 / p. 100), del «poder del envío», del «poder de la resolución»

(*GA* 16, 324) y del «poder de la lógica» (*GA* 27, 388 / *IF,* p. 411s.). Ciertamente todas estas distintas significaciones contienen algo de la ↑ esencia del poder; sin embargo, para la confrontación con la ↑ metafísica de Nietzsche es decisivo el «↑ proyecto de la entidad como ↑ voluntad de poder» (*GA* 6.2, 214 / *Nietz,* p. 710). En el «dominio sobre lo ente» se lleva a cabo «la muerte de ↑ Dios» (*GA* 5, 262 / *CB,* p. 194). La voluntad de poder de Nietzsche como «principio de una nueva posición de valores»[98] es para Heidegger «su pensamiento esencial y único» (*GA* 6.1, 438 / *Nietz,* p. 391s.), «la denominación de aquello que constituye el carácter fundamental de todo ente» (2 / p. 18; ≈ *GA* 6.2, 237 / *Nietz,* p. 730). Semejante a la doctrina del ↑ eterno retorno de lo mismo, el pensamiento fundamental de la voluntad de poder hace que «la ↑ filosofía de Nietzsche aparezca como la eminente posición ↑ histórica final de la metafísica ↑ occidental» (*GA* 6.2, 2 / *Nietz,* p. 528), en la cual la voluntad de poder es «la esencia del poder»: «el poder es poder sólo y mientras siga siendo acrecentamiento de poder y se ordene a sí mismo más poder» (239 / p. 732). En la voluntad de poder aparece «la esencia incondicionada de la voluntad que, en cuanto pura voluntad, se quiere a sí misma» (*GA* 5, 235 / *CB,* p. 175); con ello, viene a la luz la «↑ subjetividad de la autoconciencia» (236 / p. 176). Con esto, Nietzsche piensa anticipadamente zonas de un ↑ mundo «en el que el ↑ ser comienza a imponer su dominio como voluntad de voluntad» (291 / p. 216), sin que con ello llegue a experimentar la esencia del poder (*cf. GA* 69 / *HS,* Sección VI).

En esta época de la ↑ técnica planetaria, la ↑ ciencia se dispone a extender su poder «por todo el globo» (*GA* 7, 39 / *CyA,* p. 33). Ésta es la «época del poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura» (91 / p. 68). En el carácter técnico de la ciencia moderna se oculta el poder del poner, en el que el hombre está «él mismo emplazado», es decir, «provocado a ordenar [*bestellen*] sistemáticamente el mundo al que pertenece como ↑ existencia calculable [*Bestand*] y a asegurarse, simultáneamente, a sí mismo con respecto a las ↑ posibilidades del ordenar» (*GA* 11, 158).

Los *AFAE* contraponen al poder como «fuerza del efecto e imponerse inmediatos», con el poder visto como «fundación y consolidamiento en la esencia desde la "facultad" de transformación», incluso si «↑ maquinación y vivencia» no dan ningún espacio a este poder auténtico (*GA* 65, 47 / *AFAE,* p. 54; ≈ *GA* 66 / *Med,* núm. 9). Frente a ello, se aplica «↑ dejar totalmente al ser [*Seyn*] mismo el poder ↑ predisponiente [*stimmend*]-determinante en la caracterización esencial del pensar» (459 / p. 364). Pero el ser sólo es poder en la medida en que se transita desde el primer ↑ comienzo hacia la «inesencia de la esencia primera inicial infundada del ser como ↑ φύσις» (*GA* 69, 62 / *HS,* p. 85). Sin embargo, el seer «en su fundamento esencial nunca es potencia y por ello tampoco impotencia»; el nombre de lo «sin-poder» debe señalar «que el ser [*Seyn*] según su esencia permanece desligado del poder» (*GA* 66,

[98] Nietzsche, *KSA* 12, 318 [F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos,* vol. IV, p. 224].

192s. / *Med,* p. 169; ≈ *GA* 59, 83); él mismo «arranca al ente como tal del poder y con ello de la maquinación y lo esencia para la *propiedad*» (308 / p. 266).

Bohlen 1993; Casanova 2007; Kapferer 1988; Müller[M] 1993; Müller-Lauter 2000; Salehi 2000.

Man (uno / se): En la ↑ analítica del término medio del ↑ Dasein, el uno aparece como el modo de ↑ ser de la publicidad (*GA* 63, 31s. / *OHF,* p. 52; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 26 b; es fundamental *GA* 2 / *SyT,* § 27).[99] De ahí que los análisis sigan una «mira puramente ↑ ontológica» y por ello se diferencian, en principio, de «una crítica del "ser-ahí" ↑ cotidiano bajo un punto de vista moralizador y de tener aspiraciones propias de una filosofía de la cultura» (*GA* 2, 222 / *SyT,* p. 186).

El uno es el modo en el que se les encuentra a los otros en el ↑ curarse del ↑ mundo circundante de la cotidianidad: ellos «*son* lo que hacen» (168 / p. 142). En el modo del «se», el ↑ ser-con tiene el carácter de la distancialidad (*cf. GA* 61, 102s.), es decir, de la ↑ cura para diferenciarse de los otros, y simultáneamente está en su dominio; se refuerza su ↑ poder por medio de «el "aplanamiento" de todas las ↑ posibilidades de ser» (169 / p. 144) y así procura el término medio. Los modos de ser del uno constituyen la publicidad y determinan sin ocuparse de los «asuntos», todo juzgar y decidir. Así es como el Dasein se exonera y ello auspicia su tendencia a hacerse liviano (sobre el «hacérselo-a-uno-fácil, de la huida»: *GA* 61, 109); el ↑ sí-mismo del Dasein cotidiano es «el "nadie"» (*GA* 2, 170 / *SyT,* p. 144).

Dado que la ↑ interpretación preontológica del Dasein lo concibe a partir de la manera de ser inmediata del uno («una autointerpretación del Dasein»: *GA* 64, 35 / *CT: 1,* p. 48) — pero ésta «*se encubre y se engaña inmediatamente*» (*GA* 2, 173 / *SyT,* p. 147)—, la interpretación ontológica la sigue ↑ inmediata y regularmente; [aunque ésta], partiendo del ↑ mundo, omite el fenómeno del mundo y pone en su lugar lo ↑ ante los ojos intramundano: «el ser de los entes que "son ahí con" resulta concebido como "ser ante los ojos"» (*Idem*). El uno ↑ abre al Dasein en los modos de la ↑ caída, es decir, en la ↑ habladuría, en la ↑ avidez de novedades, y en la ↑ ambigüedad.

Mann (hombre): ↑ Geschlecht (sexo).

Maschine (máquina): ↑ Ge-Stell (estructura de emplazamiento), Schrift (escrito).

Mathematische, das (lo matemático): El interés inicial de Heidegger por el concepto del ↑ tiempo de la matemática pasa a segundo plano en cuanto obtiene el conocimiento de que la determinación del tiempo «sólo se puede comprender a partir de la ↑ esencia de la ↑ ciencia ↑ histórica» (*GA* 1, 425 / *TeH,* p. 28). En lo sucesivo, lo matemático aparece como rasgo esencial de la ↑ filosofía moderna y de la ciencia de la natura-

[99] Paralelos en *Una indicación literaria* (ante todo en la presentación del «presente»); *cf.* Kierkegaard *Abt.* 17, pp. 72-120 [S. Kierkegaard, *La época presente,* pp. 39-93]. Si Heidegger conoció esta fuente, se deja aquí abierto.

leza (*GA* 5, 78s. / *CB,* p. 65s.; ≈ *GA* 41 / *PC,* § 18),[100] principalmente con Descartes: «la matemática es, a partir de ahora, la disciplina cuyos ↑ objetos corresponden a lo que él exige de la *clara et evidens cognitio*» (*GA* 17, 219 / *IIF,* p. 218).

Heidegger destaca el significado fundamental de lo matemático retrocediendo a τὰ μαθήματα en lo griegos (≈ *GA* 19, § 15, sobre Aristóteles): se trata de lo que «propiamente ya conocemos» de las ↑ cosas, lo que «en cierto sentido traemos ya con nosotros mismos» (*GA* 41, 74 / *PC,* p. 103) y entre ello están los números; de esta manera, lo matemático es también «lo enseñable por antonomasia» (*GA* 36 / 37, 31). Sólo de esta manera se vuelve posible la posición fundamental moderna del Dasein —«un tomar-conocimiento de aquello que ya tenemos» (*GA* 41, 104 / *PC,* p. 134)— y lo matemático llega a ser una característica de la esencia del ↑ método moderno. El ↑ proyecto matemático salta sobre las ↑ cosas, y crea una nueva experiencia de la ↑ libertad, a saber, «la vinculación a los principios exigida por ella misma» (97 / p. 127). La posición dominante de la matemática en la modernidad presupone la transformación de la esencia de la ↑ verdad en ↑ certeza, la transformación del ἀληθεύειν griego «en el establecimiento calculable de la *ratio*» (*GA* 54, 74 / *Parm,* p. 67). «Toda la pujanza del ↑ pensar calculador se concentra en los siglos de la modernidad» (*GA* 79, 156). Al mismo tiempo, la ciencia natural matemática, por medio de sus resultados, desvela «siempre más su esencia, lo ↑ técnico-matemático» (*GA* 76, 210).

El Heidegger tardío comentó en alguna ocasión, refiriéndose a Oskar Becker, *el* matemático de la ↑ fenomenología, que sabía muy bien que él (Heidegger) «se había desecho de la ↑ pregunta positiva por la idea y que también había determinado lo matemático sólo negativamente» (*H / Pöggeler,* 26, 29 de enero de 1960).

Becker^{O} 1963; Neumann 1999.

Mensch (hombre / humano / ser humano): ↑ *animal rationale* (animal racional), Dasein (Dasein).

Menschenverstand, vülgarer [gemeiner, gesunder] (comprensión humana, comprensión vulgar [comprensión común, sana comprensión]): ↑ vulgär (vulgar).

Metaphysik (metafísica): «Metafísica es la ↑ verdad sobre el ente en cuanto tal en su totalidad» (*GA* 6.2, 171 / *Nietz,* p. 674). Éste es el nombre para «el ↑ pensamiento ↑ occidental en la totalidad de su ↑ esencia» (*GA* 11, 60 / *IyD,* p. 115). La metafísica inicia cuando llega a su fin el gran ↑ comienzo de este pensar en la ↑ filosofía de Platón y Aristóteles. Ambos asimilan ciertamente la ↑ pregunta fundamental de sus predecesores, la pregunta por el ↑ ser, pero no se adentran propiamente en lo no pensado de esta ↑ pregunta. Entonces, en vez de plantear la pregunta *fundamental* por el ser mismo, la metafísica permanece en la penúltima pregunta, a saber, la pregunta *conductora,* la cual más

[100] Que con ello «determina sólo negativamente lo matemático», lo dice Heidegger mismo (Pöggeler 2001, 26).

tarde se convierte en la pregunta capital de la ↑ tradición (*cf. GA* 87, 5s.), a saber, la pregunta acerca de «qué es el ente» (*GA* 6.1, 64 / *Nietz,* p. 71; ≈ *GA* 88:1 / *PMFPO,* Secciones II-III). Así, la esencia de la metafísica se basa, efectivamente, en «la ↑ verdad sobre el ente apoyándose para ello necesariamente en la referencia del hombre al ser, y sin embargo *no* ↑ pensar esta referencia misma, más aún, ni siquiera poder pensarla» (*GA* 6.2, 184 / *Nietz,* p. 685).

Sin embargo, precisamente por aquello no-pensado y no-reflexionado, más tarde la «superación de la metafísica» le da que pensar a Heidegger y se le convierte en tarea (*GA* 7, 67-98 / *CyA,* pp. 51-73; ≈ *GA* 71, núm. 62), sobre todo en los siguientes textos: además de *¿Qué es metafísica?* (*GA* 3, 9 / *KyPM,* p. 6), *GA* 67:1, *GA* 76, 85 y *GA* 87:1, hay cinco cursos con la palabra metafísica en el título (*GA* 29 / 30 / *CFM, GA* 33, *GA* 40 / *IM, GA* 49, *GA* 50:1), y otros que no la incluyen, en los que Heidegger se confronta con los pensadores de la metafísica que son decisivos para él, desde Platón hasta Nietzsche. Que la expresión μετὰ τὰ φυσικά haya sido en primer lugar un apuro bibliotecario para conceder a la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles un lugar en el *corpus* de sus escritos (*GA* 29 / 30 / *CFM,* § 11 a), corresponde con el establecimiento del contenido de la metafísica, tanto de la doctrina de lo *no* sensible (de la determinación general del ente: algo, uno y así sucesivamente), como también de la doctrina de lo *supra*sensible. El concepto tradicional de la metafísica se toma en lo sucesivo como una disciplina escolar (23 / p. 40), y sólo es retomada por Kant como problema filosófico (*GA* 3 / *KyPM, GA* 25, *GA* 41 / *PC*).

Toda metafísica se entiende ↑ ontohistóricamente, «"física", es decir, un saber sobre la ↑ φύσις (ἐπιστήμη φυσική)» (*GA* 9, 241 / *Hit,* p. 201). Pero la metafísica divisa la φύσις, a partir de la ἰδέα de Platón, sólo con vistas a su aparecer. En contraposición, φύσις ↑ inicialmente significa lo ↑ presente [*Anwesende*], lo cual parte de sí, y es uno ↑ originariamente con lo ausente, mientras que la ἰδέα se refiere sólo a lo presente en tanto que esto «se sitúa frente a una mirada» (*GA* 40, 191 / *IM,* p. 165);[101] con ello se determina de manera unilateral, desde el perceptor, la relación con el ser y la verdad se somete a una transformación de su ↑ esencia, en la que ella llega a ser «corrección del "mirar"» (*GA* 9, 231 / *Hit,* p. 192s.): «la ἀλήθεια [...] cae bajo el yugo de la ἰδέα» (*GA* 6.2, 417 / *Nietz,* p. 891). Su preeminencia conduce en Aristóteles a que el εἶδος llegue a ser el ser determinante en cuanto esencia *qua* qué-ser (τὸ τί ἦν εἶναι): «esencia de la verdad entiende ante todo la esencia en el sentido de la pregunta por el qué-es (*quidditas*) o la coseidad (*realitas*), pero entiende la verdad como un carácter del conocimiento» (*GA* 9, 201 / *Hit,* p. 170). Este ajuste al perceptor revela la subjetidad como rasgo metafísico fundamental del ser comprendido: «en su ↑ historia como metafísica, el ser es continuamente subjetidad» (*GA* 6.2, 411 / *Nietz,* p. 883). «Subjetidad [*Subiectität*] *quiere recalcar que el ser está determinado desde el subiectum, pero no necesariamente por medio de un yo*» (410 / p. 883).

[101] Tanto ἰδέα como εἶδος derivan del perfecto οἶδα: «yo he visto», es decir, «yo sé».

Con ello se bosqueja el paso a la metafísica moderna: con Descartes la ↑ subjetidad se convierte en subjetividad, con lo cual se prepara la irrupción para la determinación del ser, al igual que de la ↑ voluntad. A la vez, es esencial para la historia de la metafísica «la penetración del ↑ cristianismo en la filosofía, o el servicio que ésta le presta a aquél» (*GA* 27, 389 / *IF,* p. 412). Al acabamiento de la metafísica le pertenece «*1)* el modo en que el concepto de filosofía se determina desde el sistema absoluto ⟨en Hegel⟩; *2)* la manera en que el sistema es llevado a la inesencia y negado en el acabamiento más extremo de la metafísica por parte de Nietzsche» (*GA* 6.2, 419 / *Nietz,* p. 893). Con el «final de la metafísica», Heidegger mienta «el ↑ instante histórico en el que están agotadas las ↑ *posibilidades esenciales* de la metafísica», es decir, «en la que invierte su esencia»; de manera correspondiente, él entiende la filosofía de Nietzsche «como inversión del "platonismo"» (179 / p. 681).

Todas las figuras de la metafísica se basan en una posición metafísica fundamental (*GA* 88:1 / *PMFPO;* Nietzsche: *GA* 6.1, 415-423 / *Nietz,* pp. 370-377); tienen «su fundamento en la respectiva esencia de la verdad y en la respectiva interpretación esencial del ser del ente» (*GA* 6.2, 171 / *Nietz,* p. 674). Esta posición fundamental se determina de un modo cuádruple: «*1)* por el modo en que el hombre en cuanto hombre es él *mismo* y se sabe así a sí mismo; *2)* por el ↑ proyecto del ente en dirección al ser; *3)* por la delimitación de la esencia de la verdad del ente; *4)* por el modo en que el hombre en cada caso toma y da la "medida" para la verdad del ente» (120 / p. 631; ≈ *GA* 5, 104 / *CB,* p. 84).

Beaufret 1985; Biemel *GS* I, 397; David 1994; Figal 2009; Gadamer *GW* 3, núm. 15; Haeffner 1981; Müller[M] 1964; Muránsky 2002; Vajda 1994; Winter[S] 1993; Wisser 1987 b.

Methode (método): En la medida en que la filosofía se comprende como «↑ ciencia crítica del ↑ ser, de su ↑ sentido, ↑ posibilidades y estructuras» y con ello se comprende como ↑ ontología, ella es, «en su modo de investigar y método, ↑ fenomenología» (*GA* 23, 16). Por eso, también la ↑ hermenéutica fenomenológica se comprende como «doctrina metódica de la investigación filosófica» (*GA* 62, 232) y la «expresión "fenomenología" significa primariamente el *concepto de un método*» (*GA* 2, 37 / *SyT,* p. 38). Así, existe una diferencia fundamental «entre la fenomenología de Husserl de la ↑ conciencia [*Bewusstsein*] pura y la pregunta ontológico- ↑ fundamental por el ↑ Dasein del humano»; sin embargo, esto no excluye «una apropiación productiva del método husserliano» (*GA* 28, 137s.), aunque Heidegger aclara que se tiene que clasificar la fenomenología de Husserl en cuanto parte de la ↑ metafísica y ↑ ciencia modernas (por lo que Heidegger también debió renunciar en breve a caracterizar su ↑ pensar como ciencia). Para la modernidad, no obstante, el método no es ningún «elemento entre otros del equipamiento», sino «la instancia fundamental desde la que se determina por primera vez qué puede convertirse en ↑ objeto y cómo se convierte en objeto [*Gegenstand*]» (*GA* 41, 102 / *PC,* p. 132). Desde Descartes, el método no es «simplemente la secuencia de algún modo ordenada de los diferentes pasos en los que se mueve el

examen, la demostración, la exposición y la correlación de los conocimientos y fragmentos doctrinales en el modo de una «*summa*» escolástica», sino «el nombre del pro-ceder asegurador y conquistador frente al ente para ponerlo en seguro como objeto para el sujeto» (*GA* 6.2, 150s. / *Nietz,* p. 657). Esto lo señaló Descartes, de forma decisiva, en las *Regulae;*[102] en ellas, lo ↑ matemático pone para sí el ↑ fundamento, con el que llega a ser «criterio de *todo* pensamiento» (*GA* 41, 101 / *PC,* p. 131) para hacer calculable al ↑ mundo. El método es ahora «pro-ceder asegurador y conquistador frente al ente para ponerlo en seguro como objeto para el sujeto» (*GA* 6.2, 151 / *Nietz,* p. 657). Su triunfo (*cf.* Nietzsche)[103] «se despliega hoy en sus posibilidades más extremas en forma de cibernética» (*HKBD,* 141 / *EP,* p. 160) y la palabra método (μετά «hacia», ὁδός «camino») se transformó en «el modo en que estamos en general detrás de las ↑ cosas» (*GA* 41, 102 / *PC,* p. 132). Gracias al «triunfo del método» y su ↑ proyecto cibernético de ↑ mundo, en la época de la ↑ estructura de emplazamiento, se crea la ↑ posibilidad para un «cálculo uniforme general y […] universal, esto es, un dominio del mundo inanimado y animado», en el que «también el hombre es encerrado» (*HKBD,* 142 / *EP,* p. 160).

Por este motivo, Heidegger tampoco emplea más la palabra método, sino que habla de un ↑ camino y lo desprende fundamentalmente de aquel método «ἡ ὁδός – μήποτε μέθοδος. / El camino jamás (es) un procedimiento» (*GA* 13, 233 / *EP,* p. 197; ≈ *GA* 81, 41ss. / *PP,* p. 69ss.).

Blok 2011; Flatscher 2005 a; Gethmann 1974; Granberg 2003; Hopkins 1993; Vigo 2008a.

Metontologie (metontología): ↑ Ontologie (ontología).

Mitdasein (ser-ahí-con / coexistencia): ↑ Fürsorge (procurar-por), Mitsein (ser-con).

Mitsein (ser-con / co-estar): Debido a que el ↑ Dasein es coexistencia, el ↑ mundo del Dasein es un mundo compartido (*GA* 58, 62 / *PFF: 1919-20,* p. 73) y el ser-en del ↑ ser-en-el-mundo es «"ser con" otros» (*GA* 2, 159 / *SyT,* p. 135). Aun cuando faltan los otros, esto confirma el carácter positivo de esta ↑ constitución de ser [*Seinsverfassung*]: «el estar solo no es sino una forma deficiente del co-estar-siendo» (*GA* 20, 328 / *PHCT,* p. 298). Así pues, también el Dasein puede estar solo entre muchos humanos; su coexistencia se encuentra entonces «en el modo de la indiferencia y la extrañeza» (*GA* 2, 161 / *SyT,* p. 137), es decir, «↑ "procurar por" en los modos deficientes o al menos indiferentes» (165 / p. 140). Porque ↑ inmediata y regularmente el Dasein en el

[102] Preámbulo de la segunda regla (Descartes *AT* X, 362) [R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu,* p. 69]: «Es aconsejable permanecer sólo en el ámbito de aquellos objetos [O], esto es, objetos [G] para cuyo conocimiento seguro e indubitable alcanza nuestra habilidad natural» (traducción de *ZoSe,* 136 / *SeZo,* p. 171s.).

[103] «No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza a nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia» Nietzsche *KSA* 13, 442 [F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos,* t. IV, p. 646] (≈ *GA* 29 / 30, 535 / *CFM,* p. 437; *GA* 12, 168 / *DCH,* p. 159).

↑ curarse-de se abre al ↑ mundo circundante, no existe como él mismo en el ser uno con otros cotidiano, sino en el modo del ↑ uno.

Michalski 1997; Olafson 1998; Shchyttsova 2011.

Mitte (medio): ↑ Herd (hoguera), Himmel (cielo), Kehre (giro), Unterschied (diferencia), Verhaltenheit (retención).

Mitwelt (mundo-del-con): ↑ Mitsein (ser-con).

Möglichkeit (posibilidad): En la ↑ metafísica, «↑ existencia, en cuanto *actualitas,* realidad efectiva, ser efectuado y ser eficiente» se convierte en «objetividad de la ↑ experiencia» (*GA* 6.2, 433 / *Nietz,* p. 905). La filosofía escolar describe a la efectividad, la necesidad y la posibilidad como las tres modalidades del ↑ ser; sin embargo, en verdad sólo Kant tocó el «fundamento para la distinción entre ser posible y ser efectivamente real» (*GA* 9, 469 / *Hit,* p. 380).[104] Cuando Heidegger habla del concepto de posibilidad, ésta es una determinación ↑ existenciaria y él dice fundamentalmente (referido aquí a la ↑ fenomenología): «más alta que la realidad está la *posibilidad*» (*GA* 2, 52 / *SyT,* p. 49; ≈ *GA* 29 / 30, 534 / *CFM,* p. 436). Heidegger interpreta la posibilidad como capacidad, como el «yo puedo en cuanto soy capaz» (*GA* 25, 379), es decir, como ↑ comprender. Por tanto, la ↑ hermenéutica «configura para el ↑ existir [*Dasein*] una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender (*GA* 63, 15 / *OHF,* p. 33): una tarea que tiene su fundamento porque «al existente "ser ahí" le es inherente el ↑ "ser en cada caso mío" como condición de posibilidad de la ↑ propiedad y la impropiedad» (*GA* 2, 71 / *SyT,* p. 65) y «la ↑ proyección de la constitución ↑ ontológica fundamental del Dasein debe surgir en cada caso de la ↑ construcción de una posibilidad muy extrema de un auténtico y total poder ser del Dasein» (*GA* 26, 176 / *PML,* p. 164; ≈ *GA* 24, 406 / *PFF: 1927,* p. 343). Por este motivo, el poder-ser del Dasein significa «un verse remitido ese ente a posibilidades de darse contenido» (*GA* 27, 342 / *IF,* p. 359). La ↑ filosofía es «la posibilidad más libre de la existencia humana» (*GA* 25, 38; ≈ *GA* 24, 15 / *PFF: 1927,* p. 36), la ↑ muerte es la más «extrema posibilidad del ahí» (*GA* 65, 324 / *AFAE,* p. 263).

Tras el ↑ giro se vuelve aún más claro que las modalidades, «en el sentido del horizonte de la ↑ pregunta conductora», se orientan a lo ↑ ante los ojos y a lo ↑ a la mano (270 / p. 222). Tal mirada presupone el «↑ temple de ánimo [*Stimmung*] bien comprendido», el cual «nos da la posibilidad de captar el ser-ahí del hombre en cuanto tal» (*GA* 29 / 30, 123 / *CFM,* p. 116). En la medida en que esto es «el *ser* que distingue al hombre *en su posibilidad*», su más alta posibilidad se basa en ello «ser el ↑ fundador y cuidador de la ↑ verdad» (*GA* 65, 301 / *AFAE,* p. 245). La «mirada ↑ esencial para lo posible» yace también en la esencia del ↑ artista (*GA* 34, 64 / *DEV,* p. 70); por el contrario, la ↑ estructura de emplazamiento ahuyenta «toda otra posibilidad del hacer sa-

[104] I. Kant, *Crítica del discernimiento,* Roberto R. Aramayo y Salvador Mas (trad.), Alianza, Madrid, 2012, § 76.

lir lo oculto» de la verdad, especialmente la de la ποίησις (*GA* 7, 28 / *CyA,* p. 25). En la ↑ técnica, la ↑ tierra es «⟨obligada⟩ a ir más allá del círculo de lo posible, tal como ha crecido en torno a ella, la obliga a aquello que ya no es lo posible y por tanto es lo imposible». Contrariamente, «la imperceptible ley de la tierra guarda a esta en la sobriedad que se contenta con el emerger y desaparecer de todas las ↑ cosas en el medido círculo de lo posible» (96 / p. 72).

Lara 2008; Müller-Lauter 1960.

Moral (moral): ↑ das Böse (el mal), Eigentlichkeit (propiedad), Gott (dios), das Gute (el bien).

Mut (coraje / ánimo): Heidegger trata al coraje, en primer lugar, en conexión con el φόβος de Aristóteles,[105] con el ↑ miedo; sin embargo, él lo caracteriza «en otro sentido [...] en cuanto ↑ *angustia* u *horror*», «cuando algo nos es *inhóspito,* cuando no sabemos ante qué nos atemorizamos»; esta manera del miedo «*es la condición de* ↑ *posibilidad del coraje*» (*GA* 18, 261; ≈ *GA* 2, 338 / *SyT,* p. 277s.).

Tras el ↑ giro, este pensamiento aparece, aunque nuevamente transformado: «el claro valor [*Mut*] para la angustia esencial garantiza la misteriosa posibilidad de la ↑ experiencia del ↑ ser» (*GA* 9, 307 / *Hit,* p. 254). El coraje «es modo de pensar y ↑ temple en uno» (*GA* 35, 110). Para fundar la ↑ verdad del ser, se requiere del «coraje por el a- bismo [*Ab-grund*]» (*GA* 65, 28 / *AFAE,* p. 41). Al auténtico tránsito en el ↑ preguntar por el ser le «pertenece sobre todo el ánimo [*Mut*] por lo antiguo y la ↑ libertad para lo nuevo» (434 / p. 346; ≈ 475 / p. 375s.). El «coraje que sabe», a diferencia del «mero "coraje" en el sentido de la exaltada pasión de un esfuerzo», es la ↑ valentía (*GA* 4, 94 / *APH,* p. 104; ≈ *GA* 53, 165). El ↑ ánimo [*Gemüt*], experimentado como «fuente y el lugar de estancia, el entramado que articula y la voz del "muot"»,[106] Hölderlin lo experimenta como «alma»; «lleno de alma es el hombre de ánimo elevado, generoso, el que tiene el ánimo [*Mut*] suficiente para atreverse a asumir lo supremo» (122 / p. 135s.; ≈ *GA* 53, 160). «La ↑ pobreza esencial es el ánimo [*Mut*] para lo simple» (133 / p. 147). «Todo arrojo [*Mut*] del corazón [*Gemüts*] es el eco de la llamada del seer, que convoca nuestro ↑ pensar al juego del ↑ mundo» (*GA* 13, 81 / *DEP,* p. 57).

Mythos (mito): Heidegger habla en el semestre de verano de 1928 de una «problemática», «a la que hoy comenzamos con lentitud a aproximarnos con más claridad», a saber, «la ↑ metafísica del mito». Ella debe entenderse desde la «historia originaria misma», a saber, «el ingreso del ente en el mundo» (*GA* 26, 270 / *PML,* p. 243). En ese mismo año, Heidegger escribe la reseña de *El pensamiento mítico* de Cassirer,[107]

[105] Aristóteles, *Retórica,* B 5.

[106] «Ánimo [*Mut*]», alto alemán medio *muot* (Pfeifer 1997, 903).

[107] Cassirer 1964 [1925] [Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas. El pensamiento mítico,* t. II, 2ª ed., Armando Morones (trad.), FCE, México, 2017].

y lo interroga críticamente con respecto a sus fundamentos y sus principios metódicos. Exige para la interpretación de la ↑ esencia del mito «una radical ↑ ontología del ↑ Dasein a la luz del problema del ↑ ser en general» (*GA* 3, 265 / *KyPM,* p. 230). Teniendo en cuenta la representación de la mana, que rige la comprensión del ser del ↑ Dasein mítico, tendría que mostrarse que éste «está determinado de modo primario por la ↑ condición de arrojado [*Geworfenheit*]» y que en ésta reside «en un estar-entregado del Dasein al ↑ mundo», en un ↑ ser-en-el-mundo, el cual «se encuentra sometido por aquello a lo que está entregado» (267 / p. 232).

En el semestre de invierno de 1928-1929, prosiguiendo este pensamiento del mito, se le concibe como una de las dos ↑ posibilidades fundamentales de la ↑ concepción del mundo: [cuando] el ente revela en él su sobrepotencia, «la existencia, por así decir, se agota en él, no levanta la cabeza, es decir, está tomada por el todo, no sólo por las ↑ cosas particulares» (*GA* 27, 357 / *IF,* p. 376). La propia concepción del mundo del mito, como una «↑ posibilidad básica del ↑ ser-en-el-mundo» (358 / p. 377), es una respuesta a la «ausencia de sostén y apoyo», la cual se abre en la inseguridad del Dasein mítico; con ello, el sostén alcanzado tiene el carácter del «cobijo» y se muestra en el apaciguamiento, en la veneración, en el servicio y en la ofrenda, en la tendencia al espanto por medio del hechizo, o en la oración para convertirse en santo (360 / p. 378). Con la ↑ pregunta por el ↑ ἀρχή, la ↑ filosofía ciertamente ya ha abandonado el mito, aunque la vía de su preguntar «viene aún sugerida, marcada o indicada por la existencia mítica» (384 / p. 407). A este ↑ comienzo, le llama, en el semestre de verano de 1935, «lo más pavoroso y más violento»; el comprender del «carácter misterioso» de esta «protohistoria», «de ser realmente algo, es mitología» (*GA* 40, 164s. / *IM,* p. 143).

Si Platón, al comienzo de la metafísica y abandonando el ↑ pensar del comienzo, inserta todavía mitos a lo largo de algunos de sus diálogos, esto significa que «precisamente este incipiente pensar metafísico ha conservado el recuerdo del pensar inicial» (*GA* 54, 145 / *Parm,* p. 127).

Solbach 2008; Villwock 1984.

N

Nähe (cercanía / proximidad): En primer lugar, Heidegger investiga el ↑ fenómeno de la cercanía en la ↑ analítica de la ↑ espacialidad de lo ↑ a la mano intramundano; éste yace «a la mano» y está disponible «inmediatamente» (*GA* 20, 309 / *PHCT,* p. 281), y con ello tiene «en cada caso una determinada cercanía, que no se fija midiendo distancias» (*GA* 2, 137 / *SyT,* p. 117). A la espacialidad del ↑ Dasein ↑ cotidiano le pertenece, además de la orientación (por ejemplo, al iniciar un rumbo por aproximación: 144s. / p. 123s.) del carácter del des-alejamiento, es decir, aproximación como «hacer desaparecer la lejanía» (140 / p. 120), «*una esencial tendencia a la cercanía*», la cual se apoya en el Dasein. La «ampliación [y destrucción] del cotidiano ↑ mundo circundante» se fusiona con «un des-alejamiento del ↑ "mundo"» (141 / p. 120). Des-alejando,

el Dasein trae al ente a su cercanía, es decir, al «círculo de lo "a la mano" inmediatamente en el "ver en torno"» (143 / p. 123; ≈ *GA* 20, 309 / *PHCT,* p. 281s.).

Desde la perspectiva de la cotidianidad orientada al ente y del ↑ pensar calculador, «la proximidad y la lejanía como formas de medición de distancias en el espacio y en el tiempo [son] entendidos como parámetros» (*GA* 12, 198 / *DCH,* p. 188). Contrariamente a ello, «cercano y más cercano no es aquello que cree agarrar el ser humano factual, sino [...] la ↑ esencia, que sin embargo para la mayoría permanece lo más lejano» (*GA* 45, 82 / *PFF: PSL,* p. 80). El «↑ ser "es" lo más cercano de la cercanía» (*GA* 55, 103s. / *Her: 1943-44,* p. 126; ≈ *GA* 9, 331 / *Hit,* p. 272), incluso si hasta ahora «el descubrimiento de la cercanía del ser es aún más abismoso que el propósito de un varón, que tan sólo quisiera preguntar a su vecino si el sol brilla» (*GA* 70, 104 / *SC,* p. 90). Pero el humano es «*un ser de la distancia*», el cual sólo «mediante lejanías ↑ originarias [...] se acrecienta en él la auténtica proximidad de las ↑ cosas» (*GA* 9, 175 / *Hit,* 149) y sólo «el saber ↑ escuchar en la lejanía temporaliza el ↑ despertar [*wachen*] de la respuesta de los seres humanos que deben estar cerca de él» (*GA* 26, 285 / *PML,* p. 256).

La cercanía aproximante correspondiente a este estado de cosas, la «cercanidad», tiene «el carácter de la recusación y de la retención»; ella aproxima las tres dimensiones del ↑ tiempo propio «en la medida en que los aleja» (*GA* 14, 20 / *TyS,* p. 35). La «proximidad a lo lejano, que [↑ piensa] conmemora [*andenkende*] lo lejano», nuestro ↑ lenguaje [*Sprache*] la nombra «nostalgia», «el ↑ dolor de la proximidad de lo lejano» (*GA* 7, 107 / *CyA,* p. 80). El alejamiento no trae ninguna cercanía, antes bien con su ausencia permanece «también ausente la lejanía», de manera que «nada está ni cerca ni lejos» (167 / p. 121; ≈ *GA* 8, 134 / *¿QSP?,* p. 125s.). Para ↑ experimentar la cercanía esencial, Heidegger sigue aquellas ↑ cosas que están «en la cercanía» (168 / p. 122). Mientras que la cosa «hace cosa», «hacer ↑ permanecer [*ver-weilt*]» en su cercanía a la ↑ cuaternidad, y a la ↑ tierra, al ↑ cielo, a los ↑ divinos y a los ↑ mortales los «acerca unos a otros [...] en sus lejanías» (179 / p. 130; ≈ *GA* 12, 199 / *DCH,* p. 188s.); «hacer cosa es acercar del mundo». Este acercar «es la dimensión ↑ auténtica [*eigentliche*] y única del ↑ juego de espejos del mundo» (182 / p. 133). Pero «la cercanía de mundo, que se acerca en la cosa» (*GA* 11, 122 / *FCyT,* p. 192), se disimula por la ↑ estructura de emplazamiento.

Por el contrario, quien ↑ habita en la cercanía es «vecino del ser» (*GA* 9, 342 / *Hit,* p. 281; ≈ *GA* 53, 88), el «que habita en proximidad»; «los verbos *buri, büren, beuren, beuron* significan todos el habitar, el hábitat»[108] (*GA* 7, 148 / *CyA,* p. 108). El «↑ claro del "aquí"» en el que «el hombre como ↑ ex-sistente» habita, concede este habitar como «proximidad al ser» (*GA* 9, 337 / *Hit,* p. 277; ≈ *GA* 66 / *Med,* núm. 40); en esta cercanía sin- ↑ fondo [*ab-gründigen*] —que no es «un estado duradero habitual que transcurra por sí [...] sino que se esencia en la ↑ resolución [*Entschlossenheit*]»

[108] *Cf.* Grimm 13, 23 y Pfeifer 1997, 906, *s. v.* «vecino [*Nachbar*]».

(*GA* 66, 275 / *Med,* p. 237)— «es donde se consuma, si lo hace, la decisión sobre si acaso el ↑ dios y los dioses se niegan a sí mismos [...] [y donde] puede comenzar de nuevo en ese amanecer de lo sacro una manifestación de dios y de los dioses» (*GA* 9, 338 / *Hit,* p. 278; ≈ *GA* 65 / *AFAE,* núm. 44, 46); pues «el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad del dios» (354s. / p. 289).[109] El mundo al ser «lo más cercano [...] de todo lo cercano [...] acerca, mientras aproxima la ↑ verdad del seer al ser humano, y así transfiere apropiadoramente [*vereignen*] al humano al ↑ acontecimiento» (*GA* 79, 77). En esta cercanía, la ↑ vocación trae «la ↑ presencia de lo que anteriormente no había sido llamado»; sin embargo, ella no arrebata de la lejanía «en la que permanece retenida por el "hacia dónde" del llamado» (*GA* 12, 18 / *DCH,* p. 19).

Kettering 1987; Kettering 1991.

Naivität (ingenuidad): ↑ Deskription (descripción).

Name (nombre): ↑ Sprache (lenguaje), Wort (palabra).

national, Nationalismus (nacional, nacionalismo): ↑ Volk (pueblo).

Natur (naturaleza): En *SyT* se diferencian tres conceptos de naturaleza: la naturaleza con la que nos encontramos ↑ cotidianamente, la naturaleza como ↑ objeto de la investigación ↑ científica y la naturaleza misma en su naturalidad. La naturaleza como «ente que hace frente dentro del mundo y cabe ↑ descubrir [*entdeckbar*] por diversos caminos y en diversos grados» (*GA* 2, 86 / *SyT,* p. 76), se muestra cotidianamente «a la luz de los productos de la naturaleza» (94 / p. 84): «El bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento "en las velas"» (95 / p. 84; ≈ *GA* 18, 266). Los productos naturales son ↑ útiles de la ↑ forma de ser del ↑ ser-a-la-mano. El útil pertenece al ↑ mundo circundante, con ello se ↑ descubre [*entdeckt*] la naturaleza circundante; ella «en el uso del útil llamado reloj, útil "a la mano" ↑ inmediatamente y que no "sorprende" es "co-a la mano"» (96 / p. 84s.; ≈ 546 / p. 445). A causa de su referencia al ↑ Dasein ↑ encontrado- ↑ comprensor, la naturaleza también es ↑ histórica y pertenece, como todo ente intramundano, a la «↑ historia del mundo» (513 / p. 419). Sin embargo, Heidegger toma el concepto de naturaleza muy extensamente y dice que la «naturaleza puede ser también incluso aunque no ↑ exista ningún Dasein» (*GA* 24, 241 / *PFF: 1927,* p. 213). Opina que la naturaleza está «*por sí misma* ↑ *ante los ojos*», sin que «exista el Dasein humano y, con él, un mundo» (*GA* 25, 19; ≈ *GA* 26, 194s. / *PML,* p. 179s.; *GA* 2, 281 / *SyT,* p. 233).

La comprensión ↑ científica de la naturaleza presupone una modificación en la comprensión de ser, es decir, una «"desmundanación" de la "mundiformidad" de lo "a

[109] Traducción de Heidegger del fragmento de Heráclito 22 B 119: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.

la mano"»; con ello, el mundo circundante se vuelve mundo natural y se muestra «el espacio natural homogéneo» (*GA* 2, 150 / *SyT,* p. 128). Esto trae consigo una «reducción del "como" ↑ original de la ↑ interpretación del "ver en torno" al nivel del "como" de la determinación de lo "ante los ojos"» (210 / p. 177). Como ejemplo clásico, Heidegger nombra el «origen de la física ↑ matemática» (479 / p. 391; ≈ *GA* 23, § 3; *GA* 41 / *PC,* § 18), para cuya formación es decisivo el ↑ proyecto matemático de la naturaleza. Éste «descubre previamente algo constantemente "ante los ojos" (la materia) y franquea el ↑ horizonte al directivo mirar a sus factores ↑ constitutivos cuantitativamente determinables (↑ movimiento, fuerza, ↑ lugar y ↑ tiempo)» (479 / p. 391s.; ≈ *GA* 76, 122s.). Así, la naturaleza «llega a ser interrogable y determinable como una conexión cerrada de modificaciones de lugar de cuerpos materiales en el tiempo» (*GA* 25, 31; ≈ *GA* 5, 78s. / *CB,* p. 65s.) y la naturaleza se convierte en ↑ objeto del conocimiento científico. Pero con ello también se plantea la pregunta por el «derecho y los límites del formalismo matemático frente a la exigencia de una remisión inmediata a la naturaleza dada intuitivamente» (*GA* 41, 95 / *PC,* p. 124s.; ≈ *GA* 56 / 57, 74 / *IFyPCM,* p. 89s.; *GA* 15, 145 / *Her*: *1966-67,* p. 117s.), pues «la naturaleza, la referencia del ser humano a ella y su posición en ella» escapa a la ciencia moderna de la naturaleza implicada en su ↑ metodología (*GA* 45, 53 / *PFF: PSL,* p. 52). Tanto la naturaleza, como también la historia, «se convierten en objeto de la ↑ representación explicativa» (*GA* 5, 87 / *CB,* p. 72).

Al descubrimiento de la naturaleza del mundo circundante y al proyecto matemático de la naturaleza les permanece «oculta la naturaleza como aquello que "vive y crea", nos sobrecoge, se apodera de nosotros como paisaje» (*GA* 2, 95 / *SyT,* p. 84; ≈ *GA* 7, 56s. / *CyA,* p. 44s.; *GA* 9, 324 / *Hit,* p. 267). Como ↑ φύσις, antaño era ella el «sitio del ↑ instante del advenimiento y de la estancia de los ↑ dioses» y era «un *ente* y luego hasta el contrajuego de la gracia, y después de esta destitución, completamente separada en el forzamiento de la ↑ maquinación y economía calculadora» (*GA* 65, 277 / *AFAE,* p. 227; ≈ *GA* 55, 88 / *Her: 1943-44,* p. 110s.: φύσις). Para que las «relaciones entre naturaleza y divinidad» se vuelvan comprensibles, necesariamente «se las ha de separar del concepto de naturaleza romano-cristiano, y se les ha de meditar de vuelta al sentido ↑ inicial de la naturaleza como φύσις» (*GA* 75, 260). Entonces, debido al ↑ cristianismo, la naturaleza se «reduce a "lo creado" y —simultáneamente— puesta en relación con una sobre-naturaleza (el reino de la gracia)», y así, por medio de la ciencia moderna, se descompone «en los dominios de ↑ poder de la ordenación matemática, de las comunicaciones internacionales, de la industrialización y de la ↑ técnica en un sentido especialmente mecanicista» (*GA* 39, 105 / *HHGyR,* p. 176). Con ello, la naturaleza —como el ↑ ser del ente, es decir, «el ser en el sentido de lo ente en su totalidad» (*GA* 5, 279 / *CB,* p. 206; ≈ *GA* 9, 240 / *Hit,* p. 200)— se convierte en una parte de este ente y el hombre en «un acontecimiento en medio de la naturaleza», aunque esta misma es «una re-presentación del hombre» (*GA* 66, 149 / *Med,* p. 131; ≈ *GA* 7,

19 / *CyA,* p. 18s.); lo «que la naturaleza[110] divinamente hermosa les concede» se toma por los hombres «limitándo[se] a tomar[la] a su servicio y para su provecho» (*GA* 4, 65 / *APH,* p. 73). Tan originaria como esta naturaleza es la ↑ tierra, dado que está «referida a la historia», y en ↑ conflicto con el mundo formado históricamente (*GA* 65, 275 / *AFAE,* p. 225).

La naturalidad de la naturaleza le corresponde a la φύσις ↑ inicialmente ↑ experimentada por los griegos: «el brotar y retroceder de todo lo esenciado en su ↑ presencia y ausencia» (*GA* 13, 145). Esta naturalidad es histórica, es decir, ella no es «naturalmente dada» y simultáneamente se refiere a algo digno de cuestión en más de un aspecto: que la naturaleza de la ciencia y la naturaleza natural se alejan cada vez más la una de la otra; que la «previsibilidad de la naturaleza» vale como «el único esquema para el ↑ misterio del mundo»; que con ello, el «representar humano se transforma y se anquilosa en un mero ↑ pensar calculador», y que la poesía «es incapaz de ser más figura alguna de la ↑ verdad» (146).

Buchner 1989 a; Bohlen 1993; Leidlmair 1991; Neumann 1999; Riedel 1991.

Neigungsgegend (comarca de inclinación): ↑ Gegend [Gegnet] (paraje [contrada]).

Nennen (nombrar): ↑ Sage (leyenda), Wort (palabra).

Neugier (avidez de novedades / curiosidad): Junto a la ↑ habladuría y a la ↑ ambigüedad, la avidez de novedades es uno de los modos de la ↑ caída. En *SyT,* ella se ↑ analiza en su pertenencia al ↑ ser-en en cuanto tal (*GA* 2 / *SyT,* § 36; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 29 b), para lo cual recurre Heidegger a su interpretación temprana sobre la *concupiscentia oculorum* en su curso sobre Agustín[111] (*GA* 60:2 / *EMM,* § 14). Los ↑ caminos de la avidez de novedades se rigen por la habladuría, la cual ordena «lo que ↑ se debe tener leído y visto» (*GA* 2, 229 / *SyT,* p. 192).

Como Aristóteles aclaró en la primera frase de la *Metafísica,*[112] al ver corresponde una preeminencia entre todos los sentidos. «El *mero querer ver,* la curiosidad [*Neugier*] desnuda, es el sentido dominante» (*GA* 60, 224 / *EMM,* p 79). Él tiende al «sólo percibir» (*GA* 2, 228 / *SyT,* p. 191), «no se cura de ver para ↑ comprender lo visto, es decir, para entrar en un "↑ ser relativamente a esto", sino *sólo* para ver» (229 / p. 191). Puesto que el ver es «percibir lo que está a distancia» (*GA* 20, 381 / *PHCT,* p. 345), el ↑ Dasein busca la distancia (*GA* 2, 229 / *SyT,* p. 191s.). En este «↑ cuidado por ↑ acercarse [*Näherung*] constantemente a un ↑ mundo nuevo» (*GA* 20, 383 / *PHCT,* p. 347) se basan los caracteres de la avidez de novedades: «un específico "no demorarse [*Unverweilen*]" en lo inmediato» (la búsqueda de algo nuevo), «la constante ↑ posibilidad de la

[110] Hölderlin *SW* IV, 151 [F. Hölderlin, *Cánticos,* pp. 52-53].

[111] San Agustín, *Confesiones,* X, 35.

[112] Aristóteles, *Metafísica,* A 1, 980 a 21: «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει». «En el ser del hombre está esencialmente ínsita una cura de ver» (*GA* 2, 227 / *SyT,* p. 190 = *GA* 20, 380 / *PHCT,* p. 344).

disipación» (la búsqueda del saber por la voluntad del saber), y «la falta de paradero» (el constante desarraigo del Dasein por medio de la avidez de novedades y su «en todas partes y en ninguna», *GA* 2, 229 / *SyT,* p. 192). En la avidez de novedades, el Dasein «huye de sí mismo» (*GA* 64, 38 / *CT: 1,* p. 53).

Nichts (nada): A las estaciones de la discusión de Heidegger sobre la nada pertenecen: el curso *Platón: Sofista* (*GA* 19), la ↑ analítica de la ↑ angustia de *SyT* (§ 40), el despliegue de la ↑ pregunta por la nada en *¿Qué es metafísica?* (*GA* 9 / *Hit*), la confrontación con el ↑ nihilismo de Nietzsche (*GA* 6.1 / *Nietz*; *GA* 6.2 / *Nietz; GA* 67:2; *En torno a la cuestión del ser, GA* 9 / *Hit*), «Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad» (*GA* 68:1 / *Heg,* 1, Sección 1) y la determinación del ser y la nada (*GA* 68:1 / *Heg,* 1, Sección IV; *La cosa, GA* 7 / *CyA*).

Platón busca «acercar [...] la ↑ existencia [*Dasein*] concreta del sofista», quien obra con «engaño y embuste» y, por tanto, eso es algo «*que en el fondo no es*». Esta «intelección de que el no-ente es» significa «una *revolución* de la concepción anterior» respecto del «↑ sentido del ↑ ser» (*GA* 19, 192). Junto con Platón, Heidegger distingue dos modos de la «nada»: lo ἐναντίον («"contario" vacío») y lo ἕτερον («de contenido cósico diferente»); en estos tiene «el "no" (μή), dentro del μὴ ὄν, el carácter del hacer manifiesto. Con el fin de que la negación, el no en el λόγος, se entienda como no aperiente (ἀντίθεσις) y el decir-nada como un ↑ dejar ver» (*GA* 19, § 78 a); así, la negación obtiene «*carácter productivo*» (*GA* 19, 560).

El ↑ encontrarse fundamental de la angustia exhibe una peculiar indeterminación, con la «nada y en ninguna parte», en la que la inhospitalidad se presenta como «no estar en su casa» (*GA* 2, 250 / *SyT,* p. 208); la ↑ caída huye de ello hacia la tranquila familiaridad del ↑ uno. Desde ésta, la angustia va en busca del Dasein y le «hace patentes la ↑ propiedad y la impropiedad como ↑ posibilidades de su ser» (253 / p. 211). Así, ella lo trae ante la nada y «desemboza el "no ser" que define al "ser ahí" en su ↑ "fundamento", que no es él mismo sino el ↑ "estado de yecto" en la ↑ muerte» (409 / p. 355s.).

La tesis acerca que la nada sería «más ↑ originaria que el no y la negación» (*GA* 9, 108 / *Hit,* p. 97), lleva a Heidegger, en *¿Qué es metafísica?*, a la pregunta por una ↑ experiencia fundamental de la nada, la cual se divisa nuevamente en la ↑ disposición fundamental de la angustia, pero no sólo en ésta; él nombra también el ↑ aburrimiento y la «alegría que nos procura la presencia [*Gegenwart*] del Dasein [...] de un ser querido» (110 / p. 98). En este «acontecer del Dasein» «se revela la nada» (112 / p. 100). Su ↑ esencia es el desistimiento; ella rechaza lo ente y remite al «*ser* de lo ente», y con ello trae al Dasein «ante la ↑ diferencia [*Unterschied*]» entre ser y ente (114_{a}, 114_{d} / pp. 101_{23a}, 102_{27d}). La nada no es ente alguno, sino que «hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano» (115 / p. 102); en esta «superación de lo ente en su totalidad» se basa la ↑ trascendencia (118 / p. 105). Como lo otro del ente, la nada «es» el «velo del ser, es decir, del ser [*Seyn*] en el sentido del ↑ acontecimiento propio del ↑ uso» (312_{a} / p. 258_{28a}).

«¿Por qué es el ente y no más bien la nada?» es la pregunta fundamental de la ↑ metafísica (*GA* 40, 20 / *IM,* p. 25; ≈ *GA* 9, 122, 381 / *Hit,* pp. 108, 311).[113] Pero ésta cree dispensarse precisamente de ↑ pensar lo que la esencia de la nada representa, a saber, que es el «velo de la ↑ verdad del ser del ente» (*GA* 6.2, 33 / *Nietz,* p. 558). La esencia del ↑ nihilismo yace en que con ello nada se vuelve grave. La nada no es «un ente pero tampoco nunca lo meramente nulo» (44 / p. 576). Pero dado que Nietzsche concibe al nihilismo «como una ↑ historia de la desvalorización de los ↑ valores supremos válidos hasta el momento» y pretende superarla partiendo de una nueva posición de valores, su ↑ metafísica es también, desde la perspectiva ↑ ontohistórica, «el último enredarse en el nihilismo» (306 / p. 793). Por el contrario, está la tesis de Heidegger: «el nombre "nihilismo" nombra, a su manera, al *ser* del ente» (303 / p. 791).

Tampoco el pensar de Hegel encuentra la nada, porque él a partir de su concepto de negatividad «ya ha sobre asumido el no en el "sí"», y en este sentido, «nunca toma en serio el no y el anonadar» (*GA* 68, 47 / *Heg,* 101; ≈ *GA* 6.2, 175 / *Nietz,* p. 677s.). Hegel concibe la negatividad como «la triple diferencia en sí indudable de la ↑ *conciencia* [*Bewusstsein*] inmediata, mediata e incondicionada», contra lo cual Heidegger piensa al ser no a partir del ente, sino desde su propia verdad, y la nada como «ab-ismo, el ser [*Seyn*] mismo» (37 / p. 81).

Incluso si la «fase del nihilismo consumado» posee la apariencia de plantearse como si «no hubiera nada que tuviera que ver con el ser (en el sentido de la nada que desiste)» (*GA* 9, 415 / *Hit,* p. 335), el humano «es el lugarteniente de la nada», en tanto que él «mantiene libre el ↑ lugar a eso completamente otro de lo ente, de tal modo que en su apertura pueda darse algo así como un venir a la presencia (el ser)» (419 / p. 339; ≈ *GA* 11, 160); esto otro es «con el ↑ mismo grado de originariedad [*gleichursprünglich*] [...] lo ↑ mismo que el ser» (421 / p. 340), y «como lo otro en relación a todo lo que viene a presencia y a todo lo que se ausenta» (*GA* 12, 103 / *DCH,* p. 99; ≈ *GA* 5, 112s. / *CB,* p. 90). Se le abre a los ↑ mortales, quienes se llaman así porque son capaces «de la ↑ muerte en cuanto muerte», la cual «como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser»: la muerte como «albergue del ser» (*GA* 7, 180 / *CyA,* p. 131; ≈ *GA* 12, 20 / *DCH,* p. 21).

Peng 1998; Patt 2007; Reijen 2004: Tsujimura 1990; Tugendhat 1970 b; Wirtz 2006; Yorikawa 2005.

Nihilismus (nihilismo): El nihilismo surge al final de la ↑ historia de la ↑ metafísica ↑ occidental, la cual se adentra en la fase de su culminación con Nietzsche (culminación como «*contribución* [...] también y precisamente de la más extrema *inesencia* en la ↑ esencia»: *GA* 67, 41). La esencia del nihilismo se basa en el ↑ olvido del ser, el cual, por su parte, está fundado en el ↑ abandono del ser. Una de las «fórmulas esenciales para

[113] «*Por qué hay algo más bien que nada*» Leibniz *PhS* 6, 602 [G. W. Leibniz, «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón», en *Escritos filosóficos,* § 7, p. 685]. *Cf.* Schelling *JA* 6, 7.

caracterizar el ↑ acontecimiento del nihilismo» es la ↑ frase [*Wort*] de Nietzsche «¡↑ Dios ha muerto!»[114] (*GA* 6.1, 158 / *Nietz,* p. 150s.; ≈ *GA* 5, 209-267 / *CB,* pp. 157-198), la cual piensa «la fórmula teológica, y en apariencia, sólo de forma negativa» para el nihilismo comprendido metafísicamente. El nihilismo pensado positivamente es «la metafísica como la ↑ verdad del ente (realmente efectivo) en el sentido de la ↑ voluntad de ↑ poder, a partir del ↑ eterno retorno de lo mismo» (*GA* 67, 177s.). Nietzsche ciertamente reconoció «al nihilismo como un movimiento de la historia occidental moderna», pero no fue capaz de ↑ pensarlo en su verdad. Y no lo pudo pensar porque no planteó la ↑ pregunta por la esencia de la ↑ nada; así, tuvo que «convertirse en el nihilista clásico» y articular aquella ↑ historia «que ahora acontece». «Nihilismo querría decir entonces: el esencial no pensar en la esencia de la nada» (*GA* 6.2, 44 / *Nietz,* p. 567). Así, Nietzsche entendió al nihilismo «de antemano y *exclusivamente* desde la idea del ↑ valor, como el proceso de desvalorización de todos los valores supremos» (44s. / p. 567) y con ello pensó, «manteniéndose en la senda y el ámbito de la ↑ metafísica occidental [...] a esta última hasta su final» (45 / p. 567). Sin embargo, el pensamiento del valor es «la última etapa y consecuencia del nihilismo» (*GA* 67, 50), el cual determina a la metafísica desde el comienzo y hasta su final: «la metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche» (210). En contraposición a la interpretación de Nietzsche sobre el nihilismo, Heidegger divisa su tarea en moverse hacia la ↑ pregunta por el ↑ ser «hasta los límites de la nada, e incluir la nada en esta pregunta». Esto sería «el primer y único paso eficaz para una verdadera superación del nihilismo» (*GA* 40, 212 / *IM,* p. 183); sólo de esta manera puede llegar a experimentarse tal ausencia de lo sagrado y mostrarse como «una única forma de remitir a lo salvo» (*GA* 9, 388 / *Hit,* p. 315).

Behler 1997; Günzel 2005; Heftrich 1970; Herrmann 2008; *HGSch* 3; Kapferer 1988; Müller-Lauter 2000; Riedel 2000a.

Not (necesidad / urgencia / indigencia): La necesidad más íntima es la ↑ finitud humana. Únicamente cuando «determina la necesidad del ↑ preguntar» y somos «*instados*» nosotros mismos de tal manera, se manifiesta «la necesidad del ↑ ser» —«no sólo del nuestro, del ser humano»— (*GA* 32, 56 / *FEH,* p. 61s.; ≈ *GA* 3, 228 / *KyPM,* p. 195s.; *GA* 29 / 30, 245 / *CFM,* p. 210). Esta necesidad debe irrumpir y, con ello, «lo que se torna cuestionable ya no es sólo lo ente en su ser, sino el propio ser (la ↑ diferencia [*Unterschied*])» (*GA* 9, 238 / *Hit,* p. 198). En la interrelación de νοεῖν («percibir») y εἶναι («ser), «la percepción» emplea ↑ violencia y «como tal necesidad es preciso que sea superada por la necesidad [*Notwendigkeit*] de una ↑ lucha»; en su «esencial comunidad interior con el ↑ logos», se muestra éste como aquella necesidad que funda la «↑ esencia del ↑ lenguaje [*Sprache*]» (*GA* 40, 176 / *IM,* p. 153; ≈ 181 / p. 157). Ella colma al hombre y «lo lleva en primer lugar ante el ente en su totalidad y en ↑ medio

[114] Nietzsche *KSA* 3, 481 [F. Nietzsche, *La gaya ciencia,* núm. 25, p. 161].

del ente y de este modo a sí mismo»; lo que le ↑ mueve «es el ↑ *estar arrojado* del hombre al ente que lo determina como arrojador del ser (de la ↑ verdad del ser [*Seyn*])» (*GA* 65, 45 / *AFAE,* p. 53).

De acuerdo con la ↑ experiencia ↑ histórica de Heidegger, Hölderlin ha «instaurado por anticipado la nueva necesidad ↑ inicial de nuestro ↑ Dasein ↑ histórico, la cual nos espera» (*GA* 16, 335 = *H / Bl,* 83). Esta necesidad soportada por el ↑ poeta «viene "de la esfera del ↑ dios"» (*GA* 4, 187 / *APH,* p. 207). Se debe soportar «aquella urgencia ↑ inicial a partir de la que se origina primeramente la urgencia de "la falta de nombres sagrados"» (*GA* 13, 234 / *EP,* p. 198). Sin embargo, la más alta y más oculta necesidad es la ausencia de necesidad, «que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías» (*GA* 7, 89 / *CyA,* p. 66; ≈ *GA* 9, 238_{a} / *Hit.*, p. 198_{12a}; *GA* 79, 57).

Notwendigkeit (necesidad): ↑ Möglichkeit (posibilidad).

NOUS (νοῦς): ↑ Denken (pensar).

Nüchternheit (sobriedad): ↑ Grundstimmung (disposición fundamental).

Nutzen (provecho): ↑ Natur (naturaleza), vulgär (vulgar).

O

Offenheit (apertura): ↑ Unverborgenheit (estado de no oculto).

Öffentlichkeit (publicidad): ↑ Man (uno).

ontisch (óntico): ↑ Ontologie (ontología).

Ontologie (ontología): En general, ontología significa la «doctrina del ↑ ser» (*GA* 63, 1 / *OHF,* p. 17), pero para Heidegger la ↑ filosofía es por antonomasia «↑ *ciencia* [...] del *ser,* o, como suena la expresión griega, *ontología*» (*GA* 24, 15 / *PFF: 1927,* p. 36; ≈ *GA* 23, 16). Según el sentido que le otorga a la palabra, ontología indica: «interroga[r] (λόγος) al ente (ὄν) acerca de su ser y permite concebir los caracteres ontológicos de este ente así obtenidos mediante ↑ categorías» (*GA* 64, 4 / *CT: 1,* p. 12). Sin embargo, dicha tarea está predeterminada en una cierta dirección por la ↑ interpretación fijada por los griegos. Por más que ellos vieron que no es posible ↑ comprender al ser sin una retro-referencia al ↑ Dasein (ya «con Parménides, se expresó por primera vez, que el ser está relacionado con el ↑ sujeto»: *GA* 26, 179 / *PML,* p. 167), así pues, ellos no superaron «una concepción ↑ vulgar del Dasein y sus comportamientos»; en este sentido, la ontología griega se orienta a la ↑ cotidianidad y es

«ingenua» (*GA* 24, 156 / *PFF: 1927,* p. 145), la palabra ontología indica incluso «que no se ha visto el problema decisivo: ↑ *historia y* ↑ *vida*» (*GA* 58, 146 / *PFF: 1919-20,* p. 155).

De esta manera, el Dasein se destaca entonces ónticamente, pues al ↑ comprenderse «en su ser, de un modo más o menos expreso», «éste *es* ontológico». Esto no significa naturalmente que el Dasein deba estudiarse explícitamente a partir de la ontología, porque su «ser ontológico» es «preontológico» (*GA* 2, 16 / *SyT,* p. 22). Entonces, el Dasein es también «la condición óntico-ontológica de la ↑ posibilidad de todas las ontologías» (18 / p. 23) y la analítica del Dasein tiene un carácter preparatorio y brinda «el fundamento de toda la problemática posterior, que incluye en sí la ↑ cuestión por el ser del ente en general y el ser de los distintos ámbitos de ser»; así, Heidegger habla de ↑ ontología fundamental (*GA* 24, 319 / *PFF: 1927,* p. 273; ≈ *GA* 66, 413s. / *Med,* p. 344s.). La ontología fundamental precede también a las ontologías regionales, las cuales dan fundamentos a las ciencias individuales, pero que en principio no pueden ser desarrolladas por ellas (*GA* 25, 36). Dado que el ser, en cuanto tema de la ontología, debe mostrarse a partir de él mismo, la ↑ fenomenología funge como ↑ método de la investigación: «*la ontología sólo es posible como fenomenología*» (*GA* 2, 48 / *SyT,* p. 46). Con ello, la filosofía plenifica su sentido como «ontología universal y fenomenológica» (51 / p. 49). Cuando Heidegger dice que «con respecto al título "Ser y ↑ tiempo" se podría hablar de *Ontocronía*» (*GA* 32, 144 / *FEH,* p. 144), él ya está alejado del término «ontología». Dado que ésta de hecho se mueve dentro de la ↑ diferencia [*Differenz*] ontológica entre ser y ente, aunque a causa de su propia norma ↑ hermenéutica no puede tematizar la diferencia misma, Heidegger deja caer «la ontología y su idea» (*GA* 29 / 30, 522 / *CFM,* p. 425) y prefiere renunciar a este título, el cual «sólo se acuñó en el siglo XVII» (*GA* 40, 44 / *IM,* p. 45). Porque la ↑ pregunta conductora de la filosofía ↑ occidental —qué sea el ente (*GA* 6.1, 64 / *Nietz,* p. 71)— «ya no es determinante de pauta y circuito», se da que «en el ámbito del otro ↑ comienzo no rige ni "ontología", ni en general ↑ "metafísica"» (*GA* 65, 69 / *AFAE,* p. 63; ≈ núm. 106).

Cuando el problema ontológico de la pregunta por el ser se vuelve repentinamente en la del ente en su conjunto, es decir, en la pregunta θεολογική, Heidegger emplea también el término «metontológico» (*GA* 22, 106 / *CFFA,* p. 133). A partir de la «radicalización» de la analítica temporal, la ontología se lleva a su cambio brusco latente (a su μεταβολή). «Allí se lleva a cabo el ↑ giro y tiene lugar su conversión en metontología» (*GA* 26, 201 / *PML,* p. 186).

David 2001; Greisch 1994; *HF* 1 (1999); Noller 1967 b; Röd 2001; Welte en *H / W* (51-67).

ontologisch (ontológico): ↑ Ontologie (ontología).

Onto-Theo-Logie (onto-teo-logía / ontoteología): El término «ontoteología» se remonta a Kant[115] (*cf. GA* 9, 449 / *Hit,* p. 364). Heidegger entiende por onto-teo-logía la doble figura de la ↑ metafísica como ↑ ontología y teología, a partir de la ↑ interpretación determinada del λόγος. Aristóteles pregunta, en la filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία, nombrada más tarde «metafísica») por el ente en cuanto tal (ὄν ᾗ ὄν) y por el ente más alto, lo divino (θεῖον;[116] *GA* 14, 85 / *TyS,* p. 83; ≈ *GA* 19, 613). La ↑ filosofía derivada de ella es «↑ ciencia del ↑ ser y ciencia de lo superpoderoso» (*GA* 26, 13 / *PML,* p. 21). Sin embargo, la metafísica sólo despliega su ↑ esencia entera en la modernidad: el ↑ logos de la ontología «se experimenta de modo cristiano-teológico como razón creadora», y «se ↑ funda en el ↑ espíritu absoluto» de Hegel (*GA* 6.2, 289 / *Nietz,* p. 775; ≈ *GA* 5, 195 / *CB,* p. 147; *GA* 32, 142 / *FEH,* p. 142).

Con la ↑ pregunta sobre cómo llega ↑ Dios a la metafísica, Heidegger emprende un ↑ paso atrás y pregunta por la procedencia de su constitución esencial onto-teológica (*GA* 11, 64 / *IyD,* p. 123). Ésta se piensa como ontología, «el ser de lo ente [...] en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre»; como teología, «la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas». Tanto aquí como allá, el ser «es pensado ya de antemano en tanto que ↑ fundamento que funda», de manera que ontología y teología, al fundar, son «logías» (66 / p. 127). Porque la metafísica piensa al ser como fundamento —«como Λόγος, como ὑποκείμενον, como substancia y como ↑ sujeto»—, ella tiene que «pensar más hasta llegar a Dios»; es «teo-lógica porque es onto-lógica» (67 / p. 131). Entonces, ser es siempre ser *del ente (genitivus obiectivus)* y el ente siempre ente *del ser (genitivus subiectivus);* se trata «siempre de una ↑ diferencia [*Differenz*]» (68 / p. 135). En esta diferencia reposa la «constitución onto-teológica de la metafísica», aquella que «mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador, proceso que es llevado a cabo por la ↑ resolución [*Austrag*]» (76 / p. 151). «Onto-teo-logía es una caracterización posible, pero siempre sólo retrospectiva de la pregunta fundamental de la filosofía» (*GA* 42, 113 / *SyLH,* p. 79; ≈ 167 / p. 117).

Jaran 2003.

Opfer (ofrenda / víctima): La ofrenda es «la ↑ despedida de lo ente en ese camino que conduce a la preservación del favor del ↑ ser» (*GA* 9, 310 / *Hit,* 256). La ofrenda esencial, que pertenece al modo como se funda la ↑ verdad (*GA* 5, 49 / *CB,* p. 45), es «ofrenda ↑ pensante» (*GA* 65, 71 / *AFAE,* p. 72). Los *AFAE* tratan a la ofrenda en un triple aspecto: en relación con la ofrenda misma, hacia aquello a lo que se ofrenda y con el ↑ fundamento de la ofrenda. Esto pertenece al otro ↑ comienzo. En él «todo

[115] «La teología trascendental [...] cree conocer la existencia de él ⟨Dios⟩ por meros conceptos, sin el auxilio de la menor experiencia, y se llama *ontoteología*» (I. Kant, *Crítica de la razón pura,* B 660).

[116] Aristóteles, *Metafísica,* Γ 1, 1003 a 21s.; E 1, 1026 a 16ss.

ente es ofrendado al ser [*Seyn*], y recién a partir de aquí el ente como tal recibe su verdad» (230 / p. 191). Las maneras que se ofrendan son las que realizan el «desplazamiento del ser humano hacia su ↑ fundamento»: aquellas «distintas formas, como ↑ poetas o ↑ pensadores, como constructores y formadores, como actores y hacedores, fundan y albergan la verdad del ser a través de la transformación del ente mismo» (*GA* 45, 215 / *PFF: PSL,* p. 197). Heidegger las llama «retornantes», pues «encuentran [...] el camino de *retorno* desde el [↑ experimentado] ↑ abandono del ser» (*GA* 65, 411 / *AFAE,* p. 329). Experimentan la ↑ necesidad [*Notwendigkeit*] de «ser un ↑ tránsito y víctima» (114 / p. 104). En el tránsito, el humano prepara ↑ históricamente al ↑ Dasein y se ofrenda a esta preparación (52 / p. 58). La ofrenda queda, para él, como «la ↑ posibilidad del ↑ ocaso [...] incesantemente cerca» (*GA* 38, 160; ≈ *GA* 53, 68). El fondo abismoso de la ofrenda es la esencia («el esenciarse») del seer, el cual funda la «creadora custodia del ↑ dios», «quien respectivamente sólo en ↑ obra y víctima, hecho y pensar *transdiosa* al ser» (*GA* 65, 262 / *AFAE,* p. 216; ≈ 302 / p. 246).

García Düttmann 1991; Trawny 1997; Trawny 2004.

Organ (órgano): En el marco de la investigación de la pobreza del ↑ mundo del ↑ animal, Heidegger ↑ analiza al *organismus GA* 29 / 30 / *CFM,* §§ 51-61. Los órganos no son ningún instrumento (de manera distinta a como presentan los griegos al ὄργανον). Así pues, mientras que el ↑ útil en su ↑ utilidad es «en cada caso de una ↑ disposición [*Fertigkeit*] determinada», el órgano tiene «en cada caso una capacidad» (323 / p. 272), con lo cual el organismo está equipado. Y él no tiene su equipamiento como algo suplementario, pues el animal está esencialmente «organizado», es decir, «capacitado» (342 / p. 286). «*Ser capaz* forma parte [...] de la ↑ *esencia de la* ↑ *vida*» (343 / p. 287). A la vida le corresponde una ↑ movilidad de manera propia, pertenece en su conjunto al estado de poseído (385 / p. 320). Enteramente de modo distinto al ↑ cuerpo [*Leib*] del hombre, éste es «algo esencialmente distinto de un organismo animal» (*GA* 9, 324 / *Hit,* p. 267; ≈ *GA* 34, 177, 236 / *DEV,* pp. 170s., 224s).

Beelmann 1994 a.

Ort (lugar): Se tienen que diferenciar al lugar del ↑ enunciado y el lugar en referencia al ↑ espacio. Retrocediendo al problema de la ↑ verdad de Aristóteles, Heidegger contradice la tesis tradicional de que el enunciado (el juicio, la proposición [*Satz*]) sería el lugar de la verdad; antes bien, sería a la inversa, «la verdad es el lugar de la proposición [*Satz*]» (*GA* 21, 135 / *LPV,* p. 113; ≈ *GA* 2, 299 / *SyT,* p. 247; *GA* 27, 155 / *IF,* p. 168).

Debido a la espacialidad a la medida del ↑ Dasein, la ↑ existencia determina «en cada caso su "lugar"» (*GA* 2, 397 / *SyT,* p. 326). Contrariamente a ello, para el ↑ proyecto ↑ matemático son constitutivos los momentos determinables cuantitativamente de un ↑ ante los ojos material, a saber, «↑ movimiento, fuerza, lugar y ↑ tiempo» (479 /

p. 392; ≈ *GA* 25, 31). Los griegos no tenían «la palabra "espacio" [...] no experimentan lo espacial a partir de la extensión, sino a partir del lugar (τόπος) en tanto χώρα, que no significa espacio ni lugar», tal como Heidegger explica con vistas a Platón[117] (*GA* 40, 70 / *IM,* p. 66). Aristóteles tenía dos términos para lo que nosotros llamamos «espacio»: τόπος y χώρα. «El espacio ocupado por un cuerpo, τόπος, es su lugar. / A diferencia del τόπος, χώρα significa el espacio en la medida en que él puede acoger (δέχεσθαι), rodear, mantener (περιέχειν) tales lugares» (*KPR* 10). Sin embargo, el hecho de que «la delimitación ↑ esencial de espacio y tiempo, tan decisiva para toda la ↑ metafísica, se encuentra en una "física"», conduce a que ambos «no sean comprendidos en relación con la ↑ historia y el ser humano histórico, sino con vistas a meros procesos de movimiento en general» (*GA* 53, 65s.).

Cuando se traduce τόπος por «lugar», con ello no se busca mentar la «mera posición en una multiplicidad de puntos, homogénea en todas partes»; antes bien, su ↑ esencia radica en que reúne lo que se pertenece mutuamente. El lugar «es de este modo en la mayoría de los casos una multiplicidad de lugares relacionados recíprocamente por la pertenencia entre sí, la cual llamamos localidad», en la cual hay «↑ caminos, pasajes, sendas» (*GA* 54, 174 / *Parm,* p. 152). Primeramente sólo un lugar «puede abrir un espacio a una plaza», a pesar de que tenga su origen en una ↑ cosa, por ejemplo, un puente. Éste le permite un sitio a la ↑ cuaternidad, desde el cual se «determinan plazas de pueblos y caminos por los que a un espacio se le hace espacio» (*GA* 7, 156 / *CyA,* p. 114). Espaciar es «libre donación de lugares», los cuales resuelven «los destinos [individuales] del hombre ↑ habitante»: «lugares en los que aparece un ↑ dios [...] de los que los dioses han huído [...] en los que el aparecer de lo divino se demora mucho tiempo» (*GA* 13, 206 / *AyE,* p. 21s.; ≈ *GA* 4, 195 / *APH,* p. 219). Tales cosas son «[ellas] mismas [...] los lugares» (208 / p. 27). Cada lugar reúne, acuña y templa «a su manera [...] el hacer y el ↑ omitir [*Lassen*], el ↑ poetizar y el ↑ pensar de los hombres que viven en ellos» (*MM,* 171 / *EP,* p. 193).

Cuando Heidegger pregunta por «el lugar de origen de la esencia de la ↑ identidad» (*GA* 11, 48 / *IyD,* p. 91) o por el lugar de la esencia del ↑ habla [*Sprache*] (*GA* 12, 10 / *DCH,* p. 12) tiene en mente un «dilucidar», cuyos pasos preparatorios son «la indicación y la atención al lugar», por ejemplo, en el lugar del poema de Georg Trakl (33 / p. 35). Un recogimento de tal clase es la ↑ topología del ↑ ser.

Shikaya 2002.

OUSIA (οὐσία): ↑ Anwesen (presencia), Grundbegriff (concepto fundamental), LOGOS (Λόγος, λόγος), PHYSIS (Φύσις, φύσις), Sein (ser), Zeit (tiempo).

[117] Platón, *Timeo,* 50 e.

P

Parameter (parámetro): ↑ Zeit (tiempo).

PATHOS (πάθος): ↑ Befindlichkeit (encontrarse).

Phänomen (fenómeno): ↑ Phänomenologie (fenomonología).

Phänomenologie (fenomenología): Algunos textos sobre el despliegue del concepto de fenomenología: referencia a «las *máximas fundamentales del* ↑ *método fenomenológico*», *GA* 58, 219s. / *PFF: 1919-20,* p. 228s.; sobre la historia de la fenomenología, *GA* 63 / *OHF,* § 14; críticamente frente a Descartes y el cartesianismo de Husserl, *GA* 17 / *IIF, passim;* con respecto a los descubrimientos fundamentales de la fenomenología y a sus principios y de nuevo críticos frente a Husserl, *GA* 20 / *PHCT,* §§ 5-14; sobre la crítica de la fenomenología al psicologismo, *GA* 21 / *LPV,* §§ 6-10; sobre la ontología fenomenológica *GA* 23, §§ 1-9; fundamental para el método de la fenomenología, *GA* 2 / *SyT,* § 7; sobre los «componentes fundamentales» de la fenomenología, *GA* 24 / *PFF:1927,* § 5; *Mi camino en la fenomenología* (*GA* 14, 91-102 / *TyS,* pp. 95-103). Existen numerosas indicaciones aisladas sobre la fenomenología, aunque Heidegger emplea cada vez en menos ocasiones este término. Sin embargo, prevalece en general la cita de *SyT:* «la comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como ↑ posibilidad» (102 / p. 103, así como *GA* 2, 52 / *SyT,* p. 49; ≈ *GA* 63, 74 / *OHF,* p. 98; *GA* 20, 109 / *PHCT,* p. 107s.; *GA* 25, 378s.). Ella es «*concepto de un método*» (*GA* 2, 37 / *SyT,* p. 38) y sigue a la máxima «¡a las ↑ cosas mismas!».[118] La ↑ descripción se tiene que decidir «por el contenido de aquello que haya que describirse» (*GA* 20, 107 / *PHCT,* p. 106).

Heidegger diferencia entre «fenoménico» = «lo que se da y es explanable en la forma peculiar de hacer frente al fenómeno», y «fenomenológico» = «lo que entra en la forma de mostrar y explanar y lo que constituye los conceptos requeridos en esta disciplina» (*GA* 2, 49 / *SyT,* p. 47).

La fenomenología de Heidegger parte de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Él las prefiere a las *Ideas* (*GA* 14, 93ss. / *TyS,* p. 95ss.), una elección que se fundamenta por el rol central de la ↑ conciencia [*Bewusstsein*] ↑ trascendental en *Ideas*. Ya tempranamente, Heidegger destaca su propio planteamiento, aun cuando parezca que se halla aún en los contornos de la fenomenología de Husserl y allí caracteriza a la fenomenología como la «ciencia originaria» o bien como «↑ ciencia del ↑ origen de la ↑ vida en sí» (*GA* 58 / *PFF: 1919-20,* § 1). El distanciamiento principal con Husserl yace en su

[118] «Queremos retroceder "a las cosas mismas"» (*Hua* XIX / 1, 10) [E. Husserl, «Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento», en *Investigaciones lógicas,* t. 1, p. 218]; «Hay que preguntar a las cosas mismas» (*Hua* XXV, 21) [E. Husserl, «La filosofía como ciencia estricta», en *La filosofía como ciencia estricta y otros textos,* p. 61].

giro favorable hacia la ↑ historia de la ↑ filosofía y a la ↑ destrucción fenomenológica exigida con ella (*GA* 59, §§ 1, 5). A partir de la interpretación fenomenológica de textos del ↑ cristianismo primitivo (*GA* 60:1 / *IFR*) y de Aristóteles (*GA* 62 / *IFA*) surge su ↑ hermenéutica de la ↑ facticidad (*GA* 61; *GA* 63 / *OHF*). Así se separan la *fenomenología trascendental* de Husserl y la *fenomenología hermenéutica* de Heidegger; Heidegger dice, en retrospectiva, que él sólo habló de una fenomenología hermenéutica para «pensar ↑ originariamente la esencia de lo que es la fenomenología» (*GA* 12, 91 / *DCH,* p. 88). Cuando Heidegger entiende la fenomenología como método (como el «*cómo de la investigación*» y no como una «tendencia filosófica»: *GA* 63, 72 / *OHF,* p. 96) ciertamente se sabe en ello unido a Husserl, pero no con su idealización de la ↑ matemática (71 / p. 95). Para Heidegger, la fenomenología es ante todo ↑ ontología, la cual, por su parte, «*sólo es posible como fenomenología*» (*GA* 2, 48 / *SyT,* p. 46).

En *SyT* § 7 (≈ *GA*, 20 / *PHCT*, § 9), Heidegger obtiene el concepto de fenomenología retrocediendo a las palabras φαινόμενον y ↑ λόγος. Distingue *tres conceptos de fenómeno: 1.* El concepto *formal* de fenómeno abarca todo lo que se muestra en general (φαίνεσθαι, «mostrarse»), ya sea que se trate de un ente o de un carácter del ser del ente. Incluso puede mostrarse como ente aquello que no lo es: sólo es conforme a la ↑ apariencia [*Schein*]; es decir, como algo que no se muestra a sí mismo, pero se anuncia a través de un fenómeno (por ejemplo, la manifestación de un síntoma de enfermedad); como algo que toma su punto de partida de algo que no se pone de manifiesto: lo cual, o bien sería precisamente aquello que no constituye el ser propio de lo puesto a la luz (la manifestación como mera manifestación), o bien sería aquello otro, él mismo oculto, que jamás se vuelve accesible (la cosa en sí de Kant). *2.* El concepto ↑ *vulgar* (óntico) de fenómeno se refiere a los entes, «que, por ejemplo, en sentido de Kant son accesibles por medio de la intuición empírica». *3.* El concepto de fenómeno *fenomenológico* (↑ ontológico) abarca la especificidad de los fenómenos de los que se hace cargo la fenomenología. Lo que se muestra atemáticamente en los fenómenos entendidos vulgarmente «cabe hacer que se muestre explícitamente, y esto que se muestra en sí mismo [...] son los fenómenos de la fenomenología» (*GA* 2, 42 / *SyT,* 41s.).

El significado fundamental de λόγος es ↑ *habla*. Así, la tarea de la fenomenología consiste «en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι ⟨ἀπο = a partir de⟩, sacar de su ocultamiento [*Verborgenheit*] al ente *de que* se habla y ↑ permitir verlo, ↑ *descubrirlo* [*entdecken*], como ↑ *no-oculto* [*Unverborgenes*] (ἀληθές)» (44 / p. 43). A partir de estas determinaciones del φαινόμενον (concepto fenomenológico y λόγος) se desprende la definición íntegra de la fenomenología: «permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo» (46 / p. 45).

GA 24 / *PFF: 1927,* § 5, examina los tres componentes fundamentales del método fenomenológico: ↑ reducción, ↑ construcción y ↑ destrucción. De manera distinta a Husserl, Heidegger no remite la reducción a la vida de conciencia trascendental, sino que la comprende como «la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente»

(*GA* 24, 29 / *PFF: 1927,* p. 47). Con ello, busca adueñarse de la fenomenología de Husserl, esto es, «por un lado, a las cosas mismas en el sentido de investigar demostrando las cosas con los pies puestos en el suelo (la exigencia de una labor demostrativa); por otro, en primer lugar recuperar y asegurar ese suelo, [tal como *Husserl* entiende su filosofía]» (*GA* 20, 104 / *PHCT,* p. 104). Más tarde se vuelve más claro el cambio: del llamado de Husserl «a las cosas mismas», en tanto que con ello se sostiene la «tesis de la primacía del método» (*GA* 14, 78s. / *TyS,* p. 84), hacia *el* «asunto del ↑ pensamiento» (*GA* 29 / 30, 534 / *CFM,* p. 436), es decir, del ↑ claro del ser como el «asunto originario [*Ur-sache*]» (*GA* 14, 81 / *TyS,* p. 86), el cual es «el primer y último asunto mismo para el pensar» (*GA* 11, 148).

La φύσις de Heráclito significa «lo inaparente» (*GA* 55, 142 / *Her: 1943-44,* p. 163); su ↑ ensamblaje inaparente es κρείττων: «"más rico", "más capaz", puede "más"» (143 / p. 165).[119] En su último seminario, Heidegger habla de una «fenomenología de lo inaparente». En ello se encuentra nada menos que «el sentido originario de la fenomenología»: «un camino que lleva ante lo cual él es conducido y lo deja mostrarse» (*GA* 15, 399; ≈ 417): la Ἀλήθεια (395; ≈ *GA* 65, 472 / *AFAE,* p. 373: «necesidad de lo más inaparente»; 482 / p. 381: «el ser [*Seyn*] permanece inaparente»; *GA* 5, 17 / *CB,* p. 17: «es la ↑ cosa la que, en su insignificancia, escapa más obstinadamente al pensar»; ≈ *GA* 9, 479 / *Hit,* p. 387s.).

Bruzina 1990; Cristin 1999; *HF* 1 (2009); Hamauzu 2002; Held 1988; Herrmann 2000; *HGJ* 2011 (2012); Hogemann 1986-87; Hopkins 1993; Misch 1967; Nitta 1990; Riedel 1989; Ruggenini 2009; Sepp, Yamaguchi 2006; Strube 1993; Vetter 2006; Vigo 2005; Wolz-Gottwald 1996; Wuchterl 1995; Xolocotzi 2002.

Philosophie (filosofía): Una gran cantidad de textos y cursos de Heidegger consideran explícitamente el tema de la filosofía, es decir, se comprenden como introducciones a ésta; en secuencia cronológica: *GA* 56 / 57:1 / *IFyPCM; GA* 27 / *IF; GA* 31; *GA* 36 / 37:1; *GA* 45 / *PFF: PSL; GA* 50:2; *GA* 65 / *AFAE; GA* 88:2 / *EPF; ¿Qué es la filosofía?* (*GA* 11, 3-26 / *¿QF?,* pp. 29-67). En el «final de la filosofía» (esto es, de la filosofía ↑ occidental como ↑ metafísica) permanece «la tarea del ↑ pensar» (*GA* 14, 67-90 / *TyS,* pp. 77-93).

Cuando Heidegger pregunta en el semestre de guerra de 1919 por la filosofía como «↑ ciencia originaria» (*GA* 56 / 57, 15 / *IFyPCM,* p. 19), fundamenta con ello una nueva idea radical de la filosofía que sólo tiene en común el nombre con la exigencia de una «filosofía como ciencia estricta».[120] Esto se debe a que la filosofia proyectada por Heidegger «tiene la tarea de recibir la ↑ facticidad de la ↑ vida y de fortalecer la facticidad del ↑ Dasein (*GA* 59, 174); en ello se basa «la realización explícita de una actividad

[119] Heráclito 22 B 54: «ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων». «El ensamble inaparente supera en nobleza el ensamblaje estimulado a la apariencia» (*GA* 55, 142 / *Her: 1943-44,* p. 163; ≈ *GA* 4, 179 / *APH,* p. 197).

[120] Así reza el título del artículo programático de Husserl, *Hua* XXV [E. Husserl, «La filosofía como ciencia estricta», en *La filosofía como ciencia estricta y otros textos,* pp. 41-100].

fundamental de la vida fáctica» (*GA* 62, 351 / *IFA,* p. 34). Todavía en los cursos de Marburgo, Heidegger habla de una «filosofía científica» (*GA* 20, 21 / *PHCT,* p. 35) y la llama «ciencia crítica del ↑ ser» (*GA* 23, 16; ≈ *GA* 26, 13 / *PML,* p. 21), pero ya en *SyT* Heidegger distingue a las ciencias ónticas de las ↑ ontologías que las fundamentan, así como de la ↑ ontología fundamental, la cual precede a aquellas (*GA* 2 / *SyT,* § 3).

Una delimitación comprehensiva de filosofía y ciencia la da *GA* 27 / *IF,* §§ 27-31, así como una delimitación de la filosofía y la ↑ concepción del mundo, *ibid.,* §§ 39-44. Desde otra perspectiva, Heidegger distingue la filosofía de la fe y, en particular, del ↑ cristianismo, así como de su teología (*GA* 9, 45-78 / *Hit,* pp. 49-73): niega una filosofía «cristiana» como «una pura quimera» (66 / p. 65; ≈ *GA* 40, 9 / *IM,* p. 17). Heidegger fundamenta la estricta delimitación de la teología antes de *SyT,* con el objetivo de que la filosofía debe «ser, por principio, atea»; no se debe «extraviar en su tendencia fundamental, en si tiene ↑ Dios, y en determinarlo» (*GA* 61, 197; ≈ *GA* 20, 109s. / *PHCT,* p. 108; *GA* 26, 177, 211_3 / *PML,* pp. 165, 194_3). Pero a pesar de ello, precisamente por ese motivo, la ↑ pregunta por Dios acompaña al ↑ pensar de Heidegger en todo su ↑ camino.

En singular ↑ cercanía a la filosofía está el ↑ arte y, de manera especial, la ↑ poesía: pensar y poetizar son «un decir eminente» (*GA* 12, 225 / *DCH,* p. 213); así como los pensadores y los fundadores del Estado, los poetas son también «los auténticos [*eigentlich*] ↑ creadores» (*GA* 39, 51 / *HHGyR,* p. 58; ≈ *GA* 45, 43 / *PFF: PSL,* p. 43). En los antiguos griegos, la poesía prepara el primer ↑ comienzo del pensamiento occidental, pero en el otro comienzo se reserva a los pensadores el tener que precursar a los poetas «desde una más ↑ originaria fundación de la pregunta por el ser» (*GA* 70, 159 / *SC,* p. 104; ≈ *GA* 45, 190 / *PFF: PSL,* p. 175s.; *GA* 29 / 30, 536 / *CFM,* p. 437).

La «definición» de *SyT* § 7 c (abierta para todas modificaciones posteriores) contiene las determinaciones fundamentales de la filosofía: el ser es el ↑ asunto de la filosofía, la ↑ fenomenología su ↑ método, la ↑ hermenéutica el camino al ↑ Dasein ↑ propio; la ↑ analítica de la ↑ existencia, la ↑ interpretación de los momentos ↑ constitutivos del Dasein y la aplicación ↑ existencial, son todos, de principio a fin, maneras de filosofar: «la filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del "ser ahí", la que a su vez, como analítica de la *existencia,* ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge* y *retorna*» (*GA* 2, 51 / *SyT,* p. 49). Todos los ↑ conceptos filosóficos son formalmente ↑ indicadores.

Los problemas del ser, el ↑ mundo y la ↑ verdad contienen «la problemática en sí unitaria de la filosofía» (*GA* 27, 394 / *IF,* p. 419) y, con ello, «el todo de la filosofía» (401 / p. 425). Mientras que, a la luz de la filosofía, el ↑ mito aparece como «un esencial recuerdo», aquella es «futura o advenidera en un sentido original y bien preciso» (398 / p. 422). Con ello, sin embargo, la ↑ experiencia del mito no se abandona simplemente (*cf. GA* 27, 383 / *IF,* p. 405s.; ≈ *GA* 42, 252 / *SyLH,* p. 177s.), pues la filosofía se apropia de un «doble carácter»: como πρώτη φιλοσοφία ella es «ciencia del ser», y

como θεολογική (φιλοσοφία) «ciencia de lo superpoderoso»; esto corresponde también «a la dualidad de existencia y ↑ estar-arrojado [*Geworfenheit*]» (*GA* 26, 13 / *PML,* p. 21). En esta doble dirección de la filosofía primera se funda la constitución ↑ onto-teo-lógica de la metafísica.

La filosofía es para Heidegger, en su ↑ esencia, ontología. No es una ↑ disciplina entre otras disciplinas de la filosofía. Ya en la temprana división en física, ética y lógica, por medio de Xenócrates y Sexto Empírico (*GA* 21, 41-43 / *LPV,* pp. 42-44; ≈ *GA* 29 / 30, 55 / *CFM,* p. 63), se testifica «una relación de ser» (3/p. 13), que se encubre precisamente debido a la formación de disciplinas escolares. Por eso mismo, ellas son el decaimiento del filosofar propio (*GA* 29 / 30 / *CFM,* § 10): al final «la disciplina adquiere primacía sobre la cosa tratada por la disciplina» (*GA* 55, 233 / *Her: 1943-44,* p. 258).

La filosofía tradicional, como ontología, se determina por una pregunta conductora: τί τὸ ὂν ᾗ ὄν; «¿qué es el ente en cuanto ente?». Aunque el propio Heidegger dice que si bien esta pregunta guía la ↑ historia entera de la metafísica occidental, también afirma que, a través del filosofar, ella no ha sido «*planteada en general*» (*GA* 31, 36). De ahí que él deba «*preguntar más originariamente que aquella* [la metafísica]» (37), «y buscar aquello por lo que en ella se interroga: por lo ente en cuanto tal, ὂν ᾗ ὄν» (39); con ello, la pregunta conductora se transforma en pregunta fundamental, e inmediatamente en su «forma previa [...]: *¿qué es el ser?*» (*GA* 32, 59 / *FEH,* p. 65).

Al remontarse a la historia de la filosofía, Heidegger muestra que la ↑ interpretación del ente en cuanto tal está guiada, tácitamente, por un concepto previo basado de éste en la ↑ presencialidad constante. La ↑ metafísica antigua, determinante para toda la filosofía occidental reposa en un ↑ proyecto según el cual el ente en cuanto tal es concebido a partir de la presencialidad constante; pero ésta es un modo del ↑ tiempo (*cf. GA* 2, 35 / *SyT,* p. 36). De ahí que la «y» en el título del libro *El ser y el tiempo* tenga que interrogar por su íntima afinidad y es «el auténtico contenido del problema» (*GA* 31, 116).

La filosofía —filosofía ↑ occidental, «no hay otra más» (*GA* 68, 9 / *Heg,* p. 25)— no sería posible sin un concepto de mundo suficiente. Ya en el semestre de guerra de 1919 Heidegger hablaba de «la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general» y su éxito lo debe garantizar el ↑ salto al mundo (*GA* 56 / 57, 63 / *IFyPCM,* p. 77). Mientras que en los cursos que trazan el camino a *SyT* el concepto de mundo se encuentra de hecho en primer plano, mas siempre a servicio de la preparación de la pregunta del ser, desde *El origen de la obra de arte* dicho concepto obtiene un peso propio; Heidegger entonces puede decir que en el curso de su pensar se ha «desplazado la interpretación de la esencia del mundo, que condujo finalmente en las últimas publicaciones a la ↑ diferencia [*Unterschied*] entre mundo y ↑ cosa» (*GA* 86, 752). Tal desplazamiento se muestra también en una transformación de los nombres: en vez de filosofía, Heidegger habla del pensar en su obra tardía.

Esto va unido a que los problemas filosóficos y temas de la filosofía tradicional son reconducidos por Heidegger a sus raíces y, con ello, se transforman en su contenido

(por ejemplo, ser, humano, verdad, mundo, tiempo, ↑ espacio, ↑ fundamento); o si no, nuevos temas salen a relucir (por ejemplo, ↑ acontecimiento, ↑ cuaternidad, ↑ estructura de emplazamiento). Desde la perspectiva de Heidegger, esto tiene que ver con que la filosofía occidental *qua* metafísica «ha llegado [...] a su final» (*GA* 14, 69 / *TyS,* p. 77). Pero «final» no significa que ahora la filosofía estaría en su final, sino que ha alcanzado su culminación, «la reunión en ↑ posibilidades límite» (71 / p. 79; ≈ *GA* 16, 621). Dicho final se consigue en su disolución en ciencias independientes; pero tal «despliegue en las ciencias» (73 / p. 80) que también abarca al arte, y sólo forma un cuerpo por la unidad ↑ técnica de la cibernética (*GA* 16, 622), no es la *última* posibilidad de la filosofía; en el comienzo griego de la filosofía, aunque «no [la] pudo conocer» (*GA* 14, 74 / *TyS,* p. 80), aún está en suspenso una posibilidad no desplegada.

Una ↑ repetición de este *primer* comienzo en *otro* comienzo nos pone ante la tarea de pensar la ἀλήθεια como ἀ-λήθεια, esto es, como «[↑ claro] del refugio que se oculta» (88 / p. 91). La condición para tal ↑ giro es «el ↑ paso atrás de la filosofía» (*GA* 16, 632); el cual conduce al asunto del pensar y su ↑ finitud. Además, «debemos establecer un diálogo con la experiencia griega del ↑ lenguaje [*Sprache*] en tanto que ↑ λόγος», pues sólo así logra la filosofía (es decr, el pensar «la superación [...] del pasado» de la metafísica: *GA* 7, 69 / *CyA,* p. 51) «la correspondencia expresamente asumida y en desarrollo, que corresponde a la llamada del ser del ente» (*GA* 11, 25 / *¿QF?,* p. 64s.).

Crétella 1999; Gethmann-Siefert, Pöggeler 1988; Heinz 2001; Kovacs 1990 b; Maurer 1972; Pöggeler 1992; Schulz 1969 [1953/54]; Schüßler 1985.

Philosophie, christliche (filosofía cristiana): ↑ Christentum (cristianismo).

Physik (física): ↑ Disziplin (disciplina), Metaphysik (metafísica), Natur (naturaleza), Philosophie (filosofía), PHYSIS (Φύσις, φύσις).

PHYSIS (Φύσις, φύσις): El sustantivo φύσις se traduce correcta y lexicográficamente como «↑ naturaleza»; el verbo correspondiente es φύειν: «traer delante, dejar surgir, llegar a ser, nacer de, crecer». Si se traduce φύσις por «naturaleza», entonces se atiende a ésta, habitualmente, al diferenciarla de ↑ arte, ↑ espíritu, ↑ historia, sobrenaturaleza o innatural (*GA* 4, 55s. / *APH,* p. 62; ≈ *GA* 9, 240s. / *Hit,* p. 200). Pero φύσις también significa «"naturaleza" de una ↑ cosa [*Sache*]», su «↑ esencia» (*GA* 55, 121 / *Her: 1943-44,* p. 143). En todos estos casos, sin embargo, la «naturaleza» se refiere a «un ámbito separado de lo ente», al ser transmitido «algo posterior a lo ↑ inicial» a través de la ↑ traducción de la ↑ palabra griega φύσις (*GA* 4, 56 / *APH,* p. 62s.) Mientras se remonte la traducción de φύσις a la «naturaleza latina», con ello se «margina el significado ↑ originario de la ↑ palabra griega φύσις» (*GA* 40, 15 / *IM,* p. 22; ≈ *GA* 10, 85 / *PF,* p. 89). A la determinación más cercana de la φύσις se dedica el curso del semestre de verano de 1935, *Introducción a la metafísica, GA* 40, §§ 3, 38, 39 / *IM,* pp. 21-25, 96-98, el curso sobre Heráclito en el semestre de verano de 1943 (*GA* 55:1 / *Her: 1943-44,* 1), la confe-

rencia *Alétheiea (Fragmento 16 de Heráclito)* (*GA* 7, 263-288 / *CyA,* pp. 191-208), y el texto *Sobre la esencia y el concepto de* φύσις (*GA* 9, 239-301 / *Hit,* pp. 199-249); las indicaciones de la *GA* 76, Parte I, son singularmente reveladoras.

Cuando los griegos ↑ preguntan por lo ente en cuanto tal en su totalidad, emplean para éste la palabra fundamental φύσις. Lo que mientan con ella se abre en su originariedad «a partir de una ↑ experiencia radical [...] ↑ poética e ↑ intelectual [*denkenden*]»: φύσις como «la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma», «el producirse [*Ent-stehen*], el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal» (*GA* 40, 17 / *IM,* p. 23). La fuerza imperante que permanece significa aparecer, sacar algo a la luz, es decir, «↑ ser es esencialmente φύσις», el cual da lugar a «la salida del ocultamiento [*Verborgenheit*]» del ente, de manera que éste se encuentre «al ↑ *descubierto* [*Unverborgenheit*], ἀλήθεια» (109 / p. 97). El ente en cuanto tal, *qua* φύσις, es para los griegos tanto «lo estable, lo que está en sí contra-puesto a lo que cae y se colapsa», así como «lo estable en el sentido de lo constante contrapuesto al cambio del mero aparecer y otra vez desaparecer» y, «a una con ello, lo ↑ presente [*Anwesende*] contra todo lo ausente y la merma» (*GA* 45, 129 / *PFF: PSL,* p. 122). Con ello, la φύσις es «cuando se abre el ↑ claro de la luz y, por ende, el ↑ fuego del hogar [*Herd*] y la casa de la luz» (*GA* 4, 56s. / *APH,* p. 63); sin embargo, a la palabra «abrirse» le falta decir «la plenitud y determinación» (*GA* 9, 259 / *Hit,* p. 216) para «la abundancia y excedencia de lo presente» (*GA* 15, 331; ≈ *GA* 75, 260).

En el primer ↑ comienzo de la ↑ filosofía, la φύσις, así entendida, pertenece a las palabras fundamentales de Heráclito. Tal como Heidegger muestra mediante el fragmento B 16 de Heráclito,[121] éste piensa explícitamente (y así también Anaximandro y Parménides: *GA* 76, 21) la φύσις en tanto brotar junto al λανθάνειν, el «permanecer oculto» (*GA* 7, 272 / *CyA,* p. 196); la φύσις como «el surgir incesante» significa «surgir en el sentido de provenir de lo que se halla encubierto, velado y encapsulado» (*GA* 55, 87 / *Her: 1943-44,* p. 109). Con ello, ella es ciertamente «el puro surgir, en cuyo actuar todo lo apareciente "es" y aparece» (102 / p. 124), pero también es aunado a ello τὸ μὴ δυνόν ποτε, «lo que cada vez no declina» (85 / p. 107). Por lo tanto, surgimiento y ↑ declinación [*Untergang*] no siguen uno a otro separadamente, sino que «el surgir en sí sería una declinación», tal como Heráclito da a entender en B 123[122] (123 / p. 145; ≈ *GA* 7, 279 / *CyA,* p. 201). Φύσις o, mejor dicho, φύειν y κρύπτεσθαι son algo, por tanto, «que se inclinan el uno al otro» (*GA* 7, 278 / *CyA,* p. 201); esta «donación graciable, que es mutua en sí misma» es la φιλία (279 / p. 201). Ya que la φύσις no se *a*briga, sino que *des*-abriga, se retiene en el desocultamiento y en el estado de no oculto: «dicho de modo griego, en la ἀλήθεια», la cual es «la ↑ esencia de la φύσις» (*GA* 55, 173 / *Her: 1943-44,* p. 195). Por eso, «el rasgo fundamental de la presencia misma está determinado por el permanecer oculto y el permanecer no oculto» (*GA* 7, 270 / *CyA,*

[121] Heráclito 22 B 16: «τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι». «¿Cómo podría alguien ocultarse de lo que no se pone?».

[122] «Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ». «El surgir da su favor al ocultarse» (*GA* 55, 123 / *Her: 1943-44,* p. 145).

p. 195). De esta manera, la φύσις es también «↑ ensamblaje, como ἁρμονία […] en que surgir y ocultarse ofrecen alternadamente el otorgamiento de su esencia» (*GA* 55, 141 / *Her: 1943-44,* p. 163).

El «último eco» de este ↑ proyecto inicial es, a la vez, «la primera concepción […] pensada de modo cerrado» de la φύσις, a saber, la *Física* de Aristóteles, la cual es tanto ↑ metafísica como física (*GA* 9, 242 / *Hit,* p. 202). Para Aristóteles, lo determinante en la φύσις es la κίνησις, el ↑ movimiento; él interpreta la φύσις como ἀρχὴ κινήσεως, es decir, como «la partida para…» y «la disposición sobre la movilidad» (248 / p. 206), es decir, como «disposición de partida sobre el cambio». Aristóteles diferencia los entes que portan en sí el ἀρχὴ del movimiento, los cuales son φύσει ὄντα («lo crecido»), de los entes que tienen fuera de sí el ἀρχὴ, los ↑ τέχνῃ ὄντα («los seres ↑ fabricados [*Gemächte*]»: 250 / p. 207s.); éstos presuponen aquéllos. En tanto Aristóteles toma al ὄν como κινούμενον (al ente como movido), «y de hecho no sólo al φύσει ὄν» (*GA* 76, 38), interpreta a la οὐσία, a la entidad, como ἐνέργεια y ἐντελέχεια. El ser de lo movido satisface del modo más puro «la permanente venida a la presencia» (*GA* 9, 286 / *Hit,* p. 236), la οὐσία se interpreta «en el sentido de un presenciar y una constancia». A causa de esta ↑ interpretación, la τέχνη se convierte en «contrajuego de la φύσις» (*GA* 76, 38s.; ≈ *GA* 45, 178ss. / *PFF: PSL,* p. 166ss.), con lo cual para Aristóteles «se vuelve comprensible de suyo la interpretación técnica de la ποίησις» (*GA* 86, 755).

Bohlen 1993; Buchheim[Th] 2007; DeGennaro 2006; Martin[Ch] 2009; Maurer 1987; Nielsen 2011; Riedel 1991.

planetarisch (planetario): ↑ Abendland (Occidente), Ge-Stell (estructura de emplazamiento), Technik (técnica).

POIESIS (ποίησις): ↑ Dichtung (poesía), Machenschaft (maquinación).

POLEMOS (πόλεμος): ↑ Kampf (lucha).

POLIS (πόλις): ↑ Politik (política).

Politik (política): Heidegger parte de las definiciones aristotélicas del hombre como ζῷον πολιτικόν,[123] y ζῷον ↑ λόγον ἔχον,[124] en las cuales se muestra que «la πόλις es una de las posibilidades de ser de la vida humana» (*GA* 18, 45). Debido a que la πολιτική se refiere al humano en cuanto ζῷον πολιτικόν, Heidegger dice que ella sería «este estar versado en el ↑ ser del humano, el cual está determinado como ser uno con otro» (68): una determinación que es «↑ *cooriginaria*» con aquella del ser que habla (64).

[123] «ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον» (Aristóteles, *Política*, A 2, 1253 a 2s.).
[124] «λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων» (*Ibid.,* A 2, 1253 a 9s.).

Esta comprensión, derivada de la *Política* de Aristóteles, se amplía en la época del nacionalsocialismo a partir de los conceptos de «Estado» y ↑ «pueblo», en el seminario del semestre de invierno 1933-1934 y en el curso del semestre de invierno 1934-1935 (*GA* 39 / *HHGyR*). También Heidegger se remonta allí a la πόλις griega. Ella es el ↑ fundamento para «lo político» (es decir, πόλις como la «comunidad de un Estado»: *NGSt,* 71),* lo cual, como consecuencia, no puede «decidir nunca nada sobre su fundamento, la propia πόλις ni su fundamentación» (*GA* 4, 88 / *APH,* p. 97; ≈ *GA* 53, 99). Sólo porque el ser del humano es político, es ↑ posible un Estado. Así, se plantea la tarea de «volver a dar su rango solemne» a la política (*NGSt,* 72). Esto conduce a Heidegger hacia Hölderlin. Ciertamente Heidegger ↑ comprende por política, incluso a la postre, «la realización del *Dasein* de un pueblo en cuanto pueblo, a través del Estado»; sin embargo, «el ↑ *Dasein* ↑ histórico de un pueblo» se funda a partir de los «↑ auténticos [*eigentlich*] creadores»: los ↑ poetas, ↑ pensadores y creadores de Estado (*GA* 39, 51 / *HHGyR,* p. 57s.; ≈ 214 / p. 190: «la "Política" [...] en el más elevado y ↑ auténtico [*eigentlichen*] sentido»).

Desde la perspectiva ↑ ontohistórica, la ↑ técnica opera mediante la «política», y de igual modo, toda historiografía es «política» (*GA* 69, 100 / *HS,* p. 125). Dado que la política no es ningún «circuito separado del hacer humano», ahora «ha asumido la conducción y abastecimiento omnideterminantes de un humano en medio del ente» (188 / p. 221). Como lo muestra la meditación sobre la técnica, no hay nada real efectivo fuera de su círculo de esencia, ni cultura, ni la política, ni la religión (*GA* 79, 104; ≈ 156). Con ello se engranan también las ↑ ciencias «de un modo cada vez más decidido y a la vez más inadvertido [...] en todas las organizaciones de la vida moderna: en la industria, en la economía, en la enseñanza, en la política, en la estrategia bélica, en las publicaciones de todo tipo» (*GA* 7, 40 / *CyA,* p. 34).

Allemann 1969; Fistetti 2002; Gethmann-Siefert, Pöggeler 1988; *HJb* 4 (2009); *HJb* 5 (2009); Kemper 1990; Lyotard 1990; Margreiter, Leidlmair 1991; Martin[B] 1989; Leaman 1993; Papenfuss, Pöggeler 1991; Pöggeler 1974; Schramm, Lacoue-Labarthe 2009; Martin 2001; Schan 1989; Tietjen 1991; Zaborowski 2010.

Q

Quantität (cantidad): ↑ Natur (naturaleza), Ort (lugar), das Riesige (lo gigantesco).

* Este texto ha sido traducido recientemente: Martin Heidegger, *Naturaleza, Historia, Estado*, Jesús Adrián Escudero (trad.), Trotta, Madrid, 2018. Fue imposible contar con dicha obra al llevar a cabo esta traducción [N. del T.].

R

Rat (consejo): ↑ Rätsel (enigma).

Rationalismus-irrationalismus (racionalismo-irracionalismo): En tanto que ↑ *animal rationale,* el ser humano se representa «como la unidad de ↑ cuerpo [*Leib*](alma) ↑ espíritu» (*GA* 9, 333 / *Hit,* p. 274). Pero dicha determinación falla en su ↑ esencia (*GA* 10, 189 / *PF,* p. 171s.; ≈ *GA* 77, 102; *H / Bl,* 14), pues tanto la *rationalitas* como la *animalitas* pertenecen a la ↑ metafísica. Racionalismo, es decir, «el establecimiento calculable de la *ratio*» (*GA* 54, 74 / *Parm,* p. 67) e irracionalismo son las dos caras de una única ↑ interpretación: el irracionalismo como juego contrario del racionalismo, el cual es «ciego», mientras que el irracionalismo sólo discurre «bizqueando» (*GA* 2, 181 / *SyT,* p. 153; ≈ *GA* 66, 250 / *Med,* 216). De tal modo, reina el irracionalismo «en cuanto negación de la *ratio* […] desconocido e indiscutido en la defensa de la "lógica", que cree poder esquivar una reflexión sobre el ↑ λόγος y sobre la esencia de la *ratio* que en él se funda» (*GA* 9, 349 / *Hit,* p. 285), mientras que lo irracional es «siempre sólo el niño nacido muerto del racionalismo» (*GA* 79, 138).

Rätsel (enigma): Del ↑ encontrarse Heidegger dice «que el ↑ estado de ánimo [*Stimmung*] coloca al ↑ "ser ahí" ante el "que es" de su "ahí" como ante algo que permanece frente a él con inexorable enigmaticidad» (*GA* 2, 181 / *SyT,* p. 153). No obstante, para plantear la pregunta por el ↑ ser «del ↑ "ser en el mundo" ↑ proyectante- ↑ yecto», primero se la debe hacer brotar de «todo lo que tiene de enigmático» el ser del Dasein (197 / p. 166; ≈ *GA* 65, 343 / *AFAE,* p. 276). Un enigma hay que adivinarlo, no calcularlo (en alusión a Nietzsche),[125] debe ↑ atreverse a salir «a lo abierto de lo oculto, a lo no hollado ni transitado, al desocultamiento [*Unverborgenheit*] (ἀλήθεια) de eso que es lo más oculto, a la ↑ verdad» (*GA* 6.1, 257 / *Nietz,* p. 236). Al «↑ auténtico [*eigentlichen*]» enigma le pertenece el aconsejar, con lo cual consejo significa «tanto como ↑ "cura"» (*GA* 53, 41). El enigma se le ofrece al «pensamiento como lo que hay que pensar»: «el ser mismo» (*GA* 6.2, 336 / *Nietz,* p. 818; ≈ *GA* 5, 344 / *CB,* p. 255s.), la Ἀλήθεια (*GA* 9, 440 / *Hit,* p. 355), la ↑ esencia del ↑ nihilismo (*GA* 6.2, 341 / *Nietz,* p. 822), el ↑ arte (*GA* 5, 67 / *CB,* p. 57), la «mutua *pertenencia* de hombre y ser» (*GA* 11, 45 / *IyD,* p. 85; ≈ *GA* 7, 247 / *CyA,* p. 178s.: τὸ αὐτό como ↑ palabra enigmática de Parménides).[126] Para enigma, Heidegger también emplea la antigua palabra «*Ratsal*»[127] ($45_{(77)}$; 106: «el enigma del ↑ ensamble del estar-en relación»; *GA* 79, 22: «ocultamiento y abrigo del enigma»).

[125] Nietzsche *KSA* 4, 197-202 [F. Nietzsche, «De la visión y enigma», *Así habló Zaratustra,* Tercera parte, pp. 227-232].

[126] Parménides 28 B 3 y B 8_{34}.

[127] Alto alemán temprano para «enigma [*Rätsel*]» (Pfeifer 1997, 1088; *vid.* Grimm 14, 188).

Raum (espacio): Sobre la ↑ analítica del espacio, *GA* 2 / *SyT*, §§ 23, 24, 70; sobre el espacio en la modernidad, *GA* 40 / *IM;* sobre el concepto de espacio en Kant, en particular *GA* 25, §§ 7-12; *GA* 3 / *KyPM;* sobre espacio y ↑ arte, *El arte y el espacio* y *KPR*.

SyT parte de la espacialidad de lo ↑ a la mano intramundano, continúa con la del ↑ ser-en-el-mundo y termina con la espacialidad del ↑ Dasein y el espacio. Lo a la mano tiene el carácter de la ↑ cercanía, la cual no se determina primariamente por medio de la medición de distancias sino que se desprende del trato práctico. En el ↑ paraje de una integridad local se ubica el útil. El hecho de que lo a la mano pueda encontrarse espacialmente en su ↑ mundo circundante, presupone la espacialidad del ser-en-el-mundo; ella se caracteriza por medio del des-alejamiento («desaparecer la lejanía»: *GA* 2, 140 / *SyT,* p. 120), así como por la orientación. Que el Dasein tienda a la cercanía se muestra de modo no menos importante en el aumento de la velocidad, la cual trae consigo una «ampliación [y destrucción] del ↑ cotidiano mundo circundante» (141 / p. 120), pues «el hombre es un ↑ ser [*Wesen*] de la lejanía» (*GA* 26, 285 / *PML,* p. 256; ≈ *GA* 9, 175 / *Hit,* p. 149). Al ser-en-el-mundo le es constitutivo el «dar espacio», «espaciar» (*GA* 2, 148 / *SyT,* p. 127), por lo cual el Dasein es «espacial [en un sentido ↑ originario] (149 / p. 127). Debido a la ↑ posibilidad de calcular y medir la espacialidad de lo que sale al encuentro (construcción, agrimensura), el espacio puede ser tema de un puro mirar hacia y pueden neutralizarse los parajes en dimensiones puras; que de este modo se muestre algo como un espacio natural homogéneo, presupone la «"desmundanización" de la "mundiformidad" de lo "a la mano"» (150 / p. 128). Dado que el Dasein, ↑ ontológicamente, sólo es posible por medio de la ↑ temporalidad, como Heidegger argumenta en *SyT,* «ha de basarse en la temporalidad la específica espacialidad del "ser ahí"» (485 / p. 397; ≈ *GA* 21, 315 / *LPV,* p. 250); sin embargo, Heidegger mismo rechaza esta interpretación en los *Aportes a la filosofía* (*GA* 65, 377 / *AFAE,* p. 301; ≈ *GA* 9, 334_a / *Hit,* p. 274_{34a}) y en *Tiempo y ser* y *Procotolo de un seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser»* («ya no se deja mantener»: *GA* 14, 29 / *TyS,* p. 43).

Los griegos ↑ experimentan lo espacial «a partir del ↑ lugar (τόπος) en tanto χώρα» (*GA* 40, 70 / *IM,* p. 66):[128] Τόπος es «el espacio que acoge a un cuerpo inmediatamente», χώρα «el espacio en la medida en que él puede acoger (δέχεσθαι), rodear, mantener (περιέχειν) tales lugares» (*KPR,* 10). Pero ya la ↑ interpretación de Platón del ↑ ser como ἰδέα, por medio de la extensión, crea el suelo para un determinado espacio (*GA* 40, 71 / *IM,* p. 67). Que con Aristóteles «la delimitación esencial de espacio y tiempo, tan decisiva para toda la ↑ metafísica, se encuentra en una "física"», hace obvio que «espacio y tiempo no se comprenden en relación con la ↑ historia y el ser humano histórico, sino con vistas a meros procesos de ↑ movimiento en general» (*GA* 53, 65s.). Descartes determina lo espacioso por medio de la extensión, *extensio;* ella es lo «calculable con seguridad en el ente que no es el hombre mismo»; Descartes equi-

[128] Platón, *Timeo,* 50 e.

para también *extensio* con *spatium* (*GA* 6.2, 145 / *Nietz,* p. 653; ≈ *GA* 33, 94s.). En la estética trascendental de Kant (*cf. GA* 3 / *KyPM,* § 3; *GA* 25, § 10), la dificultad principal no se encuentra «en la concepción de la pregunta por el espacio misma, sino, más bien, en la adjudicación del espacio como intuición pura a un ↑ sujeto humano cuyo ser está insuficientemente determinado» (*GA* 41, 203 / *PC,* p. 248; ≈ *GA* 65, 70s. / *AFAE,* p. 71). A pesar de todas las diferencias entre la concepción del espacio antigua y moderna, tanto en una como en otra el espacio se «representa de manera *idéntica* desde el *cuerpo*» y se concibe como extensión tridimensional, *extensio* (*KPR,* 11). Heidegger, en 1932, escribe que la ↑ esencia del espacio sería mucho más que «forma y ⟨¡⟩ receptáculo ⟨!⟩ de las ↑ cosas y de sus dimensiones»; con ello «también se transforma el "tiempo", todo pasa a estar en proceso de reconstrucción: ninguna piedra queda en su lugar » (*H / H,* 182 / p. 192s.). Posteriormente Heidegger muestra (particularmente en los *AFAE*) que la ↑ interpretación anterior de tiempo y espacio tiene su origen en el ↑ juego espacio-temporal. En *El arte y el espacio* y *KPR,* ensaya esta nueva determinación del espacio y su relación con las cosas, con vistas a la plástica. Muestra «cómo el *humano* está en el espacio» que él «espacia al espacio, que ya siempre ha espaciado el espacio» (*KPR,* 13): en el sustantivo, Heidegger percibe al verbo «espaciar» en la significación de «"escardar", "↑ desbrozar [*frei-machen*] una tierra baldía"» (*GA* 13, 206 / *AyE,* p. 21; ≈ *GA* 7, 156 / *CyA,* p. 114). De esta manera, el espacio ↑ deja «que se despliegue lo abierto»: libera lugares y, con ello, da libertad a la posibilidad de que las ↑ cosas puedan «pertenecerse mutuamente, estando cada una en su respectivo sitio y desde donde se abre a las otras cosas». Por medio del lugar se abre una ↑ comarca [*Gegend*], en la cual se «congrega dentro de ella las cosas en su mutua pertenencia» (*GA* 13, 207 / *AyE,* p. 23s.).

El «vacío» del espacio aparece de varios modos sólo como deficiencia. Aunque no es tal cosa; antes bien, él entra en ↑ juego en la «corporeización plástica […] a la manera de un instituir que busca y ↑ proyecta lugares» (209 / p. 17). Debido a que el humano «espacia» el espacio y así pone en libertad «lo libre para comarcas, lugares y ↑ caminos» (*KPR,* 14), el humano deja ser al espacio lo que él es.

Coriando 1998 a; Guzzoni 2009 (Parte III); Neumann 1999; Neumann 2005; Ruppert 2010.

Rechnen (calcular): ↑ Denken (pensar), das Mathematische (lo matemático).

Rede (habla / discurso): ↑ Sprache (lenguaje).

Reduktion (reducción): En una crítica fundamental al cartesianismo, Heidegger muestra que Husserl somete a la ↑ conciencia [*Bewusstsein*] trascendental a una reducción ulterior, tras la *epoché* trascendental, cuya meta sería la fundamentación de la ↑ filosofía como ↑ ciencia. Pero debido a que la reducción se encuentra bajo el signo del «predominio de la ↑ preocupación [*Sorge*] por la ↑ certeza» (*GA* 17, 274 / *IIF,* p. 273),

disfraza el campo temático de la ↑ fenomenología: «no se llega a comprender la ↑ *vida misma en su* ↑ *ser* ↑ *auténtico* [*eigentlichen*] ni a responder a la ↑ *cuestión del carácter de su ser*» (275 / p. 274). Dicho modo de la reducción se encamina únicamente a la obtención de la conciencia pura y, por tal motivo, prescinde de su realidad «dada en la actitud natural del hombre fáctico»; por ende, ella es «por definición inadecuada para determinar de modo positivo el ser de la conciencia» (*GA* 20, 150 / *PHCT,* p. 141s.). Por el contrario, para Heidegger la reducción fenomenológica es «la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la ↑ comprensión del ser de ese ente» (*GA* 24, 29 / *PFF: 1927,* p. 47); ella es uno de los tres componentes fundamentales de la fenomenología, junto con la ↑ destrucción y la ↑ construcción.

Cristin 2003.

Reflexion (reflexión): Reflexión, la «flexión de vuelta hacia sí misma» (*GA* 79, 138), es de hecho «uno de los modos de *aprehensión* de sí, pero no el modo primario de descubrirse a sí mismo» (*GA* 24, 226 / *PFF: 1927,* p. 201; ≈ *GA* 27, 135 / *IF,* p. 146s.). La reflexión se desprende de un acto del ↑ representar, para el cual el ↑ objeto se presenta en determinada perspectiva; aunque ésta depende del aspecto «desde el cual vemos los objetos» (*GA* 79, 139). La reflexión se basa «finalmente, en la referencia del ↑ pensar, superior a todas, a la luz» (138).

Hermann 2000; Hoffmann 2005.

Religion (religión): ↑ Christentum (cristianismo), Gott (Dios).

Rhetorik (retórica): ↑ Gerede (habladuría), LOGOS (Λόγος, λόγος).

Rhythmus (ritmo): La ↑ palabra ritmo no tiene nada que ver con el verbo ῥέω; no significa «fluir», sino que «debe entenderse como "impronta"» (*GA* 15, 94 / *Her: 1966-67,* p. 78);[129] ↑ experimentada al modo griego, el ῥυσμός es «la ↑ cercanía de lo intransitable y, en cuanto dicha ↑ región [*Gegend*], la ↑ pro-porción [*Ver-hältnis*] que sostiene [*haltende*] al hombre» (*GA* 13, 227 / *EP,* p. 189; ≈ *OEP* 16). El ritmo es «lo que reposa, lo que ↑ junta [*fügt*] y dispone la ↑ puesta en camino [*Be-wegung*] de la danza y del canto y que de este modo los deja reposar en sí mismos» (*GA* 12, 217 / *DCH,* p. 206), la ↑ ensambladura que «permite ser dúctil a los humanos» (*GA* 75, 262).[130]

Luckner 2000; Georgiades 1958; Georgiades 1967.

Richtigkeit (corrección): ↑ Unverborgenheit (estado de no oculto).

[129] Nota: Georgiades 1958.

[130] Del verso de Arquícolo citado por Heidegger repetidas veces: «γιγνώσκε δ' οἵος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει. / Pero advierte aquella ensambladura que permite ser dúctil a los humanos» (*GA* 75, 262; ≈ *GA* 15, 94 / *Her: 1966-67,* p. 78; *OEP,* 16).

Reisige, das (lo gigantesco): Notas sobre lo gigantesco (enorme) están contenidas en *La época de la imagen del mundo* (*GA* 5 / *CB*) y detalladamente en *AFAE,* núm. 70-71, *passim*.

Lo gigantesco aparece «bajo las formas y disfraces más diversos» y «también se muestra en el sentido de lo cada vez más pequeño» (destrucción de las grandes distancias por medio de aviones y radiodifusión). Incluso lo cuantitativo se convierte «en una manera especialmente señalada de lo grande», con lo cual se convierte en una cualidad propia y en «lo incalculable» (*GA* 5, 95 / *CB,* p. 77s.): una brusca transformación que tiene su origen en que «la entidad es determinada a partir de la ↑ τέχνη y por la ἰδέα» (*GA* 65, 135 / *AFAE,* p. 120). Mientras lo enorme en cuanto tal produce la apariencia de que aquí estaría lo que hace ser «a todo ente [...] máximamente ente», se culmina en ello el ↑ abandono de ser del ente (136 / p. 121). Su gigantesca ↑ maquinación anega «al hombre con los flujos de su propia inesencia desprendida» y deja «enarenar toda capacidad ↑ divina [*Gott*]» (*GA* 66, 98 / *Med,* p. 92). En la maquinación, es decir, en la ↑ esencia de la devastación [*Ver-* ↑ *wüstung*], lo gigantesco llega a dominio, como lo carente de medida (*GA* 69, 49 / *HS,* p. 70).

Ruf (vocación / llamado): ↑ Gewissen (conciencia).

Ruinanz (ruinancia): ↑ Verfallen (caída).

S

Sache (cosa / asunto): Sobre la cosa misma, «lo ente en cuanto tal, es decir, el ser» (*GA* 11, 67 / *IyD,* p. 131), lo cual es el asunto del ↑ pensar, se trata en *GA* 14 / *TyS; GA* 16, 620-633; *H-1957*.

Heidegger nombra como la meta de la *GA* «*el despertar de la discusión sobre la* ↑ *pregunta por la cosa del* ↑ pensar» (*GA* 1, 438). Para lograr esto, sigue la máxima de la ↑ fenomenología emitida por Husserl,[131] «¡a las cosas mismas!» (*GA* 2, 46 / *SyT,* p. 45). Para Heidegger, el asunto mismo es la ↑ ἀλήθεια como «*los entes en el "cómo" de su* ↑ *"estado de descubiertos"*» (290 / p. 240), el ↑ claro (en *SyT* aún se comprende como *lumen naturale:* 177 / p. 150). Sin embargo, con ello se mueve en el ámbito de la ↑ metafísica, en la medida que ésta piensa «↑ ontoteológicamente el ente como tal» (*GA* 14, 85 / *TyS,* p. 89) y todavía no se percata de que «el claro [...] es la cosa inmejorable de otro pensar» (*GA* 16, 631). Si bien es verdad que «el ↑ ser la primera y última cosa misma del pensar» (*GA* 11, 148) y esto «el ↑ camino de la pregunta por el ser» (*GA* 14, 110), «requirió del andar por caminos de bosque por décadas para percatarse de que la oración de *El ser y el tiempo:* "el ↑ Dasein del ser humano es él mismo el claro"

[131] «Hay que preguntar a las cosas mismas» (*Hua* XXV, 21) [E. Husserl, «La filosofía como ciencia estricta», en *La filosofía como ciencia estricta y otros textos,* p. 61].

(§ 28); quizá haya ↑ pre-sentido la cosa por pensar, pero de ningún modo la pensó lo suficiente, es decir, mostrar ya haber alcanzado la cosa por la que se pregunta» (*GA* 16, 631). Para lograrlo, se requiere «reflexionar sobre el ↑ olvido del ser como el ↑ inicial sustraerse de la Ἀλήθεια» (*GA* 14, 109). Esto sucede mediante el ↑ paso atrás, en el que el pensar retrocede ante su cosa, el ser, para ↑ resolver [*Austrag*] la ↑ diferencia [*Differenz*] de ser y ente como «lo por pensar» (*GA* 11, 59 / *IyD,* p. 113s.) y «lo propiamente todavía no pensado». Investigar esta cosa significa: «exponerse a ella [...], ↑ permitir-soltarse en ella» (*H-1957,* 6; las πρᾶγμα αὐτό[132] como la cosa misma: *GA* 16, 60).

Seubert 2000.

Sage (leyenda / dicho / decir): Los *AFAE* proporcionan información sobre la leyenda, además de *GA* 70 / *SC,* núm. 14, 35, 79, 80, 148; *GA* 71, núm. XI. C y, sobre todo, *De camino al habla*. En los *AFAE* aparece la leyenda junto con la sigética: el ↑ ser no puede ser dicho de manera directa, pues «todo dicho procede del ser [*Seyn*] y habla desde su ↑ verdad» (*GA* 65, 79 / *AFAE,* p. 78). La filosofía «*es* el dicho sin imagen "del" ser [*Seyn*] mismo» (*GA* 66, 64 / *Med,* p. 67). Mientras que la leyenda ↑ metafísica quiere «*salvar* al ser como el máximo ente y primero del ente», la leyenda histórica del ser dice «el puro ↑ esenciarse del ser [*Seyn*]» (343 / p. 293; ≈ *GA* 69, 142 / *HS,* p. 173). *Sobre el comienzo,* núm. 14, nombra como rasgos fundamentales de la leyenda «un nombrar el ↑ comienzo», su prodecencia de él, que ella es «más inicial pues que toda palabra ↑ "poética" y que cada ↑ palabra ↑ "metafísica"», y que «él mismo [es] ↑ eventual», además de ser «no enunciable; cada vez más inicial» (*GA* 70, 31 / *SC,* p. 41). La leyenda nunca es el ↑ enunciado que «pudiera constituir y agotar lo por nombrar» (32 / p. 41). Su «enunciado y presentación sólo puede ser sencilla», «acontecimal»; ella «a-contece recordando la palabra pensante y regala (se compromete) y niega el ↑ habla [*Rede*]» (*GA* 71, 297). Es aplicable el «volver a reflexionar sobre antiguas y nobles palabras cuyo dicho nos evoca el ámbito esencial del ↑ nihilismo y de su superación» (*GA* 9, 425 / *Hit,* p. 343; ≈ 201 / p. 170). En *De camino al habla,* Heidegger conjunta el latín *dicere,* «decir», el griego δείκνυμι, «↑ mostrar», el alto alemán antiguo «*sagan*» y nuestra palabra «*sagen*» [decir]: en la renuncia (a la palabra), que es un desistir, se dice algo más (*GA* 12, 158 / *DCH,* p. 151). Como esencia del ↑ habla [*Sprache*] («*lo que se despliega» es su «decir en tanto que mostración»:* 242 / p. 229) y como esencia de la ↑ cercanía es la leyenda «lo Mismo» (202 / p. 192), en cuyas leyendas podría tener lugar «la aproximación del Dios» (207 / p. 197).

Barbarić 2007b; Zhouxing 2002.

Sammlung (reunión / colección): ↑ LOGOS (Λόγος, λόγος).

[132] Platón, *Carta VII,* 341 c.

Schaffen (crear): ↑ Dichtung (poesía), Gott (Dios), Kunst (arte), Opfer (ofrenda), Philosophie (filosofía), Stiftung (donación).

Schein (parecer-ser / apariencia): Los textos fundamentales para el tema del parecer-ser, incluídas las diferencias, son *GA* 2 / *SyT,* § 7 a (≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 9 a α) y *GA* 40, §§37-44 / *IM,* pp. 94-109. Sobre la ↑ esencia del parecer-ser, el concepto nietzscheano de parecer, la historia del concepto de parecer-ser y el parecer-ser en Schiller, *GA* 87:1, núm. XII-XIV.

El análisis del parecer-ser se lleva a cabo en *SyT* en el contexto del concepto de ↑ fenómeno. Cuando lo ente se «muestr[a] como lo que *no* es en sí mismo», entonces se habla del parecer-ser (*GA* 2, 38s. / *SyT,* p. 39). El fenómeno, en tanto aquello que se muestra, se diferencia del «"parecer ser…" como la modificación privativa de fenómeno». Por su parte, se debe diferenciar «apariencia [*Erscheinung*]» y «simple apariencia [*bloße Erscheinung*]» de «fenómeno» y del «parecer-ser». Sin embargo, «también la apariencia [*Erscheinung*] puede convertirse en un simple "parecer ser…"», cuando con ella se alude a algo que se anuncia, de tal suerte que aparenta algo que no se muestra por sí mismo (apariencia [*Erscheinung*] como síntoma, por ejemplo, de fiebre); así, le es constitutivo el fenómeno correspondiente (41 / p. 39s.). Sin embargo, el parecer-ser también puede ser entendido como el contrario del ser; así, la sofística es «un parecer-ser de la ↑ filosofía» (*GA* 31, 15; ≈ *GA* 19, § 58). Pero precisamente requiere también «todo lo ↑ auténtico [*Echte*] […] para existir la apariencia. No hay una filosofía en toda su pureza, ni tampoco una sofística exclusiva» (*GA* 26, 274 / *PML,* p. 246s.; ≈ *GA* 29 / 30 / *CFM,* § 6).

Retrocediendo más allá de la contraposición usual y simple, entre ser y parecer-ser, Heidegger distingue «tres modos del aparecer: *1)* el *Schein* "apariencia" como brillo y emisión de luz; *2)* el *Schein* "la apariencia" y el *Scheinen* "el aparecer" como el aparecer [*Erscheinen*] y el hacer aparecer algo; *3)* el *Schein* como mera apariencia, como lo que algo aparenta» (*GA* 40, 107 / *IM,* p. 96). El parecer-ser, en su segunda acepción (aparecer [*Erscheinen*]), puede referirse tanto al brillo como a la mera apariencia (al brillo, en el que tal vez sólo aparece él mismo: *GA* 75, 227 / *Est,* p. 30s.).

La relación intrínseca entre ser y parecer-ser aparece al ↑ comienzo del ↑ pensar ↑ occidental: ser como ↑ φύσις: «Φύειν, el brotar que se apoya en sí mismo, es φαίνεσθαι, es decir, brillar, mostrarse, aparecer» (*GA* 40, 108 / *IM,* p. 96; ≈ *GA* 10, 85 / *PF,* p. 89). En tanto lo ente se muestra, sale del estado de oculto «y está al ↑ *descubierto* [*Unverborgenheit*], ἀλήθεια» (109 / p. 97). El ser se da en un aspecto [*Ansehen*], una δόξα. Desde un aspecto eminente, δόξα significa «esplendor y gloria»; en el Nuevo Testamento, con δόξα θεοῦ se alude a la *gloria Dei,* a la gloria de Dios (110 / p. 98; ≈ *GA* 49, 135).

«*Sólo donde hay* ↑ *mundo* […] es posible el parecer-ser como destello y salir a la luz e impresión»; aunque el mundo no aparece como ↑ presencia, sino que «*es un abrir en su-mantenerse-oculto*» (*GA* 87, 99), es decir, en la ↑ lucha con la ↑ tierra (107). Heidegger distingue (como ya lo hace en *GA* 40 / *IM*) entre el parecer esencial y el

mero parecer-ser, el deslumbramiento; con aquél se refiere «al *a*-parecer del ser mediante el *parecer-ser*» (131). En tanto parecer-ser ↑ originario, es «la unidad de ↑ *claro* y *ocultamiento*» (128), o sea, el claro como «puerta, que hace posible que algo [se ↑ deje aparecer] y se ↑ muestre» (*GA* 14, 80 / *TyS,* p. 85; ≈ *GA* 27, 171 / *IF,* p. 183s.; *GA* 5, 40 / *CB,* p. 38; *GA* 69, 144 / *HS,* p. 175s.; *GA* 14, 82 / *TyS,* p. 87); su «disimulo» es la «apariencia de la esencia» (*GA* 65, 347 / *AFAE,* p. 279). En suma, todo lo que aparece tiene que «abrigarse en la esfera de la ↑ palabra» (*GA* 55, 82 / *Her: 1943-44,* p. 105).

Faden 1986.

Schema (esquema): ↑ Ekstase (éxtasis), Horizont (horizonte).

Scheu (temor): ↑ Grundstimmung (disposición fundamental).

Schiksal (destino individual): ↑ Geschichtlichkeit (historicidad), Seinsgeschichte (historia del ser).

Schmerz (dolor): La meditación sobre el dolor pertenece a la obra tardía de Heidegger. Para este tema es fundamental *De camino al habla;* a partir de «el umbral se petrifica de dolor»[133] (*GA* 12 / *DCH*); *GA* 15, 23-25, 27 / *Her: 1966-67,* pp. 19-21, 22s.; *GA* 41, 57-62, 68, 69, 222 / *PC,* pp. 81-88, 96, 97, 268s.; *GA* 71, núm. VIII C, X A; *GA* 81, 132, 196, 198 / *PP,* pp. 174s., 258, 260s.; sobre E. Jünger, *GA* 9, 391, 403-405 / *Hit,* pp. 318, 327-329, y *GA* 90 / *AEJ*.

El dolor es «el desgarro en el que se inscribe la hendidura fundamental de la ↑ cuaternidad del ↑ mundo» (*GA* 79, 57); su figura más alta surge en «el morir de la ↑ muerte como ↑ sacrificio [*opfert*] para la preservación de la ↑ verdad del ↑ ser» (*GA* 54, 250 / *Parm,* p. 213). En el dolor se revela «el ser otro esencial del ente […] en oposición a lo usual» (249 / p. 213) y por medio de él vale madurar «para lo ↑ inicial en su propiedad» (*GA* 53, 68).

El dolor «desgarra»; sin embargo, no desgarra separando, sino que junta como «↑ juntura [*Fuge*] del desgarro» mientras pone en claro «la intimidad de la ↑ Diferencia [*Unter-Schied*]» entre mundo y ↑ cosa (*GA* 12, 14 / *DCH,* p. 24s.), o sea, aquella diferencia que ↑ acontece en el ↑ habla (27 / p. 27s.). «El dolor es la Diferencia misma» (24 / p. 25). Él reúne «mundo y cosa a la simplicidad del dolor de la ↑ intimidad» (27 / p. 27). Del griego ἄλγος, dolor, Heidegger entresaca ἀλέγω, «que significa, en cuanto intensivo de λέγω, un íntimo recoger»: «Entonces, el dolor sería lo que recoge en lo más íntimo» (*GA* 9, 404 / *Hit,* p. 328), y «la intimidad del ↑ claro / de la ↑ libertad desasida» (*GA* 81, 133 / *PP,* p. 176). En la «nostalgia» de Nietzsche, Heidegger visualiza «el dolor de la ↑ proximidad de lo lejano» (*GA* 7, 107 / *CyA,* p. 80); «la comprensión y el saber de que la ausencia de ↑ penuria [*Not*] es la suprema y la más oculta

[133] *Una tarde de invierno. Segunda versión* (Trakl *HKA* I, 102) [G. Trakl, *Obras completas,* p. 111s.] y *Una tarde de verano. Primera versión* (*Ibid.,* 383) [*Ibid.,* p. 265].

de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías» (89 / p. 66). En toda des- ↑ gracia [*Un-heil*] se oculta «el dolor universalmente repartido y por siempre duradero». Por ello mismo, no es «ni repugnante ni útil», sino «la benevolencia de lo ↑ esencial en toda presencia» (*GA* 12, 60 / *DCH,* p. 59). En juego conjunto con la tristeza y la alegría, permite que «lo lejano esté cerca y lo cercano lejos» (222 / p. 211), y «dispensa su fuerza curativa, ahí donde no lo suponemos» (*GA* 13, 79 / *DEP,* p. 55).

Nielsen 2007.

Schönheit (belleza): La tesis de que la belleza sería el tema de la estética y la ↑ verdad de la lógica (*GA* 5, 22 / *CB,* p. 26) es sólo la «explicación ↑ metafísico-moderna de lo bello» (*GA* 53, 109), y la estética pertenece a la metafísica. Por el contrario, la belleza es «*uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento* [*Unverborgenheit*]» (*GA* 5, 43 / *CB,* p. 40). Ella pertenece al «↑ acontecer de la verdad» (69 / p. 58), es «la ↑ presencia del ↑ Ser [*Seyn*]» (*GA* 4, 134 / *APH,* p. 149), «una dádiva de la ↑ esencia de la verdad» (*GA* 8, 21 / *¿QSP?,* p. 24). La belleza no es ningún equipamiento del ente, sino «una manera suprema de ser, que quiere decir aquí: el brotar de sí y ↑ permanecer [*Scheinen*] puros. Los más antiguos de entre los ↑ pensadores griegos hablaban de ↑ Φύσις» (*GA* 10, 85 / *PF,* p. 89; ≈ *GA* 4, 179 / *APH,* p. 197s.). Tampoco impera «el adecuado carácter de una configuración ↑ artística, la belleza de lo bello, [...] por gracia de los hombres, porque éstos reparen o no en la obra de arte» (*GA* 13, 105 / *EP,* p. 66s.).

En el *Fedro* de Platón, lo bello ↑ deja «relucir el ser»; es «en cuanto bello [...] lo que más atrae», y mueve al hombre «más allá de sí mismo hacia el ser mismo» (*GA* 6.1, 200 / *Nietz,* p. 185). Antagónico en sí, lo bello es «lo que cautiva y arrebata [*das Berückend-Entrückende*]», lo que «nos arranca del olvido del ser y nos proporciona la mirada a él» (199 / p. 184s.; ≈ *GA* 65, 385 / *AFAE,* p. 307: ↑ espacio, ↑ tiempo). «La esencia de lo hermoso reside en que lo cautivador y lo que se sustrae se dan al mismo tiempo» (*GA* 4, 54 / *APH,* p. 60; ≈ *H-1937a,* 9).

La belleza «es la verdad, en la ↑ experiencia de los griegos» (*GA* 4, 161 / *APH,* p. 178) y, en cuanto tal, «éxtasis encantador» (*GA* 65, 407 / *AFAE,* p. 327; ↑ espacio-de juego-temporal). Para Hölderlin, debido a que en su ↑ poesía «es sobrepasado [...] por vez primera el ámbito del arte y de la belleza, y toda metafísica» (*GA* 52, 63), la belleza es «llamada a la obra a fin de que todo quede ↑ libre [*ent-lassen*] y guardado en lo que tenga de propio e intacto» (*GA* 4, 180 / *APH,* p. 198).

Albert 2003; Cho 1995; Ross 2003.

Schrift (escrito / escritura): La mano es, respecto del escrito, «origen de su ↑ esencia», y por ello es esencialmente «manus-crito». La escritura pertenece, junto a «↑ ser, ↑ palabra, colección» (↑ Λόγος), a una vinculación de la que se le aparta desde la invención de la prensa tipográfica al inicio de la modernidad (*GA* 54, 125 / *Parm,*

p. 110); precede a la «máquina de escribir», con la cual sucede «la irrupción del mecanismo en el ámbito de la ↑ palabra» (126 / p. 111). Con ello se transforma la referencia de la mano a la escritura: un suceso que se repite «en todas las relaciones del hombre moderno con la ↑ técnica» (127 / p. 112). La escritura redactada con la máquina de escribir no se deja «en absoluto notar [...] si tras él se encuentra un fulano, o si tras él se esconde un inútil» (*GA* 16, 342). Mientras que al ↑ lenguaje [*Sprache*] se le deposita en la escritura, «se convierte aquél en una ↑ *existencia-disponible* curiosa» y se vuelve «↑ objetivo para sí» (*SchB,* 83).

En la cuarta conferencia de Friburgo, Heidegger refiere la historia de Platón acerca del dios Theut,[134] a quien se le atribuye haber sido el primero en haber inventado el arte ↑ matemático [*Rechnen*] y la escritura. En cuanto Theut ofrece sus artes a Thamus, rey de los egipcios, el rey lo devuelve. Esto vale también para Platón y Heidegger, cuando éste dice que a partir de lo escrito «no se puede leer jamás inmediatamente lo que Platón pensó, aun cuando [sus *Diálogos*] son conversaciones escritas»; sin embargo, sólo nos podríamos «↑ liberar raras veces en el ↑ movimiento puro de un ↑ pensar completo, dado que buscamos ávida y equivocadamente una doctrina» (*GA* 79, 132s.).

Derrida 1988 a; Schödlbauer 2000.

Schritt zurück (paso atrás): El paso atrás no significa «un paso aislado del pensar, sino el modo de ↑ movimiento del ↑ pensar y un largo ↑ camino» (*GA* 11, 59 / *IyD,* p. 113). Va hacia atrás «saliendo del pensamiento que sólo ↑ representa, es decir, explica, y yendo hacia el pensamiento que rememora» (*GA* 7, 183 / *CyA,* p. 133), «desde la metafísica hasta la ↑ esencia de la ↑ metafísica» (*GA* 11, 60 / *IyD,* p. 115). Esto no es ninguna «huída del pensar hacia una época pasada [...] ni, ante todo, una reanimación del inicio de la ↑ filosofía ↑ occidental» (159), sino que tiene a la vista un nuevo ↑ comienzo del pensar «para divisar en la esencia de la ↑ técnica [...] la pre-manifestación del ↑ acontecimiento mismo» (*GA* 15, 367). Con ello, el paso atrás permite renunciar «al opinar habitual de la filosofía» (*GA* 9, 343 / *Hit,* p. 281) y lleva «la reflexión al ámbito, primeramente indicado con el nombre del ↑ *claro,* dentro del cual nosotros, humanos, nos mantenemos abiertos ya constantemente» (*GA* 16, 632; ≈ *GA* 81, 309, 312, 318 / *PP,* pp. 387, 391, 398).

Brujić 1987.

Schuld (deuda / culpa): La investigación de la culpa le pertenece a la ↑ analítica de la ↑ muerte y la ↑ conciencia [*Gewissen*]; para el tema es fundamental *GA* 2 / *SyT,* §§ 58, 60, 62 (≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 35; *GA* 49, § 11 b η). La ↑ interpretación comienza en la ↑ cotidianidad; aunque, de hecho, ella no alcanza al ↑ fenómeno, a causa de su orientación ↑ impropia, ya contiene sin embargo «indicaciones» sobre su idea ↑ originaria (*GA* 2, 373 / *SyT,* p. 306). Al mismo tiempo, se muestran varias significaciones de la culpa: ser

[134] Platón, *Fedro,* 274 c-275 e.

culpable como tener culpa, hacerse culpable, llegar a ser culpable de otro. Si en tales casos la culpa se determina como defecto, entonces Heidegger rechaza al defecto *qua* no ↑ ser-ante-los-ojos, pero saca el resultado de que en la idea de «culpable» está contenida la «nota del ↑ "no [*Nicht*]"» y determina la «idea ↑ existenciaria formal del "culpable"» como «ser el ↑ fundamento de un ↑ ser determinado por un "no"» (376 / p. 308). Sólo desde este ser culpable originario se hace ↑ posible algo así como culpabilidad (en referencia al ↑ ser-con ↑ curándose con otros). Dado que el ↑ Dasein siempre está ↑ yecto, nunca puede llegar a dominar su ↑ fundamento, pero tiene que hacerse cargo de él existiendo. Es ↑ llamado por la conciencia a poder ser ↑ propiamente lo que él es, es decir, culpable; el «↑ *silencioso* [*verschwiegene*] ↑ *proyectarse, dispuesto a la* ↑ *angustia, sobre el más peculiar "ser culpable"*» es el ↑ estado de resuelto (393 / p. 323; ≈ 506, 508s. / pp. 413, 415).

Además, se tiene que diferenciar a este ↑ concepto ↑ ontológico de culpa del *status corruptionis* (el pecado). La teología puede, ciertamente, «encontrar en el "ser culpable" existenciariamente definido una condición ontológica de su posibilidad fáctica» (406_1 / $p. 333_1$). Sin embargo, el concepto teológico de culpa no puede simplemente ser «edificado» sobre el ontológico, pues «la función de la ontología […] no es la dirección, sino únicamente la "coorientación": la corrección» (*GA* 9, 65 / *Hit,* p. 64).

Irlenborn 2004; Tengelyi 1991.

Schweigen (callar / silencio): De acuerdo con *SyT* § 34, el fundamento ↑ existenciario del ↑ habla, el ↑ escuchar y el callar, es el ↑ comprender. A diferencia del estar mudo, el callar sólo es posible cuando el ↑ Dasein tiene algo que ↑ decir [*Sagen*]. Quien calla con otro, da a comprender ↑ propiamente como aquél «a quien no le faltan ↑ palabras» (*GA* 2, 218 / *SyT,* p. 183) y con ello derriba la ↑ habladuría con «silenciosidad» (219 / p. 184; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 28 d β). Ésta es «el modo del habla articuladora inherente al "querer tener ↑ conciencia [*Gewissen*]"» (392 / p. 322). En ella, el Dasein es «el ente ↑ yecto que él puede ser ↑ propiamente» (427 / p. 350).

Ahí donde todo ↑ lenguaje [*Sprache*] articula al ente, el «lenguaje habitual» no deja «decir la ↑ verdad del ↑ ser [*Seyn*]» (*GA* 65, 78 / *AFAE,* p. 77; ≈ *GA* 6.2, 225s. / *Nietz,* p. 720; *GA* 51 / *CF,* § 13); se requiere una «sigética» (*GA* 65 / *AFAE,* núm. 37, 38). Porque el «silencio» es «la circunspecta legalidad del callar (σιγᾶν)» (78 / p. 77) y la sigética es su «lógica», por medio de aquella «también concebida la ↑ esencia del ↑ lenguaje» (79 / p. 78; ≈ núm. 13, 281; *GA* 12, 243s., 255 / *DCH,* pp. 230, 241s.).

sehen (ver): ↑ Hören (escuchar), LOGOS (Λόγος, λόγος), Metaphysik (metafísica), Neugier (avidez de novedades), Phänomenologie (fenomenología), Sprache (lenguaje), Zeigen (señalar).

Seiendes (ente): ↑ Sein (ser).

Sein (ser): El ser es «*el verdadero y único tema de la* ↑ *filosofía*» (*GA* 24, 15 / *PFF: 1927,* p. 36) y «la primer y última ↑ cosa misma para el ↑ pensar» (*GA* 11, 148), es decir, aquella cosa hacia la que, en última instancia, se dirige la máxima ↑ fenomenológica «¡a las cosas mismas!». Heidegger acoge el impulso decisivo para «la ↑ pregunta por lo simple de lo diverso en el ser» de la tesis doctoral de Brentano[135] (*GA* 1, 56; ≈ *GA* 14, 93 / *TyS,* p. 95). Se pueden diferenciar tres estaciones en relación con la elaboración de aquella pregunta: *1)* el ser en la comprensión de la ↑ tradición; para su primera apropiación, son fundamentalmente significativos los cursos de Marburgo; *2)* el ser que es interrogado retrocediendo al ↑ Dasein comprensor del ser y a su ↑ temporalidad (para este tema son determinantes *SyT* y *GA* 24 / *PFF:1927,* complementados con *GA* 62 / *IFA* y *GA* 20 / *PHCT*); *3)* el ser, el ↑ juego-espacio-temporal y el ↑ acontecimiento de la ↑ cuaternidad; sobre este tema se trata, entre otros, en *AFAE, Tiempo y ser,* y las conferencias de Friburgo y Bremen (*GA* 79).

En ↑ Occidente, el ser se vuelve tema del pensar por medio de Parménides[136] y, con ello, surge el primer ↑ comienzo de la filosofía. De este ↑ origen se alejan Platón[137] y Aristóteles[138] y comienza, con ello, la ↑ metafísica. Ahora bien, la metafísica se ciñe al ámbito de la ↑ diferencia [*Differenz*] ↑ ontológica entre ser y ente; sin embargo, con ello se deja impensada la diferencia (*GA* 11, 60 / *IyD,* p. 115). Desde Parménides el ser se interpreta como lo supratemporal y con ello lo determina en referencia al tiempo; tal comprensión del ser se solidifica posteriormente con mayor amplitud. Múltiples momentos se engranan aquí: pensar al ser como «ser ↑ presente [*Gegenwärtig*] -siempre» (*GA* 18, 112), ser como «ser ↑ producido [*Hergestellt*]» (291), el ser a la luz de la pregunta conductora por el ente junto a la ausencia de la pregunta fundamental por el ser mismo (*GA* 6.1, 64 / *Nietz,* p. 71) y la correspondiente «necesidad de esta referencia al Dasein» en cuanto «a la naturaleza esencial de la investigación y de la interpretación ontológicas» (*GA* 24, 156 / *PFF: 1927,* p. 145).

El ente se mide en relación con el presente siempre constante. Dicho «↑ sentido del ser» «surge de una ↑ experiencia enteramente determinada del ser», es decir, de un trato con un ↑ mundo que es idéntico con el οὐρανός en sí ↑ acabado y cerrado (*GA* 18, 39). El análisis del ser conducido por el ↑ miedo ante la desaparición de este mundo «vive desde la esperanza o convicción de que, a pesar de todo, el ente podría y debería ser propiamente siempre existente» (289): «*guía directriz para la explicación del ser en*

[135] Brentano 1960 [1862] [F. Brentano, *op. cit., passim*].

[136] Parménides 28 B 3: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι». «Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser» (*GA* 11, 36 / *IyD*, p. 69; ≈ *GA* 90, 68/*AEJ*, p. 98s.).

[137] Platón, *Sofista*, 244 a: «…δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγεσθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεις δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἀπορήκαμεν… *"Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión 'ente', mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos"*» (*GA* 2, 1 / *SyT*, p. 10).

[138] Aristóteles, *Metafísica*, Z 1, 1028 b 2-4: «Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία». «Lo buscado desde antiguo, y ahora y siempre y aquello en lo que la investigación fracasa una y otra vez es qué es el ser» (*GA* 24, 19 / *PFF: 1927*, p. 40; ≈ *GA* 77, 24).

los griegos» (40). Para Platón, la mirada hacia el ser se basa en el ἰδεῖν de la ἰδέα, en la «contemplación del "aspecto"», de cuya ὀρθότης (corrección) todo depende (*GA* 9, 230 / *Hit,* p. 192). Determina al ser como idea y al «pensar sobre el ser de lo ente» como «un alzar la mirada hacia las "ideas"»; con ello, «caracteriza plásticamente la metafísica» (235 / p. 196). Su ↑ proyecto «delata: ser significa permanencia en presencia» (*GA* 3, 240 / *KyPM,* p. 206; ≈ *GA* 40, 65 / *IM,* p. 62).

El ↑ concepto fundamental de la πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles es la οὐσία (la entidad), «que constituye al ente en tanto que ente, el ὄν ᾗ ὄν, el ser» (*GA* 26, 182 / *PML,* p. 170). Preontológicamente, tal resultado refiere a todo aquel ente «que está a mi disposición, con el que yo me las tengo que arreglar diariamente» (*GA* 18, 25); desde esta comprensión ↑ cotidiana surge la significación terminológica con un doble sentido: *ente,* lo que puedo ↑ usar y el *ser* de este ente al que Aristóteles interpreta bajo la directriz de la producción: «*ser de un ente* no significa más que su *carácter de ser producido*» (*GA* 24, 213 / *PFF: 1927,* p. 191; ≈ *GA* 19, 269). El producir, como ya en Platón, se ajusta «con una imagen arquetípica, un modelo», con el εἶδος (*GA* 24, 214 / *PFF: 1927,* p. 192); a su constitución ontológica le pertenece un «ver en el sentido del ver ↑ circunspecto [*umsichtigen*]», «una mirada [*Aus-sicht*] al aspecto [*Aussehen*] (εἶδος) de lo que ha de producirse» (154 / p. 144). Pero entonces, precisamente en el comportamiento productor, se halla «una notable amplitud de posibilidad de comprensión del ser del ente, que es, al mismo tiempo, el fundamento para la significación universal que recibieron los conceptos ontológicos fundamentales de la antigüedad» (164 / p. 152). Sin embargo, esta universalidad refuerza sólo la opinión de que el ser sería *primariamente* ser producido y «siguiendo el hilo conductor de este sentido del ser se determina también el ser de ↑ Dios (de lo no-producido)» (*GA* 64, 100 / *CT: 1,* p. 126s.). De ello resulta que «*el concepto hasta ahora vigente del ser no alcanza a designar todo lo que "es"*» (*GA* 40, 213 / *IM,* p. 183). Esta presunta naturalidad, presupuesta ingenuamente por la ontología, requiere en primer lugar la ↑ destrucción para «ganar la comunicación apropiada con el pasado» y adueñarse de éste (*GA* 19, 414).

Asimismo, la pregunta conductora de la filosofía planteada en la metafísica es sólo «la *penúltima pregunta*», mientras que la «*última* y esto quiere decir la *primera,* reza: ¿qué es el ser mismo?» (*GA* 6.1, 64 / *Nietz,* p. 71; ≈ *GA* 31, 116; *GA* 32, 59 / *FEH,* p. 64s.; *GA* 88, 11 / *PMFPO,* p. 27s.). Entonces, la destrucción se ve «ante el problema de la exégesis de la base de la ontología antigua a la luz de los problemas de la temporariedad» (*GA* 2, 34 / *SyT,* p. 35). Para cumplir con dicho propósito, por prinicpio, la ↑ ontología fundamental pone en cuestión aquella «comprensibilidad natural, supuesta y popular, del sentido del ser» (*GA* 19, 447). Ciertamente el ser funge como el concepto más universal (naturalmente no en el sentido del género),[139] aunque sea, a la vez, el más oscuro. De su indefinibilidad se sigue, de hecho, que «no es susceptible de una definición que lo derive de conceptos más altos», no obstante «que el "ser" ya no pueda

[139] Aristóteles, *Metafísica,* B 3, 998 b 22: «γένος οὔτε τὸ ἕν οὔτε τὸ ὄν».

deparar ningún problema» (*GA* 2, 5 / *SyT,* p. 13); la apelación a la «comprensibilidad "de término medio" no hace más que mostrar la incomprensibilidad» (6 / p. 13) (respecto a los «caracteres de la comprensión de ser»: *GA* 2 / *SyT,* §§ 31, 44).

Para Heidegger, a continuación se da el procedimiento decisivo, en el sentido de que la pregunta por el ser implica un retroceso al ↑ Dasein que interroga y, con lo cual, él mismo se vuelve tema de la ↑ analítica; con ello, llega a exposición la «tendencia, no siempre inequívoca y clara hacia el ↑ sujeto» vigente desde Parménides (*GA* 24, 444 / *PFF: 1927,* p. 372), más precisamente, «la correlación entre εἶναι y νοεῖν» (*GA* 26, 179 / *PML,* p. 167). A partir del supuesto de que la ontología tradicional «*busca captar el ente en su ser con la vista vuelta al Dasein* (ψυχή, νοῦς, ↑ λόγος)» (*GA* 24, 155 / *PFF: 1927,* p. 145) surge «la intuición evidente fundamental de que la comprensión del ser está relacionada de un modo originario, pero primeramente oscuro y ↑ misterioso [*rätselhaften*], con el tiempo» (*GA* 26, 178 / *PML,* p. 166). Pues ciertamente el Dasein siempre se orienta ya en una ↑ comprensión de ser y la presupone, aunque «no como *concepto* disponible» (*GA* 2, 10 / *SyT,* p. 17). Además, propende a la ↑ caída —en cuanto Dasein que se ↑ encuentra-comprendiendo— y con ello oculta el sentido ontológico de su ser ↑ propio, a saber, la temporalidad como el sentido de la ↑ cura (*Ibid,* §§ 41, 65). Con el ↑ olvido de su ser se cae en la comprensión ↑ vulgar de tiempo (traída a concepto por Aristóteles, y fundamental para toda la metafísica posterior). La pregunta con la que culmina *SyT,* a saber, si «se revela el *tiempo* también horizonte del *ser*» (577 / p. 471), no puede plantearse en absoluto sobre la base de la definición de tiempo aristotélica, dado que ésta, por su parte, se funda en la comprensión cotidiana del tiempo y ella tampoco es la comprensión originaria de tiempo; sólo retrocediendo hacia tal originariedad puede llegar a interrogarse adecuadamente por el ser mismo. Para ello, el hombre debe saberse realizador de la diferencia ontológica y, con ello, saberse como el «lugarteniente de la ↑ nada» (*GA* 9, 118 / *Hit,* p. 105), en la cual, «lo que en vistas al ente nunca es algo ente, "es" por consiguiente la nada; pero lo que, a pesar de todo, determina al ente como uno en cuanto tal y por eso es nombrado [como] el ser» (*GA* 11, 160).

El ↑ paso atrás que se sigue se logra con el ↑ giro, «en el que el pensar se decanta siempre más decididamente por el ser en cuanto ser» y se abandona «la ↑ palabra sentido del ser en favor de la ↑ verdad del ser», con lo cual «el pensar venidero que se desprende de *El ser y el tiempo*» enfatiza «más la apertura del ser mismo en cuanto la apertura del Dasein en vista de la apertura del ser» (*GA* 15, 345). La pregunta por el «sentido del seer [*Seyn*]»[140] pretende «la apertura para el ocultarse, es decir, la verdad» (*GA* 65, 11 / *AFAE,* p. 27). Su acontecer se manifiesta como «la ↑ aclarante [*lich-*

[140] En vez de «sentido del ser» como dice en *El ser y el tiempo,* Heidegger habla tras el giro generalmente de «sentido del seer». No obstante, la manera de escribir «seer» no la sostiene consecuentemente, y de manera frecuente escribe «ser» donde sería de esperar «seer». *Los Horizontes de Heidegger* se atiene de manera correcta al texto en las citas, pero fuera de las citas no distingue entre «ser» y «seer», aunque siempre tiene presente la advertencia de Heidegger: «Ser [*Sein*] y seer [*Seyn*] es lo mismo y sin embargo radicalmente diferente» (*GA* 65, 171 / *AFAE,* p. 147).

tende] ocultación» y la «estructura fundamental de este acaecer es el espacio-tiempo que de él surge» (30 / p. 42). La unidad de tiempo y ↑ espacio no se basa en ningún «acoplamiento», sino en su copertenencia originaria (189 / p. 160; ≈ núm. 108). Ser, tiempo y espacio (el ↑ juego-espacio-temporal), por medio del ↑ acontecimiento, se determinan «en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia» (*GA* 14, 24 / *TyS,* p. 38); a la vez, Heidegger traslada el acento de la «mutua pertenencia» hacia la «pertenencia» y determina «lo mutuo [...] a partir de la pertenencia» (*GA* 11, 38 / *IyD,* p. 71s.)

El ser es aquello que «nos atañe a los hombres desde siempre y en todas partes, por mucho que no le prestemos una atención expresa» (*GA* 9, 445 / *Hit,* p. 361). Pero se sustrae su donación «bajo el dominio del ↑ nihilismo [...] en la ausencia» (407 / p. 330); en la época de la ↑ estructura de emplazamiento el ser es «al día de hoy, ser sustituíble» (*GA* 15, 368s.). Sin embargo, en la estructura de emplazamiento impera un «transpropiar y encomendar», un «experimentar de manera sencilla», para volverse reflexivamente al acontecimiento (*GA* 79, 125), cuya fundación requiere al ser-ahí (*GA* 65, 261 / *AFAE,* p. 215). Éste apropia la «copertenencia de ser y hombre», es decir, posiciona a los hombres como «los ↑ mortales en la ↑ *cuaterna* [*Geviert*] del mundo» (*GA* 14, 51 / *TyS,* p. 62). La ↑ esencia (entendida verbalmente) de los mortales (es decir, su pertenencia a la cuaternidad) reposa en que son capaces «de la ↑ muerte en cuanto muerte» (*GA* 7, 180 / *CyA,* p. 131; ≈ 152, 200 / pp. 111, 146); la «unidad de esta estructura [...] es el ser humano mismo» (*GA* 53, 51s.). La relación con el ser, acontecida apropiadoramente en el pensar, obtiene apoyo en el ↑ lenguaje [*Sprache*] (*GA* 79, 166), el cual se denomina, por este motivo, la «casa del ser» (*GA* 9, 313 / *Hit,* p. 259; ≈ *GA* 12, 85 / *DCH,* p. 83). Con la cuaternidad del mundo se nombra «la custodia de la ⟨verdad⟩ de la esencia del ser». A su esencia se la tiene «que apropiar desde el ↑ mundear del mundo», mientras que el mundo no es ningún «modo del ser, ni domina a éste» (*GA* 79, 48s.; *cf.* ya *GA* 27, 394 / *IF,* p. 418s.). Así, desde los comienzos de Heidegger, la unidad buscada de la multiplicidad del ser reposa en este mismo y la multiplicidad en cuanto tal se basa en la cuaternidad del mundo.

Escudero 2001; Fell 1986; Haeffner 2010; Kalariparambil 1999; Lehmann 2006, 1-2; Mörchen 1989; Neumann 2006b; Ott^{He} 1959; Perrotta 1999; Philippse 2006; Riedel 2000b; Seidl 1976; Thurnher 1997; Tsujimura 1990; Villwock 1984; Welte en *H / W* (68-73); Wucherer-Huldenfeld 1999.

Seinslosigkeit (ausencia de ser): Se tiene que diferenciar a la ausencia de ser del ↑ olvido de ser y del ↑ abandono de ser. Sin ↑ ser, «todo ente permanecería inmerso en la ausencia de ser» (*GA* 9, 306 / *Hit,* p. 253). En el abandono del ser, el ente se lanza a la ↑ maquinación. El olvido de ser olvida la ↑ diferencia [*Unterschied*] entre ser y ente. Por el contrario, en la ausencia de ser «el ente no está siendo ni no siendo» (*GA* 70, 121 / *SC,* p. 110). Entonces, ella queda fuera de la decisión que instaura al «↑ acaecimiento a través del ser [*Seyn*]» (*GA* 66, 113 / *Med,* p. 104). La ausencia de ser «no re-

quiere al ser y no "es" sin embargo lo ↑ vano [*Nichtige*]» (*GA* 70, 123 / *SC,* p. 111), sino que es «*expropiación* del ente», la cual pertenece al ↑ acontecimiento (122 / p. 110; ≈ *GA* 71, 164ss.). Así, ella extrae al ente del claro de la ἀλήθεια, que se despeja en el primer ↑ comienzo, pero sólo brevemente. Por consiguiente, sin haberse derivado ya del ↑ claro, la ausencia de ser no tiene más su sitio en la dimensión del comienzo.

Seinsart (forma de ser): ↑ Sein (ser).

Seinsferne (lejanía del ser): ↑ Bewusstsein (conciencia), Gewissheit (certeza), Sorge (cura).

Seinsfrage (pregunta por el ser): ↑ Frage (pregunta), Sein (ser).

Seinsgeschichte [**seinsgeschichtlich**] (**historia del ser** [**ontohistórico**]): Las ↑ palabras «ontohistórico» o «↑ historia del ↑ ser» anteceden a las de ↑ «historicidad», «destino colectivo», «destino individual»; sin embargo, adquieren su importancia sólo tras el ↑ giro. Dado que el ↑ pensar correspondiente a la historia del ser piensa desde el ↑ ocaso, es el «pensar *que va al ocaso*»; éste es «↑ destructivo como des-montaje del entierro del ↑ comienzo a través de la ↑ metafísica» (*GA* 70, 142 / *SC,* p. 126).

La historia del ser debe delimitarse según dos aspectos: ante aquella «objetivación» historiográfica de la historia (*GA* 69, 28 / *HS,* p. 47) y frente a la «sistemática» de Hegel, «que pueda convertir a la ley de su pensamiento en ley de la historia y que pueda asumir simultáneamente tal historia en el sistema» (*GA* 9, 335 / *Hit,* p. 276). Con la historia del ser, lo humano aparece «no sólo en un "periodo" aún no sido, sino en un ámbito de la historia enteramente otro», a saber, desde el primero hacia el otro comienzo (*GA* 65, 227 / *AFAE,* p. 189). La historia del ser inicia con el ↑ olvido del ser en cuanto «↑ acontecimiento de la metafísica» (*GA* 5, 365 / *CB,* p. 271). En ella, «el ↑ olvido del ser que en ella obra y la sustenta se torna *incondicional*», «la ilimitada carencia de necesidad» alcanza «el dominio, que cree poder contentarse con el ente mismo» (*GA* 69, 35 / *HS,* p. 55). La metafísica es «una fase destacada, y hasta ahora la única abarcable, de la historia del ser» (*GA* 9, 340 / *Hit,* p. 280; ≈ *GA* 66 / *Med,* núm. 125), esto es, en cuanto «el ↑ misterio impensado (porque guardado) del propio ser»; por tanto, ella es «en su ↑ esencia, ↑ nihilismo» (*GA* 5, 264s. / *CB,* p. 196; ≈ *GA* 6.2 / *Nietz,* núm. VIII).

La historia del ser tampoco es «la historia del hombre y de una humanidad», ni siquiera «la historia de la referencia humana al ente y al ser», antes bien es «el ser mismo y sólo eso». Con ello, Heidegger mantiene distancia de aquellas interpretaciones de la historia del ser que parte de lo humano; sin embargo, «el ser reivindica al ser humano para ↑ fundar su ↑ verdad en el ente». Con esto, lo humano se «incluye» en la historia del ser, «pero en cada caso sólo respecto del modo en que, a partir de la referencia del ser a él y de acuerdo con ella, asume, pierde, pasa por alto, libera, profundiza

o dilapida su esencia» (*GA* 6.2, 447s. / *Nietz,* p. 920). Lo humano puede olvidar «el tesoro de su propia riqueza», oculto a la metafísica, puede olvidar que el ↑ claro concede mirada y, con ello, obsequia la posibilidad de que el humano «sólo puede tocar el ser (θιγεῖν,[141] Aristóteles, *Met.* Θ 10) en la aprehensión (νοεῖν)». La «mirada» precede al «horizonte», «cuando la aprehensión se ha convertido en el ↑ producir representaciones en la *perceptio* de la *res cogitans* comprendida como ↑ *subiectum* de la *certitudo*» (*GA* 9, 332 / *Hit,* p. 273).

Aquella anterioridad de la mirada ante el horizonte es el destino del ser, a partir del cual el discurso de la historia del ser obtiene su ↑ sentido. La expresión «"sino [*Geschick*]" del ser» significa: «que el ser nos exhorta y despeja, y despejando avía el ↑ espacio de juego del tiempo en el que el ente puede aparecer» (*GA* 10, 91 / *PF,* p. 94). Aunque un rasgo fundamental del destino del ser es la retirada, vale «pensar la historia acontecida a partir del sino [*Geschick*] como retirada» (101 / p. 103), pues en ella «se oculta la esencia del ser» (81 / p. 85). Su verdad, el ocultamiento en el desocultamiento, no se funda de manera propia en el primer comienzo, aunque precisamente en esta «omisión» reposa «el necesario destino [colectivo] del primer comienzo» (*GA* 66, 67 / *Med,* p. 69). Retirada del ser quiere decir que él mismo se sustrae. Sin embargo, en dicho ocultamiento de su esencia «deja más bien que otra cosa venga a comparecencia, a saber: el fundamento bajo la figura de ἀρχαί, αἰτίαι de las *rationes,* de las *causae,* de los principios, causas y fundamentos racionales»; todas estas «figuras del fundamento» permanecen «desconocidas en su proveniencia» (*GA* 10, 165 / *PF,* p. 152).

Duque 2003; Inishev 2009; Müller[S] 1991; Welte en *H / W* (74-90).

Seinsgeschick (destino del ser / sino del ser): ↑ Seinsgeschichte (historia del ser).

Seinsverfassung (constitución de ser): ↑ In-der-Welt-sein (ser-en-el-mundo).

Seinsvergessenheit (olvido del ser): El concepto de olvido del ser aparece implícitamente en *SyT,* cuando Heidegger dice que la ↑ pregunta por el ↑ ser estaría «hoy caída en el olvido» (*GA* 2, 3 / *SyT,* p. 11). Olvido del ser significaría que la ↑ diferencia [*Unterschied*] entre ser y ente, la ↑ diferencia [*Differenz*] ↑ ontológica, no es tema en absoluto de una ↑ interpretación separada: «*el olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente*» (*GA* 5, 364 / *CB,* p. 271). Esta omisión se funda en la orientación al «comportamiento ↑ productivo pre- ↑ filosófico, ↑ cotidiano, del ↑ Dasein» de la ↑ filosofía antigua (*GA* 24, 162 / *PFF: 1927,* p. 150; ≈ *GA* 3, 234 / *KyPM,* p. 200s.). La ↑ ontología desprendida de ahí determina, en la figura del «a-teísmo», el rasgo fundamental de la ↑ historia ↑ occidental (*GA* 54, 166 / *Parm,* p. 145); sin embargo, dado que el olvido del ser permanece desconocido dentro de la ↑ metafísica, el olvido llega a ser «elevado a principio de explicación de todo ente» (167 / p. 146).

[141] Aristóteles, *Metafísica,* Θ 10, 1051 b 24-25 (≈ *GA* 21, 180s. / *LPV,* p. 148).

En el olvido del ser, el ser siempre se experimenta desde el ente, pues los humanos están «atacados por la λήθη» (*GA* 6.1, 197 / *Nietz,* p. 182s.): *«entre todo lo que podría ser digno de cuestionamiento y meditación, el ser es lo más olvidado.»* (*GA* 51, 65 / *CF,* p. 104). «El olvido desconocido del ser», en cuanto «principio de explicación de todo ente» (*GA* 54, 167 / *Parm,* p. 146), debe soportarse «en la ↑ angustia a fin de llevar por fin a su ↑ resolución [*Austrag*] al ↑ pensar que piensa en el olvido del ser» (*GA* 9, 371 / *Hit,* p. 303). Sólo entonces la expresión olvido del ser cobra todo su sentido y quiere decir «que la ↑ esencia del ser, la ↑ presencia, junto con el origen de su ↑ esencia a partir de la ↑ Ἀλήθεια en cuanto ↑ acontecimiento de la esencia de ésta, se escapa al estado de oculto junto con la Ἀλήθεια» (*GA* 79, 50). El olvido del ser por parte de lo humano y el ↑ abandono de ser del ente se pertenecen mutuamente (*GA* 49, 9).

Seinsverlassenheit (abandono del ser): El ↑ olvido del ser y la ruina de la ↑ verdad son «fundamentalmente lo mismo» y pertenecen al «abandono del seer»; sobre este tema, *GA* 65 / *AFAE,* núm. 54, 56-58, 62; *GA* 67, núm. 137-139; *GA* 70 / *SC,* núm. 98-99. El acontecer, «que el ↑ ser [*Seyn*] se sustrae al ente y sin embargo en ello hace aparecer a éste como "siendo" y hasta "siendo más"» (*GA* 65, 116s. / *AFAE,* p. 106), es «↑ esenciarse del ser mismo, el ↑ evento del desasimiento del ente a la ↑ maquinación» (*GA* 70, 121 / *SC,* p. 110) y un «acaecimiento fundamental de nuestra ↑ historia» (*GA* 65, 112 / *AFAE,* p. 103), a saber, «la esencia ↑ ontohistórica del ↑ nihilismo» (*GA* 67, 147). Aquella historia le pertenece al «acabamiento de la ↑ metafísica», la cual instala «al ente en el abandono de ser» (*GA* 6.2, 430 / *Nietz,* p. 902). Sin embargo, éste se oculta de múltiples maneras: *1)* en el cálculo (el cual, por medio de la ↑ maquinación de la ↑ técnica, alcanza ↑ poder), *2)* en la celeridad (a la cual pertenece el desasosiego de la empresa), *3)* en el auge de lo masivo (que es accesible «a cada uno de igual manera»), *4)* en *«el despojo, el hacerse público y común de toda ↑ disposición»* («in- ↑ autenticidad de toda postura», «depotenciación de la ↑ palabra»), *5)* en la total ausencia de ↑ pregunta de todas las ↑ cosas, y *6)* en la universalidad de la «vivencia» (*GA* 65, 121ss. / *AFAE,* p. 110ss.; ≈ núm. 56: 16, señal del abandono de ser).

Seinsverständnis (comprensión del ser): ↑ Sein (ser), Verstehen (comprender).

Selbigkeit (mismidad): Heidegger distingue entre igualdad, identidad y mismidad. Son centrales: *GA* 27 / *IF,* § 13; *GA* 88:2 / *EPF,* núm. 8, 29, 32, y *El principio de identidad* (*GA* 11 / *IyD*).

La *igualdad* se basa en que al menos dos A se igualan una a la otra; a ella pertenece «lo plural» (*GA* 88, 181 / *EPF,* p. 52). Con ello, si un carro es igual a otro, por lo menos debe estar ante los ojos un segundo auto; sin embargo, para lo igual es posible «poder ser para sí, y poder estar separado, así como poder ser sin pertenecerse mutuamente» (*GA* 77, 39). Una A es igual consigo misma, es la misma, por ejemplo, el mismo carro; esto quiere decir: mismidad *qua identidad,* A = A. Sin embargo, ésta es sólo la «fórmu-

la corriente» para el principio de identidad, pues ella oculta precisamente lo que quiere decir, dado que sólo es el «carácter indiferente de la vacua identidad, incesantemente repetible» (*GA* 10, 133 / *PF,* p. 127). En cambio, la «fórmula más adecuada» para la mismidad reza: «cada A mismo es consigo mismo lo mismo» (*GA* 11, 34 / *IyD,* p. 63;[142] ≈ *GA* 88, 184 / *EPF,* p. 54s.). Si junto a la «identidad» en la «fórmula corriente» se mienta «lo igual», entonces en la «fórmula adecuada» se mienta «lo mismo», es decir, la mismidad (*GA* 88, 185 / *EPF,* p. 55). Con ello, la unidad pensada de la identidad «constituye un rasgo fundamental en el ↑ ser de lo ente» (*GA* 11, 35 / *IyD,* p. 67) y viene a la palabra por primera vez con Parménides: «lo mismo es en efecto percibir (↑ pensar) que ser»[143] (36 / p. 69). Mientras que la ↑ metafísica ↑, en lo sucesivo, representa a la identidad como un rasgo fundamental del ser y, por consiguiente, a éste a partir de la identidad, Parménides piensa la identidad desde la mismidad. Siguiendo tal diagnóstico, Heidegger ↑ comprende la mismidad como mutua pertenencia, pero no la piensa como *mutua* pertenencia: aunque con una modificación en la entonación, la piensa como *pertenencia* mutua. En cuanto «pertenencia del uno al otro» (39 / p. 75), la mismidad concede «la mutua relación de hombre y ser, y, con ello, la ↑ constelación de ambos» (41 / p. 79), una relación mutua que pertenece «dentro de la estructura del despliegue del ↑ habla» (*GA* 12, 244 / *DCH,* p. 231). Si todavía en *El principio de identidad* se habla de la necesidad de un ↑ salto, para volverse reflexivamente hacia aquella constelación, más tarde Heidegger sólo habla todavía de un «estar despierto en el ↑ claro» (*GA* 11, 83) en cuanto «despertar en el ↑ acontecimiento» (93).

Diaconu 2003; Neumann 1990.

Selbst (sí-mismo): El hecho de que la ↑ vida fáctica y el ↑ mundo de la vida trasladen el centro de gravedad «hacia el mundo del sí-mismo y al ↑ mundo de las experiencias internas», es un acontecimiento que se da paradigmáticamente con el surgimiento del ↑ cristianismo (*GA* 58, 61 / *PFF: 1919-20,* p. 72). El mundo de la vida —quien abarca al ↑ mundo circundante, al mundo compartido y la mundo del sí-mismo— se vive «en una ↑ situación del sí-mismo» (62 / p. 73; ≈ *GA* 64, 31 / *CT: 1,* p. 43). En el curso del semestre de verano de 1921, § 15 b, Heidegger tematiza este abrirse paso del mundo del sí-mismo (al cual distingue del «sí-mismo en sentido ↑ genuino [*eigentlichen*]»: *GA* 60, 229 / *EMM,* p. 85) como un ceder ante la *tentatio,* a la ↑ posibilidad de la caída (255 / p. 112).[144] Entonces se prepara aquel suceso «en el que nosotros, inmediata y regularmente, no estamos con nosotros mismos, en el que vagabundeamos en el estar extraviados y en el olvido de ser» (*GA* 38, 49). Si a la ↑ pregunta sobre quién es el ↑ Dasein se responde con el «sí-mismo», entonces éste necesita una interpretación ↑ ontológica, pues podría ser «que el "quién" del "ser ahí" ↑ cotidiano *no* fuese, justa-

[142] Platón, *Sofista,* 254 d: «ἕκαστον ἑαυτῷ ταὐτόν», «cada uno es él mismo lo mismo para sí mismo» (*GA* 11, 33s. / *IyD,* p. 63; ≈ *GA* 19, 537s.).

[143] Parménides 28 B 3: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι».

[144] San Agustín, *Confesiones,* X, 35ss. (*PL,* 32).

mente, en cada caso yo mismo» (*GA* 2, 154 / *SyT,* p. 131). *SyT* le da una respuesta a aquella pregunta en el § 41, con la determinación del ↑ ser del Dasein como ↑ cura, en los §§ 53-60 con la ↑ analítica de la estructura ↑ existenciaria del poder ser propio y en el § 64, «la cura y el "ser sí mismo"». Heidegger señala aquí cómo la explicación sobre el sí-mismo se efectúa tomando «su "natural" punto de partida en la ↑ interpretación cotidiana que hace el "ser ahí" de sí mismo» (421 / p. 345; ≈ *GA* 64, 35 / *CT: 1,* p. 48s.). En este contexto es de importancia, en un doble aspecto, la crítica de Kant en los paralogismos: respecto a «la imposibilidad de reducir ónticamente el yo a una sustancia», y en el aspecto a aferrarse al «yo pienso» (423 / p. 347). Pero Kant se detiene en el ↑ sujeto, sin considerar que el sí-mismo es «la base fenoménica ↑ original de la cuestión del ser del "yo"» (427 / p. 350) y sin considerar que el ↑ fenómeno de la mismidad le pertenece a la estructura de la cura. Entonces, vale decir que «el ↑ mundo forma parte de la mismidad; el mundo se encuentra por ↑ esencia referido al Dasein». Por este motivo, el sí-mismo es también el presupuesto para la relación de un «yo-mismo» hacia un «tú-mismo» (*GA* 9, 157 / *Hit,* p. 135; ≈ *GA* 6.1, 244 / *Nietz,* p. 225; *GA* 65, 322 / *AFAE,* p. 261).

En los *AFAE,* en el «↑ dejar-ser- ↑ fundamento por parte *del hombre*», Heidegger divisa la reconquista del ser sí-mismo (*GA* 65, 31 / *AFAE,* p. 43), con lo cual «el "ser" más propio del hombre, del ↑ histórico en tanto del ↑ pueblo», se funda en la «pertenencia a la ↑ verdad del ser como tal» (51 / p. 57; ≈ *GA* 51, 20 / *CF,* p. 49). En el sí-mismo se abre de manera oculta «el a-sí y con ello […] el ser [*Seyn*] como ↑ evento» (265 / p. 218; ≈ *GA* 66, 330 / *Med,* p. 282). La mismidad [*Selbstheit*] es «↑ fundamento para la pertenencia al ser [*Seyn*]», la cual «se esencia […] porque el ser en su singularidad ↑ necesita [*braucht*] al ser-ahí» (317 / p. 258; ≈ 51 / p. 57). La realización del ser sí-mismo requiere la «↑ instancia en el ser-ahí» (319 / p. 259; ≈ 322 / p. 261; *GA* 66, 177 / *Med,* p. 107).

Blust 1987; Fischer[N] 2007; Gander 2001; Hoffmann 2005; Stolzenberg 2009; Thomä 1990.

Selbstmord (suicidio): ↑ Tod (muerte).

Seyn (seer): ↑ Sein (ser).

Sicherheit (seguridad): ↑ Bewusstsein (conciencia).

Sicht (visión): ↑ Verstehen (comprender).

Sigetik (sigética): ↑ Sage (leyenda), Schweigen (callar).

Sinn (sentido): El Heidegger temprano diferencia entre tres «direcciones del sentido»: sentido de contenido (*lo que es* ↑ experimentado en un ↑ fenómeno), sentido de relación (*cómo* ello se experimenta) y sentido de ejecución (cómo el sentido de relación se *ejecuta*); Heidegger entiende al propio fenómeno como «totalidad de sentido

según estas tres direcciones» (*GA* 60, 63 / *IFR,* p. 88); ellas «constituyen la estructura originaria de la ↑ situación» (*GA* 58, 261 / *PFF: 1919-20,* p. 267). «↑ Vivir, tomado en el sentido verbal, ha de interpretarse, según su sentido de relación, como ↑ curar» (*GA* 61, 90; ≈ 102s.). Heidegger entiende la ↑ facticidad de la vida como «sentido fundamental del ↑ ser», cuya «estructura fundamental decisiva» yace «en el carácter-*que*»; sin embargo, desde Aristóteles se desliza el ser-qué previo al que, así que el sentido del ser del ser-que «desaparece completamente y sólo de vez en cuando» puede «sonar hacia dentro en la ↑ interpretación de la vida» (*GA* 62, 180s.).

SyT —el libro en que la «↑ pregunta por el sentido del ser se plantea y se desarrolla específicamente por primera vez en la ↑ historia de la ↑ filosofía en tanto pregunta» (*GA* 40, 89 / *IM,* p. 82)— define el sentido como un momento de la interpretación ↑ comprensora: «sentido es el "sobre el fondo de qué", estructurado por el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos", de la ↑ proyección por la que algo resulta comprensible como algo» (*GA* 2, 201 / *SyT,* p. 169s.). La pregunta por el sentido del ser —ello es «la pregunta de todas las preguntas» (*GA* 65, 11 / *AFAE,* p. 27; ≈ núm. 42)— no «cavila sobre nada que esté tras del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto entra en lo comprensible del ↑ "ser ahí"». El ↑ fundamento —y lo mismo el «abismo sin fondo de la falta de sentido»— es «sólo [...] accesible como sentido» (*GA* 2, 202 / *SyT,* p. 170). Decir que el ente tenga sentido significa que «se ha *vuelto accesible en su* ↑ *ser*» (429 / p. 352). Aquí sentido quiere decir aquello «desde donde y en ↑ base [*Grund*] a lo cual el ser en cuanto tal puede revelarse y llegar a la ↑ verdad» (*GA* 6.1, 15s. / *Nietz,* p. 29). En *SyT,* el ↑ tiempo se aborda como el sentido del ser, mas esto no es «ninguna respuesta, ningún término último del preguntar, sino sólo el nombrar de una pregunta. El nombre "tiempo" nombra preliminar o anticipadamente lo que luego fue denominado "la verdad del ser"» (*GA* 14, 36 / *TyS,* p. 48). «Sentido del ser» quiere decir «aquello desde donde y en base a lo cual el ser en cuanto tal puede revelarse y llegar a la ↑ verdad» (*GA* 6.1, 15s. / *Nietz,* p. 29). Por consiguiente, Heidegger comprende el «sentido» como «el ↑ despejamiento del ser que se abre y funda en el proyectar» y, con ello, correspondiendo lo sin sentido como «lo carente de verdad (de despejamiento) del ser» (*GA* 6.2, 13 / *Nietz,* p. 537s.). «"Sentido del ser" y "verdad del ser" dicen lo ↑ mismo» (*GA* 9, 377 / *Hit,* p. 308; ≈ *GA* 5, 100 / *CB,* p. 81; *GA* 15, 344).

En una nota a pie de página de *Ciencia y meditación* se dice que el sentido sería el ↑ camino, «el rumbo abierto del camino que la marcha de un ↑ asunto ya ha tomado [...], el terreno aclarado en el cual un asunto guarda y mantiene su ↑ esencia y, esto quiere decir, la pastorea [...], a partir de donde un asunto se mantiene en sí con la oculta esencia en ella: lo retenido» (*GA* 7, 62s.$_i$). Tomar una dirección significa «meditar [*sinnan*, *sinnen*]» (63 / *CyA,* p. 49), lo cual se entiende como «viajar, aspirar a [...] La raíz indogermánica *sent* y *set* significa [...] camino» (*GA* 12, 49 / *DCH,* p. 50);[145] com-

[145] *Cf.* Pfeifer 1997, 1295: «alto alemán antiguo *sinnan* "ir [*gehen*], viajar [*reisen*], recorrer [*wandern*], dirigirse [*streben*], exigir [*verlangen*]" (siglo IX)».

prometerse a un tal sentido «es la esencia de la meditación [*Besinnung*]» (*GA* 7, 63 / *CyA,* p. 49); ella es «la transformación interna de la humanidad en el "sentido", es decir, aquí significa sólo: el esenciarse de la verdad del ser [*Seyn*]» (*GA* 69, 30 / *HS,* p. 49).

Becker[R] 2003.

Situation (situación): El concepto de situación se encuentra, entre otros lugares, en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (*GA* 62, 346-375 / *IFA,* pp. 29-60) y en *El ser y el tiempo* (*GA* 2 / *SyT,* § 60). La situación es «una unidad segura en la vivencia natural», en la cual las situaciones «se atraviesan mutuamente» (*GA* 56 / 57, 205; ≈ *GA* 58, 62 / *PFF: 1919-20,* p. 73). Su «estructura originaria» se ↑ construye mediante el «↑ sentido de relación, el sentido de efectuación y el sentido de contenido» (*GA* 58, 261 / *PFF: 1919-20,* p. 267). La situación se apresa «de modo puramente formal como unidad de una pluralidad», sin que además se trate de un «sector homogéneo de relaciones» (*GA* 60, 92 / *IFR,* p. 118; ejemplo de la universidad: *GA* 61, 68-73). Las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* dan una «↑ indicación de la situación ↑ hermenéutica»; allí «no se trata de definir en detalle las estructuras del objeto "↑ vida fáctica"», sino sólo los «elementos constitutivos más importantes de la facticidad [...] fijar la mirada [...] y convertirlo así en *presupuesto*» (*GA* 62, 351 / *IFA,* p. 34). Al mismo tiempo se ha de «↑ *repetir* ↑ originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más ↑ propia y desde el prisma de esa situación» (350 / p. 33; ≈ *GA* 18, 59: «en la situación concreta, en el καιρός propio»). *SyT* pone de relieve el significado ↑ espacial en la palabra «situación» y le asigna «el ↑ "ahí" ↑ abierto en el ↑ "estado de resuelto" en cada caso»; esto significa que la situación *es* «sólo [...] por y en el "estado de resuelto"» y que ella está «↑ *esencialmente cerrada*» al ↑ uno (*GA* 2, 397 / *SyT,* p. 326; ≈ 506 / p. 413). Aunque el Dasein ↑ existe concretamente siempre «en una determinada situación», se confiere «a sí mismo situaciones esenciales o inesenciales» (*GA* 27, 227 / *IF,* p. 240). Contra el malentendido del mero conocimiento historiográfico, el Heidegger tardío rehúsa la «empresa del análisis ininterrumpido de la situación» y, en su lugar, acerca la «retenida mirada ↑ histórica a la ↑ constelación» (*GA* 79, 99).

Grøn 2007.

Sophistik (sofística): ↑ Dialektik (dialéctica), Schein (parecer-ser).

Sorge (cura / cuidado): La introducción del término cura tiene lugar en *GA* 60:2 / *EMM* con vistas a san Agustín. El tema de la cura de la ↑ certeza (en detrimento de la cura ↑ originaria) se aborda en *GA* 17 / *IIF* en su relación con Descartes y Husserl. Su principal determinación formal se halla en *GA* 2 / *SyT,* § 41 («El ser del ↑ "ser ahí", la cura») y § 65 («La temporalidad, sentido ↑ ontológico de la cura»); se complementa en *GA* 20 / *PHCT,* § 31; *GA* 21 / *LPV,* §§ 17-18. Los *AFAE* definen la ↑ retención [*Verhaltenheit*] como el fundamento de la cura (*GA* 65 / *AFAE,* núm. 13). Ella es «la urgente

preservación y custodia de la ↑ verdad del ser y jamás la preocupación por el ente» (*GA* 49, 55). El término «*Sorge*» reproduce el latín *cura,* lo que en los cursos tempranos también se traduce como «preocupación [*Bekümmerung*]». Ella expresa el «ser-involucrado vivo» de un ↑ sí-mismo y la «constante cura por el hundirse desde el ↑ origen» (*GA* 59, 173; ≈ *GA* 61, 109). Del preocupado Dasein fáctico nacen las discusiones con la ↑ historia (*GA* 60:1 / *IFR,* § 10), primeramente accesible en una interpretación de san Agustín, *Confesiones,* X (§§ 7-17); el *curare* (curar) se manifiesta aquí como «el movimiento contrario, el movimiento contra la dispersión, contra el desmoronarse de la ↑ vida» (*GA* 60, 205 / *EMM,* p. 59). La vida siempre se refiere a ↑ situaciones, «en tanto curar, ⟨ella⟩ vive en un ↑ mundo y se cura [...] de los ↑ objetos encontrados en cada caso en la ↑ experiencia y de los encuentros mismos» (*GA* 61, 93). A tal carácter del mundo de la cura le corresponde la determinación: «cuidar, atender [*Sorgen*] es ser-en-un-mundo» (*GA* 63, 102 / *OHF,* p. 130).

La relación del mundo de la cura, y la ↑ caída con la que se acompaña, son motivo de la crítica al cartesianismo de Husserl y la exigencia basada en él de «la filosofía como ciencia estricta». La cura, la cual motiva la aclaración crítico epistémica de la ↑ conciencia [*Bewusstseins*] y la primacía del ↑ pensar ↑ teorético (es decir, del ↑ representar) vinculada con ella es, más precisamente, la «preocupación [*Sorge*] por el conocimiento reconocido» que «tiene que tomar sobre sí la tarea de *asegurar* la existencia y la cultura» (*GA* 17, 60 / *IIF,* p. 74s.). En tanto cura de la certeza, procede de la idea de la ↑ ciencia venidera al dominio en la modernidad, que ve su obligación en hablar del ente «de forma pública» y «conforme a la época», sin comprenderlo explícitamente. A la cura de la certeza pertenecen la lejanía del ser («tanto del *ser del mundo,* como con mayor razón del *ser de la existencia* [*Dasein*] *en cuanto tal*», 282 / p. 279), el ↑ curarse de la ausencia de la temporalidad («*trasponer* el ser») y la determinación del ser como «ser-objeto para la ciencia» («*nivelación del ser*», 283 / p. 280s.). La cura de la certeza toma por base la huida del Dasein ante sí mismo.

La cura, como totalidad de la estructura del Dasein (↑ curarse-de, ↑ procurar-por), es tema de *El ser y el tiempo* (*GA* 2 / *SyT,* § 41). El hecho de que para el Dasein en cada caso ello trate de sí mismo (↑ ser-en-cada-caso-mío) significa lo siguiente: él se comporta hacia su más propio poder ser y, en tanto ente ↑ yecto en cada caso estando ya en un mundo, se responsabiliza de sí mismo; en tanto Dasein existente fácticamente, es siempre absorbido en el mundo curado por él (255s. / p. 212s.). La cura tiene, por consiguiente, la estructura del «pre-ser-se —en el ser-ya en— como ser-cabe» (260 / p. 217). La ↑ posibilidad de esta estructura integral yace en la ↑ temporalidad como el «sentido» ontológico de la cura (§ 65).

Después del ↑ giro, el Dasein se muestra como cuidador del ser y está ↑ templado en tanto guardián de la «↑ *calma* del paso del último ↑ dios». Por eso, «el cuidado como rasgo fundamental del ser-ahí» le exhorta a «ser *buscador, cuidador, guardián*» (*GA* 65, 17 / *AFAE,* p. 32s.); la cura es «la anticipadora decisión por la verdad del ser [*Seyn*]» (35 / p. 46). Como «el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser,

en la que él está en la misma medida en que está fuera como soporte» (*GA* 9, 374 / *Hit,* p. 305; ≈ 343 / p. 281), la cura no tiene «nada que ver con la preocupación ni con la melancolía, pero tiene todo que ver con la verdad del seer» (*GA* 67, 134). De ahí también que, «entendida [...] de forma ↑ ontológico-fundamental» la cura «nunca [es] diferenciada del "amor"» (*ZoSe,* 237 / *SeZo,* p. 279).

Averkorn 1996; Lettow 2001; Masullo 1989; Michalski 2002; Sepp 2002.

Spiegel (espejo): ↑ Geviert (cuaternidad), Spiel (juego).

Spiel (juego): Mientras que el pensamiento del juego se remonta hasta la obra temprana de Heidegger, es apenas el curso del semestre de invierno de 1928-1929 (*GA* 27 / *IF,* § 36; ≈ *GA* 9, 153s. / *Hit,* p. 132) el que aporta reflexiones precisas. Los *AFAE* tratan sobre el pase [*Zuspiel*] y dilucidan el ↑ espacio-de juego-temporal (*GA* 65 / *AFAE,* Parte III; V d). En la obra tardía, sobre todo en la conferencia *La cosa* (*GA* 7 / *CyA*) y en el curso del semestre de invierno de 1955-1956 (*GA* 10, especialmente 167-169 / *PF,* pp. 154-156), Heidegger se ocupa de lo peculiar del juego.

A diferencia del concepto cosmológico de ↑ mundo que concierne al ↑ ser de la ↑ naturaleza, la meta del concepto ↑ existencial del mundo kantiano (aunque no plenamente elaborado) se dirige al juego de la ↑ vida y, con ello, considera una constitución del ser de un carácter totalmente otro (*GA* 27, 308 / *IF,* p. 320). Heidegger se adhiere en este punto, realza el carácter de juego yacente en la ↑ esencia del ↑ Dasein y menciona las siguientes características: *1)* el juego como acontecer «libre y, por tanto, siempre [...] sometido a reglas», *2)* «el peculiar modo de ↑ encontrarse-en-ello» como lo ↑ esencial de este acontecer, *3)* las reglas compenetrándose [*sich einspielend*] sólo en el jugar mismo, *4)* su variabilidad «en el jugar y mediante el jugar» (312 / p. 324s.; ≈ 316 / p. 329). Con estas propiedades, no se refiere al jugar fáctico, sino aquél mediante el cual el juego es ↑ posible. Se muestra que esto se le «oculta al principio»* y «de antemano ↑ abierto» (313 / p. 326). Se refiere a la ↑ trascendencia (el ↑ ser-en-el-mundo) que se asoma [*umspielt*] en cada ente con el que se comporta el Dasein. Por lo tanto, el ser humano está «puesto [...] en el juego [de la] existencia [*Dasein*]», es decir, «en el juego [de la] ↑ comprensión del ser» (323 / p. 338; ≈ 315 / p. 328: «jugar el ser»).

Con el pase [*Zuspiel*], Heidegger se refiere en los *AFAE* a «un primer tender el puente de tránsito» (*GA* 65, 169 / *AFAE,* p. 145), a saber, del primer ↑ comienzo al «poner pie en el otro comienzo» visto como «la primera y primera posible ⟨superación⟩ *de toda* ↑ "metafísica"» (171 / p. 147). En los *AFAE* se habla del juego sólo en la medida en que el pase prepara el ↑ salto en tanto «riesgo del primer abrirse paso en el ámbito de la ↑ *historia del ser*» (227 / p. 189) y en esta ↑ historia del tránsito se crea «un bosquejo del ⟨in- ↑ fundado⟩ espacio-de juego-temporal» (6 / p. 24).

* La traducción de esta oración es mía, dado que no se halla en la edición en español [N. del T.].

Tal relación llega a ser clara con el «salto a la otra tonalidad de la proposición del ↑ fundamento» cuando surge el «ser como fondo-y-abismo, a partir de la esencia del juego y, además, del juego al que somos llevados nosotros, los ↑ mortales, que solamente somos y existimos en la medida en que ↑ habitamos en la ↑ cercanía de la ↑ muerte» (*GA* 10, 167 / *PF,* p. 155; ≈ 111s. / p. 111s.). El mundo es un juego, el αἰων de Heráclito es el «niño grande del juego del mundo» que «juega porque [...] juega»,[146] y esto sin ningún «porqué»: el juego es «lo más alto y lo más hondo» (169 / p. 156; ≈ *GA* 6.1, 297 / *Nietz,* p. 270). Heidegger dice, parafraseando a Leibniz:[147] «mientras ↑ Dios juega, viene a ser mundo» (167 / p. 154s.). La unidad de ↑ cielo y ↑ tierra, divinos y mortales, en la ↑ cuaternidad es el juego de espejo, mediante el que cada uno de los cuatro «refleja a su modo la esencia de los restantes» (*GA* 7, 180 / *CyA,* p. 131; ≈ *GA* 11, 121 / *FCyT,* p. 190s.). «El juego de espejos del mundo es la danza en corro del ↑ acaecer de un mundo propio» (181 / p. 132). La «↑ puesta en camino [*Be-wëgung*]» de este juego del mundo «hace advenir proximidad» y debería «llamarse el advenimiento del ↑ silencio» (*GA* 12, 202 / *DCH,* p. 192).

Donde el ↑ poder es «el nombre para el ser del ente», el poder se apodera del juego del mundo (*GA* 69, 182 / *HS,* p. 214). Así, pertenece entonces también a la «manera de ser del ente actual (la disponibilidad para un ↑ uso conducido sistemáticamente) el reemplazamiento, el hecho de que cada ente se vuelve esencialmente *reemplazable* en un juego devenido general, en donde todo puede ponerse en el lugar de todo» (*GA* 15, 368s.).

Greisch 1998; Roesner 2003.

Sprache (lenguaje / habla): En orden cronológico después de *SyT,* los textos fundamentales sobre el habla son: el curso del semestre de verano de 1934 (*GA* 38), las notas desde los últimos años de la década de 1930 hasta *De camino al habla* (*GA* 74), el seminario de posgrado del semestre de verano de 1939 (*GA* 85), *De camino al habla* de 1950-1959 (*GA* 12 / *DCH*) y *Üsp* de 1962.

Sobre las indicaciones del lenguaje de los griegos (por ejemplo, *GA* 17, 17s. / *IIF,* p. 36s.; *GA* 21, 142 / *LPV,* 118s.) y acerca de la ↑ historicidad del lenguaje (por ejemplo, *GA* 21, 152 / *LPV,* p. 126s.; *GA* 24, 296 / *PFF: 1927,* p. 255), éste se vuelve tema expresamente en *SyT,* § 34. Tiene su fundamento ↑ ontológico- ↑ existenciario en el habla [*Rede*] que, en tanto «articulación ↑ significativa de la comprensibilidad del [...] "encontrarse", del ↑ "ser en el mundo"» (*GA* 2, 216 / *SyT,* p. 181), es «*de* ↑ *igual originalidad* [*gleichursprünglich*] *existenciaria que el* ↑ *encontrarse y el* ↑ *comprender*» (213 / p. 179). El lenguaje se determina desde el hablar [*sprechen*] como el «"estado de expresado" del

[146] Heráclito 22 B 52: «αἰων παῖς ἐστι παίζων. πεσσεύων, παιδὸς ἡ βασιληίη». «Sino del ser, tal es un niño, que juega, que juega a juego de tablas; de un niño es el reino» (*GA* 10, 168 / *PF,* p. 156).

[147] «Cum DEUS calculat et cogitationem exercet, fit mundus» (Leibniz *PhS* 7, 191; citado incompleto por Heidegger) [G. W. Leibniz, «Diálogos sobre la conexión entre las cosas y las palabras», en *Escritos filosóficos,* p. 204$_2$: «cuando Dios calcula y ejerce su pensamiento, hace mundos»].

habla [*Rede*]»; tiene «como ↑ posibilidades el ↑ *oír* y el ↑ *callar*» (214 / p. 180). El habla [*Rede*] expresado es la comunicación, en la que el ser-con-el-otro se mueve «dentro del "hablar uno con otro" y el ↑ curarse de lo hablado» y, así, todo depende de «que se hable»; de ahí la «falta de base [de] las ↑ habladurías» (224 / p. 187). Ya que el habla [*Rede*] «se expresa» ↑ inmediatamente «en el lenguaje y regularmente dice en el modo del decir —hablando "curándose de"— del ↑ "mundo circundante"», el ↑ éxtasis del ↑ presentar tiene «una función *preferente* en su constitución» (461s. / p. 377). Los griegos comprendieron al ↑ fenómeno del lenguaje [*Sprache*] «"inmediatamente" como habla [*Rede*]» (220 / p. 184) (la «lengua griega, y solamente ella, es ↑ λόγος»: *GA* 11, 13 / *¿QF?,* p. 42), primariamente interpretada como ↑ enunciado y cuya ↑ interpretación se fundamenta en una «ontología de lo "ante los ojos"» (*GA* 2, 220 / *SyT,* p. 184); de ahí que el lenguaje pueda «despedazarse en palabras como cosas "ante los ojos"» (214 / p. 180; ≈ *GA* 24, 265s. / *PFF: 1927,* p. 231; *GA* 38, 2).

La ↑ pregunta por la ↑ esencia del lenguaje ha de preguntar de nuevo por la esencia del ser humano. Su interpretación como ↑ *animal rationale* pierde lo que ya se había visto en la antigüedad, que el ser humano *qua* ζῷον λόγον ἔχον[148] es «aquel ser vivo que dispone del lenguaje» (*GA* 38, 31). A partir de la ↑ metafísica, el ser humano toma al lenguaje «desde un principio [...] sólo como algo a mano, algo que maneja para su ↑ representación y conducta»; por eso «el λόγος [...] necesita de la organización por medio de la lógica» (*GA* 5, 311 / *CB,* p. 232). Sin embargo, el lenguaje es *nombrar* al ente; el lenguaje trae «por primera vez a lo ente [...] a la ↑ palabra y la manifestación», es un ↑ decir como «↑ proyecto del ↑ claro, donde se dice en calidad de qué accede lo ente a lo abierto»; tal «decir que proyecta es ↑ poema [*Dichtung*]» (61 / p. 53). Al decir poético, como decir ↑ originario, se le contrapone en el enunciado el «decir del lenguaje apoético» (*GA* 13, 180 / *EP,* p. 128). El lenguaje «no es una herramienta de que se pueda disponer, sino ese ↑ acontecimiento que dispone de la más alta ↑ posibilidad de ser hombre» (*GA* 4, 38 / *APH,* p. 42). Sin embargo, se requiere «liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario»; esto «es algo reservado al ↑ pensar y poetizar» (*GA* 9, 314 / *Hit,* p. 260), entendiendo poesía «como exclamación del ↑ mundo al llamado del ↑ Dios» (*GA* 33, 128s.). Entonces se muestra que el lenguaje es lo «que "posee" al ser humano, en la medida en que éste pertenece al lenguaje, el cual le abre primero mundo y, simultáneamente con ello, su ↑ habitar en el mundo» (75; ≈ *GA* 39, 23 / *HHGyR,* p. 36). De ahí que «llevar al lenguaje» signifique: «albergar ↑ ser en la esencia del lenguaje» (*GA* 7, 232 / *CyA,* p. 168). Su ↑ espíritu «custodia en sí las relaciones inaparentes, pero fundamentales con ↑ Dios, con el mundo, con los seres humanos y sus obras, y con las ↑ cosas» (*GA* 16, 495).

En la *Carta sobre el «Humanismo»*, Heidegger denomina al lenguaje «la casa del ser» (*GA* 9, 313 / *Hit,* p. 259; ≈ *GA* 12, 85 / *DCH,* p. 83); en otro lugar dice: «ámbito o recinto (*templum*), esto es, la casa del ser» (*GA* 5, 310 / *CB,* p. 231). Con «casa» se re-

[148] Aristóteles, *Política,* A 2, 1253 a 9s.: «λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων».

fiere a la «re-lación», es decir, la «co*pertenencia*» del ser con el pensar (*GA* 79, 168). Ambos «se fundan en el habla [*Sprache*]», quien da «asidero a la relación» (166). Además, Heidegger designa estereotipadamente dicha relación como: «*el habla habla*» (*GA* 12, 10 / *DCH,* p. 12; ≈ *GA* 9, 72 / *Hit,* p. 69). Ella es «concurrencia y exigencia», donde todo su ser «sólo y primeramente en el decir [...] sale a la luz» (*GA* 79, 169). El habla es la leyenda de la ↑ cuaternidad del mundo y es, «en tanto Decir que pone-en-camino-el-mundo, [...] la relación de todas las relaciones» (*GA* 12, 203 / *DCH,* p. 193). «Decir» quiere decir «↑ señalar, indicar, ver, y ↑ dejar percibir» (*GA* 79, 170). El habla en tanto leyenda es «mostración» (*GA* 12, 242 / *DCH,* p. 229). Su señalar se «piensa acontecimentalmente» como «el ↑ ensamble de ↑ desocultar y ocultar» (*GA* 74, 79). Al poeta lo distingue el «poder-decir» como «esencia del señalar», «cuyo poder-señalar determina a los poetas en su esencia como señal» (*GA* 53, 190). El señalar de la leyenda es el acontecer, por lo que poder ↑ oírla se basa en el acontecimiento (*GA* 12, 248 / *DCH,* p. 235): «el advenimiento apropiador es diciente» (251 / p. 237).

Coriando 2007; Baur, entre otros, 2012; Flatscher 2005b; Flatscher 2011; Gadamer *GW* 10, núm. 2; Hübner[A] 2001; Lafont 1994; Mejía, Schüßler 2009 (partes VII-VIII); Papenfuss, Pöggeler 1992; Rocha 2008; Rozbroj 2008; Schöfer 1962; Trawny 2000; Vitiello 1991.

Sprung (salto / vilo): Los lugares principales sobre el salto se hallan en los *AFAE* y en ensayos de la misma época (*GA* 65 / *AFAE,* Parte IV; *GA* 66 / *Med,* Parte III, núm. 14, XV, núm. 67, *passim*), así como en la *Proposición del fundamento* (*GA* 10 / *PF,* Lecciones 7-13) y *El principio de identidad* (*GA* 11, 41ss. / *IyD,* p. 79ss.; ≈ 83, 93, 96).

El vilo aleja al ↑ Dasein de la ↑ interpretación ↑ metafísica del ↑ ser y delante de este mismo. En *SyT* la ↑ angustia mantiene a «la ↑ "mirada" [*Augenblick*] [...] *en vilo*» (*GA* 2, 455 / *SyT,* p. 372). En *El origen de la obra de arte* se muestra «lo característico del salto» como «el carácter no mediado del ↑ inicio» (*GA* 5, 64 / *CB,* p. 55). Además, se diferencia entre el primer y el segundo salto: éste se «↑ pregunta desde otro comienzo [...] desde el seer mismo», aquél se mantiene «en la región de la metafísica tradicional» (*GA* 74, 8). La ↑ disposición conductora del salto es el ↑ temor (*GA* 65, 227 / *AFAE,* p. 189), la ↑ disposición fundamental es la ↑ retención [*Verhaltenheit*] (241, 248 / pp. 199, 205).

Heidegger llama al salto «↑ salto originario [*Ur-sprung*] de acuerdo con la auténtica significación de la ↑ palabra: instituirse, saltando, como su propio ↑ fundamento» (*GA* 40, 8 / *IM,* p. 15). El «salto más ↑ propio y amplio es el del ↑ *pensar*» (*GA* 65, 237 / *AFAE,* p. 196). En tanto «salto fuera», conduce «fuera de la ↑ representación usual del hombre como ↑ animal racional» y «al mismo tiempo [...] fuera del ser», ya que éste es «↑ interpretado [...] como el ↑ fundamento» (*GA* 11, 41 / *IyD,* p. 77) y es «señalado como *ratio,* como un dar cuentas» (*GA* 10, 189 / *PF,* p. 171); nos lleva hacia allí «a donde estamos ya admitidos: la pertenencia al ser» (*GA* 11, 41 / *IyD,* p. 79). Este salto sólo conduce a lo «sin suelo», en la medida en que «el ser no puede ser lle-

vado ya a un suelo en el sentido del ente», sino que «es ahora, por primera vez, lo que hay que pensar como ser» (*GA* 10, 166 / *PF,* p. 154; ≈ *GA* 8, 44 / *¿QSP?,* p. 35). La «proposición fundamental del fundamento» en tanto proposición, es decir, como enunciado, se convierte en una proposición en el sentido de «salto», «al decir ser en cuanto ser» (90 / p. 93). Todas las «proposiciones-fundamentales» son «saltos del pensar, a saber, al abismo del pensar» (*GA* 79, 159). Junto con lo ↑ trascendental y el sobrepasamiento, el salto se copertenece «en vista a la ↑ diferenciación [*Unterscheidung*] entre ente y ser» (*GA* 10, 116 / *PF,* p. 115). Este «salto retrospectivo conforme a esencia» (101 / p. 102; ≈ 111, 140 / pp. 111, 133s.) abre la mirada retrospectiva «al conjunto del pensar ↑ occidental», que «como el ↑ sino [*Geschick*] ↑ sido del ser» ha de conservarse «↑ conmemorándolo [*andenkend*]» (132 / p. 126). El pensar se ajusta a la proposición como salto, saltando a éste «siempre de nuevo y más ↑ originariamente» (141 / p. 134). Algunas notas marginales posteriores a *El principio de identidad* indican que a pesar de que la situación de que «saltemos y nos ↑ dejemos ir [...] hacia donde ya estamos admitidos: la pertenencia al ser» (*GA* 11, 41 / *IyD,* p. 79), tal salto no presupone ningún salto-desde [*Absprung*], sino «rememoramiento» y «despertar» ($41_{(42)\,((43))\,(45)}$, $42_{(48)}$; ≈ 93, 96).

Kovacs 1992.

Spur (rastro / huella): En *SyT,* el discurso en torno al rastro pertenece al análisis de la ↑ ambigüedad: «todos han ↑ sospechado [*ge-ahnt*] y rastreado ya siempre lo que otros sospechan y rastrean. Este "estar sobre el rastro", y encima de ↑ oídas [...] es el modo superlativamente capcioso en que la ambigüedad da ↑ posibilidades del "ser ahí" para sofocar en el acto toda su fuerza» (*GA* 2, 230 / *SyT,* p. 193).

Si en *SyT* el rastro se le asigna a la ↑ caída, *La historia del ser* [*Seyn*] habla de la «huella de la ↑ verdad del ↑ ser [*Seyn*]» (*GA* 69:1 / *HS,* núm. 45-46): la mayoría de las veces, el ser del ente se pasa por alto «en su mayoría y por adelantado»; no obstante, no yace fuera de lo acostumbrado, sino que se anuncia en lo «extraño» (54 / p. 76). Para alcanzar la huella de la «↑ historia ↑ inicial», se necesita del ↑ salto en el «↑ pensar según la ↑ historia del ser [*Seyn*]»; Heidegger le denomina a esto «el pensar de muchas huellas», porque ↑ pregunta «a las múltiples huellas del ser [*Seyn*]» (87s. / p. 111). Al ir tras la ↑ verdad del seer, él penetra «en el ámbito de la decisión inicial venidera, únicamente donde alcanza la huella del ↑ evento» (86 / p. 110). Únicamente en el recorrer del ente no se muestra por ninguna parte la huella del ↑ Dios (59, 105 / pp. 82, 131), tampoco en el ↑ abandono del ser conduce hacia alguna huella al ser, «puesto que aún el ente fue explotado en calculadas ↑ hacedurías [*Gemächte*]» (151 / p. 183).

En *¿Y para qué poetas?* el pensar de Heidegger se dirige a aquellos ↑ poetas para quienes «la ↑ esencia de la poesía se torna [...] en algo cuestionable, porque se encuentran, poéticamente, sobre el rastro de lo que, para ellos, hay que ↑ decir» (*GA* 5, 319 / *CB,* p. 238), poetas que «sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos ↑ mortales el ↑ camino hacia el cambio».

Pues en «tiempo de penuria» no sólo anda perdido lo sagrado «en calidad de rastro [...] a la divinidad, sino que hasta las huellas que conducen a ese rastro perdido están casi borradas» (272 / p. 201; ≈ 275, 295, 319 / pp. 204, 219, 238).

Großmann 1996; Pöltner 1991.

Staat (Estado): ↑ Philosophie (filosofía), Volk (pueblo).

Staunen (asombrarse): El joven Heidegger entiende el «estar asombrado», (θαυμάζειν)[149] de Aristóteles, como esfuerzo «por ↑ comprender ↑ propiamente [*eigentliches*]» (*GA* 62, 39); sin embargo, aquél había interpretado el «sorprender-se como ↑ fenómeno ↑ originario del ↑ Dasein» únicamente con respecto a su «tendencia a un θεωρεῖν» (*GA* 19, 126; ≈ *GA* 2, 228 / *SyT,* p. 191: «tendencia al sólo percibir»).

El curso del semestre de invierno de 1937-1938 (*GA* 45 / *PFF: PSL,* §§ 36-38) contiene una investigación detallada del θαυμάζειν en tanto ↑ disposición fundamental. Heidegger parte allí del concepto corriente de asombro: *a)* extrañarse [*Sichwundern*] y sorprenderse [*Verwundern*], *b)* maravillarse [*Bewundern*], *c)* asombrarse [*Staunen*] y admirar [*Bestaunen*]. En 13 puntos muestra cómo la ↑ disposición fundamental del asombrarse apremia a la ↑ necesidad del ↑ pensar ↑ inicial, por lo que en el asombro, lo más habitual se convierte en lo más inhabitual. Mientras la ↑ τέχνη mantiene el reinar de la ↑ φύσις en el ↑ estado de no oculto, prepara además el terreno para el cambio del estado de no oculto hacia la corrección; con ello, «el temple fundamental del asombro es reemplazado por el ansia del conocer y de poder calcular» (180 / p. 167; ≈ *GA* 2, 229 / *SyT,* p. 192: θαυμάζειν, no ↑ avidez de novedades).

En el primer comienzo, el asombro es la disposición fundamental «de que un ente sea, de que el hombre mismo siendo, siendo sea en lo que *él* no es» (*GA* 65, 46 / *AFAE,* p. 53). El θαυμάζειν es «la disposición al final del primer comienzo, la disposición en el inicio de la ↑ filosofía, la disposición hacia la ↑ meta-física» (*GA* 74, 14). Sin embargo, en el otro comienzo la disposición fundamental es «el ↑ presentir» (*GA* 65, 20 / *AFAE,* p. 35), «en-tonado y pre-dispuesto por el separar» (484 / p. 382; ≈ *GA* 66, 236 / *Med,* p. 206). Es la suposición de Heidegger el que «la disposición del primer comienzo» podría estar «más emparentada de lo que nosotros presentimos» con el horror (*GA* 74, 14).

Stellen (poner): ↑ Ge-Stell (estructura de emplazamiento), Herstellen (producir), Vorstellen (representar).

Sterbliche (mortal): Decir del ser humano que sea mortal se distingue, por principio, de su definición ↑ metafísica como ↑ *animal rationale*. Entonces, los seres humanos «se llaman mortales porque pueden morir», es decir, son capaces «de la ↑ muerte en

[149] Aristóteles, *Metafísica,* A 2, 982 b 11-21.

cuanto muerte» (*GA* 7, 180 / *CyA,* p. 131; ≈ *GA* 12, 20 / *DCH,* p. 20s.). Ellos se reverencian, en el ↑ claro de la ↑ comarca de inclinación (*GA* 13, 216 / *EP,* p. 174), ante los ↑ celestiales (*GA* 4, 28, 54, 68, 100, 120 / *APH,* pp. 32, 61, 76, 111, 133), ya que son los inmortales (61 / p. 68).[150] También se llaman los «hijos de la ↑ tierra» (59, 71, 123, 149 / pp. 66, 79, 136, 165), porque «ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: ↑ habitar» (*GA* 7, 149 / *CyA,* p. 109; ≈ *GA* 8, 193 / *¿QSP?,* p. 160; *GA* 12, 19 / *DCH,* p. 20). Son uno, junto con el cielo y ↑ la tierra y con los ↑ divinos, los mortales pertenecen a la ↑ cuaternidad del ↑ mundo. «Ser los mortales que nosotros somos» significa: erguirse «en la exhortación del ↑ ser» (*GA* 10, 188 / *PF,* p. 171). Su ↑ esencia está «puesta en el ↑ pensar como su ↑ fundamento» (*GA* 11, 135). Es válido «llegar al hablar del habla de un modo tal que el hablar ↑ advenga [*ereignet*] como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales» (*GA* 12, 11 / *DCH,* p. 13).

Janssen[P] 2011; Marx[W] 1986.

Stiftung (donación / fundación): Donar es donación de la ↑ verdad en un triple ↑ sentido: como obsequiar, ↑ fundar y ↑ comenzar. En tanto obsequiar, la donación es una abundancia por encima de todo lo ↑ ante los ojos y lo disponible; como fundar toma como ↑ proyecto a aquello «en lo que el ↑ Dasein ya ha sido ↑ arrojado como ser ↑ histórico» y en este sentido es un crear como «sacar fuera (como sacar agua de la fuente)» (*GA* 5, 63 / *CB,* p. 54s.); en tanto comenzar, coloca «en obra de manera normativa» lo que «pasó a llamarse ↑ ser» (64 / p. 55). En tanto «fundación [*Stiftung*] mediante la ↑ palabra y en la palabra», la ↑ poetización dona lo que permanece (*GA* 4, 41 / *APH,* p. 45) y, así, es la «fundación en palabras del ser» (42 / p. 46; ≈ *GA* 39, 164 / *HHGyR,* p. 152).

Stille (silencio / calma / taciturnidad): En la ↑ retención [*Verhaltenheit*], el ↑ Dasein está ↑ templado «a la *calma* del paso del último ↑ dios» y el ser humano es el «*custodio* de esta calma» (*GA* 65, 17 / *AFAE,* p. 32; ≈ 34-36/pp. 45-46). Debido a esta disposición del Dasein, se alberga la «↑ *verdad del* ↑ *evento* [...] *en la gran calma del* ↑ *ser* [*Seyn*]» (96 / p. 90; ≈ *GA* 66, 328 / *Med,* p. 280; *GA* 69, 214 / *HS,* p. 249; *GA* 70, 129 / *SC,* p. 116). La calma es «lo ↑ finalísimo y único como sitio ↑ instantáneo de la gran decisión sobre la ausencia y advenimiento de los dioses» (252 / p. 207; ≈ 323 / p. 262), esto en «el soportar la ↑ indigencia del ↑ abandono del ser» (309 / p. 251; ≈ 412 / p. 330). Aquí se prepara «en la más serena calma la extrema indigencia —la de la oculta ausencia de indigencia— [...] la decisión» (*GA* 66, 47 / *Med,* p. 54). En la profunda calma «adonde "se dirige"» (*GA* 70, 168 / *SC,* p. 146), debe «por largo ↑ tiempo [...] ser recogido en el oído por solitarios ↑ oyentes el canto de la huida de los dioses» (*GA* 66, 243 / *Med,* p. 211) y en la «calma ⟨del seer⟩, como el ↑ comienzo de la ↑ palabra,

[150] *Cf.,* al respecto, *Mnemosyne. Segundo esbozo:* «No lo pueden / todo los celestiales» (Hölderlin *SW* IV, 225) [*GA* 4, 69 / *APH,* p. 76]. *Lo supremo:* «La ley, / de todos el rey, mortales e / inmortales» (Hölderlin *SW* V, 276) [61 / p. 69].

responde el dios» (353 / p. 300; ≈ *GA* 69, 105, 211 / *HS*, pp. 131, 246), pues la palabra es «↑ claro de la calma del ser [*Seyn*]» (*GA* 69, 153 / *HS,* p. 186; ≈ *GA* 65, 252 / *AFAE,* p. 208; *GA* 75, 266). El ↑ pensar precursa a esta voz de la calma, «pero siempre [lo hace] sólo escuchando» y por ello se diferencia del «↑ proyectar *re-presentativo* de lo pre-cedente» que ya anticipa la «réplica» (*GA* 66, 358s. / *Med,* p. 304), pues en lo más silencioso habita la calma «en el venir de lo más venidero» (*GA* 69, 7 / *HS,* p. 23). Su «tañido» es «la llegada de un fervor lejano» (*GA* 13, 241 / *EP,* p. 205). Este silencio no es de ningún modo «únicamente lo que no resuena», ni «la inmovilidad del sonar y del fonar»; su silenciar es la tranquilidad que es «siempre más movimentada que todo ↑ movimiento y más removida que cualquier remoción» (*GA* 12, 26 / *DCH,* p. 27). El silencio «tranquiliza, en tanto nos reúne en lo duradero» (*GA* 16, 688). Quizá es la «misma puesta-en-camino [...] el ↑ advenimiento apropiador del silencio» (*GA* 12, 202 / *DCH,* p. 192).

Stimmung (temple / disposición / estado de ánimo): El concepto de temple se le asigna, en *SyT,* al ↑ encontrarse; él es el ↑ indicador ↑ *ontológico* para el temple como lo *ónticamente* más consabido y cotidiano (*GA* 2 / *SyT,* § 29). Heidegger diferencia, en contextos distintos, entre temples y ↑ disposiciones fundamentales (*GA* 29 / 30 / *CFM,* § 68), entre disposición y ↑ corporalidad (*GA* 38, § 27 a) y entre disposición, pasión y afecto (*GA* 6.1, 40-51 / *Nietz,* pp. 50-59). En el ↑ pensar ↑ ontohistórico ya no mantiene íntegra la equiparación de temple y encontrarse (*GA* 70 / *SC,* núm. 108).

El ↑ Dasein está «en cada caso ya siempre en un estado de ánimo [*gestimmt*]». Mientras el temple hace manifiesto «cómo le va a uno» (*GA* 2, 179 / *SyT,* p. 151) abre al Dasein en su ↑ estado de yecto, esto también, y justo, cuando elude su «facticidad de la entrega a la responsabilidad» (180 / p. 152). En el temple (o desafinamiento [*Verstimmung*]) que «cae sobre», está abierto el ↑ ser-en-el-mundo como totalidad, por lo cual, el «mundo, "ser ahí con" y la ↑ existencia son ↑ cooriginarios» (182 / p. 154; ≈ *GA* 29 / 30 / *CFM,* § 17). El estado de ánimo [*Gestimmtheit*] constituye la apertura de mundo del Dasein, por lo cual éste también puede conmoverse por los entes intramundanos y sus «sentidos» pueden ser «afectados» (183s. / p. 155). Puesto que los temples traen al Dasein ante sí en la forma de la conversión y la aversión, se ↑ temporacía el encontrarse «*primariamente* en el ↑ sido» (450 / p. 368). Temple es «el modo fundamental en el que estamos fuera de nosotros mismos» (*GA* 6.1, 100 / *Nietz,* p. 101).

En lo que respecta a la relación entre disposición y cuerpo, la disposición no puede determinarse a partir de éste: la disposición no es la «ansiedad de un cuerpo en sí ante los ojos», sino que el cuerpo se porta a través de la disposición, «en cierto modo suspendido en el ↑ poder de las disposiciones» (*GA* 38, 153).

Bajo el ↑ concepto de encontrarse Heidegger subsume «temple, pasión, afecto, etc.» (*GA* 24, 398 / *PFF: 1927,* p. 337). Siguiendo la interpretación de Nietzsche sobre el afecto en tanto figura de la ↑ voluntad de poder, Heidegger distingue entre afecto,

pasión y sentimiento; el afecto es «el ataque excitante y ciego», la pasión es «el lanzarse al ente que recoge de modo clarividente» (*GA* 6.1, 45 / *Nietz,* p. 54), y circunscribe al sentimiento como un «estado en cuanto estar templado» (50 / p. 58).

En *SyT,* encontrarse y corporalidad se equiparan; tras el ↑ giro, la interpretación es otra: «ser-ahí es como ánimo [*Ge-müt*] el estar dispuesto [*Gestimmtheit*] a través de la voz del ser [*Seyn*]» (*GA* 70, 131 / *SC,* p. 118). Las disposiciones no se subordinan a la razón: «pero, con todo, tal vez lo que en éste y otros casos parecidos llamamos sentimiento o estado de ánimo sea más razonable, esto es, más receptivo y sensible, por el hecho de estar más abierto al ser que cualquier tipo de razón, ya que ésta se ha convertido mientras tanto en *ratio* y por lo tanto ha sido malinterpretada como racional» (*GA* 5, 9 / *CB,* p. 17).

Ferreira 2002; Fink-Eitel 1992; Gander 1994; Granberg 2003; Haar 1986.

Streit (contienda / disputa): ↑ Kampf (lucha).

Struktur (estructura): ↑ Analytik (analítica), Auslegung (interpretación), Dasein [Da-sein] (Dasein [ser-ahí]), Existenz (existencia), Faktizität (facticidad), Frage (pregunta), Sinn (sentido), Sorge (cura).

Subjectität (subjetidad): ↑ Subjekt (sujeto).

Subjekt (sujeto): «Sujeto» es «la ↑ traducción latina —y esto quiere decir reinterpretación— del ὑποκείμενον» (*GA* 5, 8 / *CB,* p. 16); ello se refiere a «lo que yace ante nosotros y que, como ↑ fundamento, reúne todo sobre sí» (88 / p. 72s.), aunque aún sin una relación particular hacia el ser humano. Sólo con la ↑ metafísica moderna se lleva a cabo una «transformación de la posición metafísica fundamental», porque hasta entonces, el ente es «un sub-jectum (ὑπο-κείμενον), eso que yace por sí mismo ahí delante y que, como tal, al mismo tiempo es el ↑ fundamento de sus propiedades constantes y sus estados cambiantes» (106 / p. 85s.; ≈ *GA* 6.2, 393 / *Nietz,* p. 868). Por el contrario, sujeto significa, en ↑ sentido moderno, «la característica distintiva del hombre como ↑ ser [*Wesen*] ↑ pensante y ↑ representador» (109 / p. 88).

Heidegger diferencia entre subjetividad y *subjetidad*. Esta última ↑ comprende «la unitaria ↑ historia del ↑ ser, desde la impronta esencial del ser como ἰδέα hasta la consumación de la esencia moderna del ser como ↑ voluntad de ↑ poder» (*GA* 6.2, 412 / *Nietz,* p. 884; ≈ 177 / p. 679s.). Con Descartes se convierte en subjetividad, mediante lo cual ahora el «*subjectum* destacado [...], el *ego*» obtiene una «preeminencia en varios sentidos»: es «el ente más verdadero, el más accesible en su ↑ certeza» (411 / p. 883) y es aquel ente respecto del cual pensamos el ser y la sustancia; con ello se asume la «función del hilo conductor» (*GA* 26, 108 / *PML,* p. 104). La subjetidad pone «desde su propia voluntad de aseguramiento [...] la ↑ verdad del ente como certeza» (*GA* 6.2, 346 / *Nietz,* p. 826). Sin embargo, a pesar de que ella determina el

«carácter de ser de la ↑ conciencia [*Bewusstseins*]», ella misma «no se interroga respecto a su ser» (*GA* 15, 382).

Dreyfus, Wrathall 2002, 4; Herrmann 2004; Jakob 1996; Ruggenini 2009; Vattimo 1992.

Substanz (sustancia): ↑ Ding (cosa), Selbst (sí-mismo), Subjekt (sujeto).

System (sistema): ↑ Fuge (ensamble), Metaphysik (metafísica), Seinsgeschichte (historia del ser).

T

Tapferkeit (valentía / valor): La ↑ angustia no es la única ↑ disposición fundamental; ↑ pensarla no niega «la noble actitud del valor» (*GA* 9, 305 / *Hit,* p. 253). La valentía «es capaz de soportar la ↑ nada» y «reconoce en el ↑ abismo el espanto apenas hollado del ↑ ser, cuyo ↑ claro es el único ↑ lugar [*Raum*] a partir del cual todo ente retorna a aquello que es y es capaz de ser» (308 / p. 254s.). La valentía «va acompañada de un saber aquello de lo que depende de antemano todo nuestro actuar y soportar […] La valentía es el ↑ coraje [*Mut*] que sabe» (*GA* 4, 94 / *APH,* p. 104; ≈ *GA* 53, 165).

TECHNE (τέχνη): ↑ Technik (técnica).

Technik (técnica): La técnica se convierte en uno de los grandes temas de Heidegger tras el ↑ giro; no obstante, sus determinaciones fundamentales se remontan a los cursos tempranos de Marburgo, con las interpretaciones de la filosofía griega. Fundamentalmente trata el tema la conferencia sostenida en 1953, *La ↑ pregunta por la técnica,* (*GA* 7, 5-36 / *CyA,* pp. 9-32), a la cual se añaden los estudios previos y otros escritos sobre la técnica en *GA* 76, Parte III, la *Carta a Takehiko Kojima* (*GA* 11, 153-161), en *ÜSp,* y, sobre todo, las conferencias de Bremen (*GA* 79:1) y *El principio de identidad* (*GA* 11, 31-50 / *IyD,* pp. 60-97).

La ↑ palabra técnica proviene de τέχνη; para Aristóteles es una de las cinco maneras del ἀληθεύειν, una «de las maneras en las que el ↑ Dasein humano abre al ente en cuanto atribuir y negar» (*GA* 19, 22),[151] bajo aquel saber que conduce a la ↑ producción del ente. Entonces, la ↑ ontología a partir de Platón y Aristóteles se orienta primariamente al comportamiento productor e interpreta no sólo a los τέχνῃ ὄντα desde esta perspectiva, sino también a los ↑ φύσει ὄντα, de manera que lo no necesitado de producción, lo ya siempre presente (materia), está atado a dicha ↑ interpretación (*GA* 24 / *PFF: 1927,* § 12 a; ≈ *GA* 2, 33 / *SyT,* p. 35): «el sentido del ↑ ser remite ↑ originariamente al *ser-producido*» (*GA* 62, 398 / *IFA,* p. 84). Posteriormente Descartes compren-

[151] Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* Z 3, 1139 b 15s.

dió «de forma unitaria la *res cogitans* y la *res extensa,* siguiendo la pauta de un *concepto de término medio de ser* entendido como carácter de *ser-producido*» (*GA* 24, 219 / *PFF: 1927,* p. 195); «el ser de las cosas finitas, sean cosas o personas, es concebido, desde el principio, en tanto que carácter de ser producido en el horizonte del producir» (213 / p. 191). Una de las razones esenciales para que Heidegger vea aparejadamente con ello «el arribo de la técnica moderna», se halla en «el pensamiento de la creación» del ↑ cristianismo, [cuya creencia y doctrina son] «dotadas del carácter de la τέχνη» (*GA* 55, 209 / *Her: 1943-44,* p. 232s.). El ↑ mundo actual se acuña a través de la universalización de la técnica, la cual se ha vuelto planetaria.

Heidegger distingue entre la técnica y la ↑ *esencia de la técnica* (*GA* 7, 7 / *CyA,* p. 9). La técnica «no es ella misma técnica» (*GA* 79, 34), no es «ninguna mera ↑ hechura impúdica humana» (*Üsp,* 19), como tampoco es únicamente un medio para fines, ni mucho menos un hacer del hombre; con ello, únicamente se daría con su «definición instrumental y antropológica» (*GA* 7, 8 / *CyA,* p. 10). Si se repara en «el dominio de la esencia de la técnica moderna» y en sus manifestaciones («funcionalización, perfección, automatización, burocratización e información»), entonces la técnica es sólo «tecnología», es decir, «la ↑ metafísica de la era atómica». Por el contrario, ha de darse el paso hacia «esa *esencia* de la técnica moderna que todavía está por ↑ pensar» (*GA* 11, 60s. / *IyD,* p. 115s.) y reparar en que el hombre «no se limit[a] a estar sometido a la técnica»; ante todo, se debe reflexionar en qué medida «deba corresponder a la esencia de la técnica» y que en ello se «anuncien […] ↑ posibilidades, más originarias, de una libre existencia del hombre» (*GA* 10, 31 / *PF,* p. 46). Tales posibilidades se muestran en el hecho de que la «mutua *pertenencia* de hombre y ser a modo de provocación alternante» aparece en la esencia de la técnica; la esencia de esta «↑ constelación» es la «↑ com-posición» (*GA* 11, 45, *IyD,* p. 85s.), esto es, la respuesta, según la medida de la época, a la pregunta por el ser: «la "pregunta por el ser" rectamente entendida se manifiesta como la pregunta por la esencia de la técnica moderna y su relación con el hombre actual, es decir, con la sociedad industrial» (*GA* 16, 685). Sin embargo, la pregunta por la técnica es también «a la vez, la pregunta por el ↑ arte», porque «la esencia de la técnica […] no sólo posibilita una meditación sobre la técnica, sino que la exige» (*TK,* XIII). En tanto que la técnica no es sólo un asunto del hombre, «⟨se⟩ hace ↑ oído sordo a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica» (*GA* 11, 43 / *IyD,* p. 81).

Biemel 1996, 397-416; Biemel, Herrmann 1989; Dreyfus 1994; Fédier 2004; Gilliand 2002; Glaser 1983; Jamme, Harris 1992; Kôzuma 1989; Luckner 2008; Margreiter, Leidlmair 1991; Müller[S] 1983; Platte 2004; Pöggeler 2002; Schödlbauer 2000; Seubold 1986.

Temporalität, temporal (temporariedad, temporario): ↑ Zeitlichkeit (temporalidad).

THAUMAZEIN (θαυμάζειν): ↑ Staunen (asombrarse).

Terminologie (terminología): ↑ Grundbegriff (concepto fundamental).

Theologie (Teología): ↑ Christentum (cristianismo), Gott (dios), Onto-Theo-Logie (onto-teo-logía).

THEORIA (θεωρία): ↑ Theorie (teoría).

Theorie (teoría): Ya tempranamente Heidegger constata que el «↑ pensamiento ↑ científico [...] se caracteriza por su accesibilidad y objetividad» y, sin embargo, «remite a algo pre-teorético»; teniendo en cuenta esto, «se ha de romper con la primacía de lo teorético» (*GA* 56 / 57, 59 / *IFyPCM,* p. 70s.). Con ello no se niega a la teoría en cuanto tal; antes bien, ella como la praxis pertenecen a «posibilidades del ser de un ente cuyo ↑ ser tiene que definirse como ↑ cura» (*GA* 2, 257 / *SyT,* p. 214). Una discusión detallada sobre la teoría se halla en *Ciencia y meditación;* su tesis sería que la ↑ ciencia es «*la teoría de lo real*» (*GA* 7, 40 / *CyA,* p. 34). «Real» lo deriva Heidegger de la ἐνέργεια, la cual, pensada de forma griega, significa «traer *de* —a lo desocultado— y traer *delante* (pro-ducir) —a la ↑ presencia—». Los romanos ↑ traducen ἔργον en el sentido de la *operatio* en tanto que *actus,* y así «lo real aparece ahora a la luz de la causalidad de la *causa efficiens*» (44 / p. 36s.). Desde el siglo XVII, «efectivo» significa tanto ↑ «cierto [*gewiss*]» como «de hecho»,[152] de manera que lo ↑ presente [*Anwesende*] se ↑ representa ahora como ↑ objeto.

El θεωρεῖν griego puede significar θέαν ὡρᾶν, lo cual mienta entonces «mirar el aspecto bajo el que aparece lo presente» (46 / p. 38). Sin embargo, los griegos pueden «oír aún otra cosa en la ↑ palabra θεωρία»: Θεά, «la diosa» y ὥρα, «el miramiento». Así pues, bajo el concepto de θεωρία ↑ comprendieron a «la respetuosa atención al estado de desocultamiento de lo presente» (47 / p. 38s.), «la relación perceptiva del hombre con el ser» (*GA* 54, 129 / *Parm,* p. 190). La θεωρία se expresa con la *contemplatio* latina y con la «contemplación» alemana (que está emparentada con el latín *tractare*). Con ello, la teoría tiene que recibir la significación de «la elaboración de lo real, una elaboración que persigue y pone a seguro» (*GA* 7, 49 / *CyA,* p. 40). Para ello, el ↑ método bosqueja de manera previa a la «obstancia», la cual se convierte en «la consistencia de las ↑ existencias [*Beständigkeit des Bestandes*] determinada a partir de la ↑ estructura de emplazamiento» (55 / p. 44).

La teoría «para dirigir la posible planificación y organización del trabajo humano» es la cibernética (*GA* 14, 72 / *TyS,* p. 79). Por consiguiente, hay un cambio fundamental de la «teoría entendida como un divisar el ser del ente», a «la representación directriz para la elaboración de lo ente» (*GA* 13, 238 / *EP,* p. 201).

[152] «*Efectivo* [*wirklich*], adjetivo "de hecho [*tatsächlich*], real [*real*]"» Pfeifer 1997, 1572.

Tier (animal): Una ↑ fenomenología comprehensiva del animal está contenida en *GA* 29 / 30 / *CFM,* §§ 42-63, a fin de hacer de ello «*la* ↑ *esencia de la* ↑ *vida* […] *accesible en el sentido de una consideración reductora*» (*GA* 29 / 30, 371 / *CFM,* p. 309). La definición dominante del hombre como ↑ *animal rationale* se basa en la suposición de la ↑ metafísica de que el hombre pertenece al género animal *(animal)* y la razón *(ratio)* constituye su diferencia específica. En la fase de la culminación de la metafísica, a través de Nietzsche, «la *animalitas* (animalidad) se convierte en el hilo conductor» de la interpretación del hombre (*GA* 6.2, 178 / *Nietz,* p. 680). Por la vía negativa, a lo animal le pertenece lo que no tiene ↑ habla (*GA* 48, 82) y lo que no tiene relación alguna con la ↑ muerte; el animal no muere, sino perece (*GA* 79, 114). Sin embargo, el «parentesco ↑ corporal con el animal que nos sume en un abismo» (*GA* 9, 326 / *Hit,* p. 268) permite subestimar también la diferencia esencial de hombre y animal. El animal está separado del hombre por un «abismo», porque aquél no puede percibir al ente «*en tanto que* ente» (*GA* 29 / 30, 384 / *CFM,* p. 318s.): un abismo que «no puede franquear ninguna mediación en ningún sentido» (409 / p. 340).

Con miras a una determinación más precisa del animal, Heidegger erige tres tesis: «*1)* la piedra (lo material) es *sin mundo; 2)* el animal es *pobre de mundo; 3)* el hombre *configura mundo*» (263 / p. 227; ≈ *GA* 25, 19s.). Así como la imagen del mundo del hombre se basa en el comportarse del ↑ Dasein, así también la pobreza de mundo del animal se basa en su conducta (345s. / p. 289); el animal se conduce por su ambiente (aunque no por el ↑ mundo circundante, un término que es reservado al ↑ Dasein).

Al *perturbamiento,* constituyente de la ↑ esencia de la animalidad (361 / p. 301), le pertenecen seis momentos: *1)* el estar tomado: la falta de principio de aperturidad del ente (por lo que ya es inadecuada la palabra «ente»); *2)* la tolerancia: la peculiar relación hacia otro por medio del impulso; 3) el estar conquistado: la totalidad de los impulsos que plagan al animal; *4)* lo que rodea: desde donde es acometido el animal; *5)* la lucha del animal por lo que lo rodea y lo inquietante: «carácter esencial de la propia ↑ vida»; *6)* el perturbamiento como «condición de ↑ posibilidad de la conducta» (377 / p. 314). Previo a la determinación más precisa del animal, y su especial ↑ conceptualidad, debe experimentarse la esencia del hombre.

La tarea también consiste en «↑ liberar al animal como mero viviente y aceptarlo en su propio prodigio» (*GA* 38, 140), pues la «vida ⟨es⟩ un ámbito que tiene una riqueza del estar abierto como tal, quizá, el mundo humano no lo conozca en absoluto» (*GA* 29 / 30, 372 / *CFM,* p. 309).

Agamben 2003 (N° 12-16); Auriol 2001; Beelmann 1994a; Kessel 2011.

Tod (muerte): Sobre el problema de la muerte, *cf.* particularmente *GA* 2 / *SyT,* §§ 46-53, 61, 62; *GA* 62, 52-59, 80-82; *GA* 20 / *PHCT,* §§ 33-34; *GA* 65 / *AFAE,* núm. 160-163 (≈ *GA* 70 / *SC,* núm. 120; *GA* 71, núm. 202).

Las ↑ representaciones ↑ cotidianas y la regla cosmovisional son rechazadas: «según la "concepción de mundo" el ↑ ser para la muerte permanece inaccesible» (*GA* 65,

285 / *AFAE,* p. 233). Heidegger no justifica en ningún lugar el suicido (*G* 27, 325 / *IF,* p. 339s.; ≈ *GA* 29 / 30, 426 / *CFM,* p. 353s.) y tampoco desea que se derive una singular «predilección por lo sombrío y "negativo", lo ↑ "destructivo" y ↑ "nihilísitico"» (*GA* 49, 58) de la determinación de la muerte. Él señala reiteradamente el carácter ↑ indicativo-formal de ↑ conceptos como muerte, ↑ estado de resuelto, ↑ historia, ↑ existencia, los cuales «con arreglo a su ↑ esencia apuntan en cada caso a una concreción de la ↑ existencia [*Dasein*] particular en el hombre, pero jamás la llevan ya consigo en su contenido» (*GA* 29 / 30, 429 / *CFM,* p. 355). Su interpretación ↑ existenciaria está «al servicio de la elaboración de la ↑ finitud en el hombre» (*GA* 3, 242 / *KyPM,* p. 207); no obstante, la finitud permanece «oculta» ↑ inmediata y regularmente a causa de la ↑ caída y, con ello, también «la referencia al ↑ nacimiento y la muerte» (*GA* 23, 140). Poder existir ↑ propiamente tampoco significa [que el existente] «tiene que pensar constantemente en la muerte» (*GA* 29 / 30, 426 / *CFM,* p. 353). Por el contrario, Heidegger reconoce muy tempranamente que la muerte es «una posibilidad ↑ fundamental de la ↑ vida», cuyo ser sólo «se puede ↑ entender por vez primera en general» (*GA* 18, 21; ≈ 89s., 252) desde la vida. La ↑ pregunta decisiva es: ¿«cómo está ahí, en la ↑ facticidad, la muerte misma», es decir, aquel específico «↑ *no* al que nosotros nos referimos como muerte»? (*GA* 62, 181).

Heidegger distingue terminológicamente entre *finalizar* [*Verenden*] como término de lo vivo (un ↑ animal finaliza) y *morir* [*Sterben*] en cuanto la relación ↑ propia del Dasein hacia su propia muerte (de ahí que a los hombres se les llame ↑ «mortales»); el *dejar de vivir* [*Ableben*] es un «fenómeno intermedio» que significa que el Dasein termina, sin poder propiamente morir (328). Heidegger vuelve a preguntar si «lo grave es el proceso de la muerte ↑ corporal» o si no «lo será más bien la inminencia real [...] y constante de la muerte *durante* la existencia» (*GA* 34, 84 / *DEV,* p. 88): «sólo por ser, soy ya *moribundus: el* moribundus *es lo que antes que nada da su sentido al* sum» (*GA* 20, 437s. / *PHCT,* p. 395).

La ↑ analítica de la muerte en *SyT* surge de la pregunta por la posibilidad del ser-total del Dasein. Su «alcanzar la totalidad [...] en la muerte es al par la pérdida del ser del "ahí"» (*GA* 2, 316 / *SyT,* p. 260). Así como no se puede llegar a ↑ experimentar el tránsito hacia el «ya no ser ahí» desde el Dasein, tampoco puede remplazarse el tema de la muerte con el de la muerte del otro como «tema sustitutivo»; esto estaría basado en la suposición de que un «"ser ahí" puede sustituirse a capricho por otro» (318 / p. 261). El estar apartado (aún no), el término (acabamiento) y la totalidad son igualmente directrices inapropiadas de la interpretación, pues no se orientan por la constitución de ser del Dasein (§ 48).

Partiendo de su constitución fundamental, la muerte es «una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí ↑ en cada caso el "ser ahí" mismo», y con lo cual «es inminente [...] en su "poder ser" *más peculiar*». La muerte es la más propia, ineludible (separada de todas las referencias a otro Dasein) y la más extrema posibilidad del ser-ahí, en la que el Dasein está ↑ yecto por cuanto existe. (333 / p. 273). Sin embargo, él se

oculta su «ser relativamente al fin» a causa de la ↑ caída: el ↑ uno, que procura «un *tranquilizar constantemente acerca de la muerte*» (337 / p. 277), pone de lado la ↑ certeza de la muerte y oculta su indeterminación con las tareas de la cotidianidad: «el esquivarse *ante* ese ser, en la cotidiana caída, es un "ser *relativamente* a la muerte" *impropio*» (344 / p. 283).

Por el contrario, el ↑ proyecto de un ser propio hacia la muerte supone entender, desarrollar y preservar a ésta como posibilidad, es decir, *precursarla* en la posibilidad. En el precursar hacia la posibilidad *más propia,* el Dasein se pone a salvo del uno; la *ineludible* posibilidad le desvela lo que el ↑ curarse-de y el ↑ procurar-por olvidan; la *insuperable* posibilidad le da a entender su tarea propia «y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso» (350 / p. 288); en la *certidumbre* de la posibilidad se cerciora el ser-ahí más propio ↑ ser-en-el-mundo y al precursar hacia lo *indeterminado,* tal posibilidad se le abre a través de la ↑ angustia ante «la nada de la posible imposibilidad de su existencia» (352 / p. 289). Así, al Dasein se le ↑ abre la posibilidad de llegar a ser un ↑ sí-mismo «*en la apasionada* ↑ LIBERTAD RELATIVAMENTE A LA MUERTE, *desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia*» (353 / p. 290).

La muerte es «perdurar en ese extremo» (*GA* 9, 374 / *Hit,* p. 306), es «la más alta, y la más estricta singularización del ser sí mismo, en la que el Dasein propio se relaciona con la muerte» (*GA* 38, 164), relacionarse que es «el más profundo ↑ misterio de la vida» (*GA* 16, 90), el cual consiste en «la donación-de-medida, la pauta, aún impensada, de lo inconmensurable, es decir, del ↑ juego supremo al que el hombre es llevado en esta tierra y en el que él está puesto en juego, "en el que su existencia queda a riesgo y ventura"» (*GA* 10, 167 / *PF,* p. 155). Por la muerte, se puede decir del Dasein que es «el acontecer mismo de lo pavoroso» (*GA* 40, 167 / *IM,* p. 146).

Al concebirse el ser para la muerte como «determinación esencial de la ↑ verdad del ser-ahí», ↑ ontohistóricamente se manifiestan «dos determinaciones fundamentales del quiebre» (éste se experimenta «en el necesitar del ↑ dios» *GA* 65, 279 / *AFAE,* p. 228): en primer lugar, que en el ser para la muerte se oculta la «pertenencia del no al ser como tal» y, en segundo lugar, «la insondable plenitud esencial de la "*necesidad*"» (282 / p. 230s.). La determinación ↑ originaria del ser-ahí, «ser ↑ acaecido-apropiadoramente por el ser [*Seyn*] mismo, para fundar su verdad (apertura del ocultarse)», le es abierta al ser-ahí por medio del carácter único de la muerte. En el precursar la muerte se abre «la apertura al ser [*Seyn*] [...] enteramente y desde lo extremo» (283 / p. 231). Sin embargo, no todo ser precisa de la muerte para ser ejecutado, «sino que esta realización es sólo necesaria en el circuito de la tarea de la ↑ funda-mentación de la pregunta por el ser [*Seyn*], una tarea que en todo caso no queda limitada a la ↑ filosofía»; «todo hombre esencial, entre los en el futuro creadores, puede saber de ello» (285 / p. 232). Pensada ↑ ontohistóricamente, la muerte no es el tránsito a otra vida, sino «transferencia al ↑ ocaso» (*GA* 70, 139 / *SC,* p. 124), es decir, en la «pura ocultación» (84 / p. 81) y en «la caída de retorno al ⟨primer⟩ ↑ comienzo» en cuanto tal, el

«hacer comenzar otro comienzo» (86s. / p. 83; ≈ *GA* 65 / *AFAE,* núm. 160-163; *GA* 70 / *SC,* núm. 120).

Así, la muerte es «el sumo y extremo testimonio del ser [*Seyn*]» (*GA* 65, 284 / *AFAE,* p. 232). La muerte «como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser»; es «el albergue del ser» (*GA* 7, 180 / *CyA,* p. 131; ≈ *GA* 79, 56). Los hombres son mortales «porque pueden morir», es decir, «ser capaz de la muerte *como* muerte» (152 / p. 111). Mientras que el hombre «permanece en esta ↑ tierra, mientras ↑ habita», muere (200 / p. 146; ≈ *GA* 4, 165 / *APH,* p. 182s.; *GA* 13, 241 / *EP,* p. 205; *GA* 34, 84 / *DEV,* p. 88; *GA* 81, 292 / *PP,* p. 369). El ↑ animal no puede morir porque no puede ↑ pensar, pues el «pensar vive en una afinidad electiva con la muerte» (*GA* 79, 114). En consonancia con una frase que Abraham le dice a Santa Clara,[153] Heidegger afirma que «el que se desprende de las cosas terrenales antes de que sobrevenga la muerte, no deja de ser cuando fenece» (*GA* 16, 605).

Blattner 2002; Demske 1963; Ebeling^{H} 1990; Lemke 2000; Lévinas 2005; Rentsch 1989; Schüßller 1982; Sternberger 1977 (1934); White 2002; Yoshiko 2006.

Tonart (tonalidad): ↑ Grund (fundamento), Hören (escuchar), Selbigkeit (mismidad).

Topologie (topología): Con topología, Heidegger mienta la reunión (↑ λόγος) en un ↑ lugar (τόπος). Por el contrario, al diagnóstico del ↑ nihilismo de E. Jünger lo nombra «topografía» (descripción del lugar: γράφειν «escribir») (*J^{E} / H,* 103-149), Sin embargo, a ésta le debe preceder una topología, es decir, «la localización de aquel lugar que reúne en su ↑ esencia al ↑ ser y la ↑ nada, que determina la esencia del nihilismo y, de este modo, permite reconocer los ↑ caminos por los que se dibujan los modos de una posible superación del nihilismo» (*GA* 9, 412 / *Hit,* p. 334). Éste sería «el lugar del ↑ silencio [*Stille*], en el que se da la ↑ posibilidad del acuerdo entre Ser y ↑ pensar, es decir, la ↑ presencia y su recepción» (*GA* 14, 84 / *TyS,* p. 89). Una topología de tal clase conduce a la transformación determinante de los ↑ conceptos fundamentales: dado que con la expresión «el ↑ sentido del ↑ ser», el ↑ proyecto aún puede entenderse como un rendimiento del hombre, Heidegger habla entonces de la «↑ verdad del ser»; para no reinterpretarla a ésta como corrección, habla de «localidad del seer» (*GA* 15, 335). La «topología del seer» es la reunión en aquella localidad y se efectúa en el «↑ poetizar pensante» (*GA* 13, 84 / *DEP,* p. 59).

Guest 1999; Herrmann 2008; Pöggeler 1974; Thurnher 1990.

Tradition (tradición): ↑ Geschichtlichkeit (historicidad), Hermeneutik (hermenéutica), Überlieferung (tradición).

[153] «El que muere antes de morir, no muere cuando muere».

Transzendent, transzendental (trascendente, transcendental): ↑ Transzendenz (trascendencia).

Transzendenz (trascendencia): Una introducción y el desarrollo del concepto de trascendencia se encuentran en *GA* 2 / *SyT,* §§ 7, 69 c; *GA* 24 / *PFF: 1927,* §§ 9-13; *GA* 27 / *IF,* §§ 36-38; *De la esencia del fundamento,* Sección II (*GA* 9, 137-162 / *Hit,* pp. 119-139); *GA* 77, 83-121.

El ↑ ser sobrepasa a todo ente (pero no en el sentido de generalidad del género), por ello, es «*lo* trascendens *pura y simplemente*» (*GA* 2, 51 / *SyT,* p. 48). «Trascendencia significa traspasamiento»[154] (*GA* 9, 137 / *Hit,* p. 120; ≈ *GA* 24, 423 / *PFF: 1927,* p. 356). El traspasamiento se ejecuta por el ↑ Dasein, de manera que su trascendencia es «una señalada trascendencia» (*GA* 2, 51 / *SyT,* p. 48s.). Aquello con vistas a lo cual el Dasein sobrepasa al ente es el ↑ mundo, y la trascendencia en cuanto constitución fundamental del Dasein es el ↑ ser-en-el-mundo (*GA* 9, 139 / *Hit,* p. 121; ≈ *GA* 26, 213 / *PML,* p. 196): «trascender significa ser-en-el-mundo, estar-en-el-mundo» (*GA* 27, 307 / *IF,* p. 319). La trascendencia del mundo se funda en «la unidad ↑ horizontal de la ↑ temporalidad ↑ extática» (*GA* 2, 483 / *SyT,* p. 395) y con ello se da la condición de ↑ posibilidad del encuentro intramundano con el ente. Con la temporalización de la temporalidad —ella es el «*origo* ⟨↑ el origen⟩ de la trascendencia»— acontece el «ingreso al mundo» (*GA* 26, 272 / *PML,* p. 244); trascendencia y ↑ libertad son idénticas en cuanto ↑ origen del ↑ por-mor-de (238, 247 / pp. 217, 224).

El problema abierto en *SyT* con la ↑ interpretación de la constitución fundamental extático horizontal del Dasein, también se lo plantea Heidegger tras el ↑ giro. Si el horizonte y la trascendencia (sobrepasamiento) se interpretan en el sentido del ↑ representar trascendental de Kant (*GA* 77, 98), entonces ambos se «experimentan a partir de los ↑ objetos y de nuestro representar y sólo se determinan con vista a los objetos y a nuestro representar» (111), aunque esto sólo es «la cara vuelta hacia nosotros de una ↑ apertura que nos rodea» (112), es decir, «la cara de la ↑ contrada vuelta hacia nosotros» (128).

Brach 1996; Opilik 1993.

Tradition (tradición): ↑ Überlieferung (tradición)

Trauer (tristeza): La tristeza se convierte en ↑ la disposición fundamental en referencia a Hölderlin.[155] En cuanto tristeza ↑ sacra, el hombre la ↑ experimenta en la ausencia de lo salvífico. ↑ Análoga al triple «↑ desinterés» puro, Heidegger la desarrolla en *GA* 39 / *HHGyR,* § 8 b y, por cierto, respecto al ↑ fundamento interno de la ↑ disposición, el cual está templado por él y los refiere mutuamente a ambos. Lo elevado, que habita

[154] Latín *transcendere:* «atravesar hacia [*hinüberschreiten*]».

[155] *Germania,* Primera estrofa: «¿qué otra cosa quiere / éste, el que sufre por lo sagrado?» (Hölderlin *SW* IV, 181) [F. Hölderlin, *Cánticos,* p. 109].

en el éter, no quita la tristeza,[156] pues ella «nace de "viejas dichas"» (*GA* 4, 19 / *APH,* p. 23). La tristeza no es oscuridad, «sino un reposar que ↑ presiente» (57 / p. 64) en la oscuridad de la noche. Junto con la alegría, la tristeza es el «↑ dolor ↑ ontohistórico» (*GA* 71, 218), «la protección y el cuidado del ↑ seer en su superación y retirada en el ↑ ocaso del ↑ comienzo» (219).

Trieb (impulso): ↑ Bedürfnis (necesidad), Tier (animal).

U

Übergang (tránsito): Los escritos cercanos a los *AFAE* son un tránsito. Mientras que aquellos preguntan «en una vía» (*GA* 65, 4 / *AFAE,* p. 22), se instalan en la señal de la superación de la ↑ metafísica; más precisamente, en «el tránsito de la metafísica al ↑ pensar según la ↑ historia del ser [*Seyn*]» (*GA* 66, 108 / *Med,* p. 100; ≈ 246 / p. 213) y, de esta manera, hacia el tránsito de otro ↑ comienzo (*GA* 65 / *AFAE,* núm. 89; ≈ *GA* 69:1 / *HS,* 1, núm. 28); vistos como un tránsito de tal clase, estos escritos son «*inicio* del ↑ ocaso» y, por consiguiente, «ocaso transitorio» (*GA* 70, 86 / *SC,* p. 82s.). El tránsito debe crearse («preparación del tránsito»: *GA* 65, 76 / *AFAE,* p. 75s.); el tránsito lleva de la ↑ pregunta conductora por el ente hacia la ↑ pregunta fundamental por el ↑ ser mismo (75ss., 218 / pp. 75ss., 181). Sin embargo, ya que el primer comienzo antecede al ↑ poetizar, entonces «el *pensar* deberá ser el *preparador del camino*» (*GA* 45, 190 / *PFF: PSL,* p. 176). Con «el despliegue resuelto a través del otro preguntar» (*GA* 67, 11) se lleva a cabo una «*separación*» (*GA* 65, 177 / *AFAE,* p. 151). Dado que el tránsito no es «nunca mediación sino deci-sión» (*GA* 66, 405 / *Med,* p. 338), sólo puede alcanzarse por medio de un ↑ salto (404 / p. 338; ≈ *GA* 65 / *AFAE,* Nr 119; *GA* 71, 307); la decisión para ello se cuela por medio de los «↑ venideros [*Zukünftigen*]» (*GA* 65, 96 / *AFAE,* p. 90). Pero los pensadores transitorios son, según su ↑ esencia, ↑ ambiguos, y en su «preguntar y ↑ decir [*Sagen*] […] *incomprensible* para el hoy» (435 / p. 346s.); se exige «el cambio esencial del hombre al ↑ ser-ahí» (*GA* 66, 108 / *Med,* p. 100). Sin embargo, tanto el «tránsito» como la «superación» son conceptos aún pensados «al interior de la ↑ maquinación» y, por tanto, «determinaciones historiográfico- ↑ técnicas, no conformes a la historia del ser [*Seyn*]» (*GA* 69, 45 / *HS,* p. 65).

Coriando 1998a; Herrmann 2002; Platte 2004.

Überlieferung (tradición): Las ↑ posibilidades «del "ser ahí" "sido ahí"» se ↑ abren desde la herencia, a la cual el ↑ Dasein «*toma sobre sí* en cuanto ↑ yecto»; se transmite con ella (*GA* 2, 507 / *SyT,* p. 414) y, de esta manera, se pone en ↑ libertad. Su asunción acontece como ↑ repetición; ésta es «la *"tradición" expresa*, es decir, el retroceso a posi-

[156] *Regreso al hogar,* Segunda estrofa: «y con su lenta mano da contento a los tristes» (Hölderlin *SW* IV, 108) [F. Hölderlin, *Las grandes elegías (1800-1801)*, p. 87].

bilidades del ↑ "ser ahí" "sido ahí"» (509 / p. 416). La tradición es «el carácter más íntimo de nuestra ↑ historicidad» (*GA* 38, 117); en tanto estamos en capacidad de seguirla, nos acerca a nuestra propia determinación y «lo que tempranamente ha esenciado, existe *como* ↑ futuro de nuestro propio ser» (118; ≈ §§ 27 c-28 a). Así también debe entenderse el discurso reiterado de la tradición de la ↑ filosofía ↑ occidental, a la ↑ metafísica o al ↑ cristianismo.

Heidegger diferencia a la tradición *historiográfica* de la *histórica*. En el caso de la historiográfica, habla de «tradición», por ejemplo, de «la inautenticidad de una tradición ya obsoleta» (*GA* 9, 3 / *Hit,* p. 17 = *Anotaciones a la "Psicología de las visiones del mundo" de Karl Jaspers*) o mienta la «tradición exterior y su tratamiento en la historia de la filosofía» (≈ *GA* 26, 197 / *PML,* p. 183).

Mehring 1992; Winter[T] 2011.

Übersetzung (traducción): Las traducciones de Heidegger frecuentemente se ven como ↑ violentas; por ejemplo, «étre le lá» como la «traducción francesa a la medida para el ↑ *Dasein*» (*ZoSe,* 157 / *SeZo,* p. 193), la traducción de la «sentencia de Anaximandro», la cual debe tener «apariencia de violencia» (*GA* 5, 328 / *CB,* p. 244), la traducción de γνώμη «con la ↑ palabra germana *Rat,* consejo» (*GA* 55, 351 / *Her: 1943-44,* p. 376) o la de la palabra «↑ θεωρία por *contemplatio*» (*GA* 7, 48 / *CyA,* p. 39). Sin embargo, y a pesar de todo, hay que observar que Heidegger, ya desde tempano, ha señalado que la «medida y carácter de una traducción» son «siempre relativas a la meta de la interpretación» (*GA* 62, 7).

Según él, con la traducción de lo griego a lo romano comienza el «aislamiento y enajenación de la ↑ esencia ↑ originaria de la ↑ filosofía griega» (*GA* 40, 16 / *IM,* p. 22); así, con la traducción de la ↑ φύσις griega por medio de la *natura* latina, a «la ↑ palabra griega [...] se [le] anula su fuerza nominativa propiamente filosófica» (15 / p. 22; ≈ *GA* 10, 85 / *PF,* p. 89). A esto se añade «que ahora ⟨1957⟩, en relación con la construcción de cerebros electrónicos, no sólo se construyen calculadoras, sino también máquinas de ↑ pensar y de traducción» (*GA* 13, 148). Desde ellas «se ha desarrollado la *máquina del lenguaje*», la cual regula «desde sus energías hasta sus funciones maquinales, la manera de nuestro posible empleo del ↑ lenguaje» (149). En ↑ verdad, una traducción «sólo [es] el resultado último de una ↑ interpretación *realmente* realizada: el texto ha sido trans-puesto a una comprensión autónomamente ↑ inquiriente» (*GA* 34, 130 / *DEV,* p. 128). Sin embargo, así como cada traducción es una interpretación, también a la inversa, toda interpretación es «un traducir» (*GA* 53, 75).

Borghi 2003; Buchheim[TH] 1989; Cioabă 2005; Mejía, Schüßler 2009 (Parte X e índice temático); Papenfuss, Pöggeler 1992 (Parte II); Pöggeler 1996; Tsujimura 1989; Vezin 1987, 88.

Überwindung (superación): ↑ Metaphysik (metafísica), Nihilismus (nihilismo), Übergang (tránsito).

Umring (anillo que rodea): ↑ Tier (animal).

Umsicht (ver-en-torno): ↑ Besorgen (curarse-de), Um-zu (para).

Umwelt (mundo circundante): «El ↑ mundo ↑ inmediato del ↑ "ser ahí" ↑ cotidiano es el *mundo circundante*» (*GA* 2, 89 / *SyT,* p. 79), es decir, el «mundo en el que me busco ↑ inmediata y regularmente» (*GA* 18, 48). El mundo circundante, junto al mundo compartido y al mundo del sí-mismo, pertenece al ↑ mundo de la vida (*GA* 58, 62 / *PFF: 1919-20,* p. 73; ≈ *GA* 16, 44). En *SyT* lo analiza en §§ 15-18, 22-24, 69 a (≈ *GA* 56 / 57:1 / *IFyPCM,* § 14; *GA* 64 / *CT: 1,* núm. II; *GA* 20 / *PHCT,* §§ 21, 23; *GA* 2, 97_1 / *SyT*, p. 85_2: «lo expuso repetidamente en sus cursos»).

En el análisis del mundo circundante es «ya sin duda una adquisición esencial el no pasar por alto el específico carácter de ↑ útiles de estos entes» (*GA* 2, 466 / *SyT,* p. 381), dado que aquí se presenta «por primera vez en la historia de la ↑ filosofía el ↑ ser-en-el-mundo como un modo primario del encuentro con lo ente» (*GA* 15, 372); sin embargo, «visto en su conjunto y desde la perspectiva del *fin que lo guía,* acaba siendo de segunda importancia» (*GA* 9, 155_{55} / *Hit,* p. 134_{82}) y es un medio «que está subordinado en relación con el proyecto», es decir, en referencia «a la pregunta por el ↑ sentido del ↑ ser» (*GA* 15, 373).

Müller^{S} 1991 («mundo circundante»).

Umwillen (por-mor-de): ↑ Worumwillen (por-mor-de-lo-cual).

Um-zu (para): El para es tema de la ↑ analítica del ↑ ser del ente que sale al encuentro en el ↑ mundo circundante (*GA* 2 / *SyT,* § 15) y concierne a las maneras del ↑ útil en lo que respecta a su «↑ servir "para", el ser adecuado "para", el poderse emplear "para", el poderse manejar "para"» (92 / p. 81s.). Su «plexo de referencia» se ampara en la específica mirada para el trato con el útil, el ver-en-torno (93 / p. 83). Todo ↑ para es «↑ por mor de[l]» ↑ Dasein y se bosqueja su ↑ conformidad en la totalidad de conformidad. Ésta se remonta hacia un último para qué, el cual no es más un ente a la manera de ser de lo ↑ a la mano, sino al ↑ Dasein en cuanto ↑ por-mor-de-lo-cual, en cuanto primario «para qué» (112s. / p. 99).

Unechtheit (inautenticidad / no-genuinidad): ↑ Echtheit (autenticidad).

Uneigennützigkeit (desinterés): La ↑ palabra desinterés cobra peso para Heidegger por medio de Hölderlin. Éste habla, en el ensayo *Sobre las maneras del proceder del espíritu poético,* «sobre lo sagrado como lo desinteresado».[157] El «pleno desinterés» pue-

[157] Hölderlin *SW* III 300-302 [F. Hölderlin, «Sobre el modo de proceder del espíritu poético», en *Ensayos*, pp. 73-74]. *Cf.* el texto constituido *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig* [*Si el poeta alguna vez se apodera del espíritu*] (Hölderlin *FA* 14, 317s.).

de plantearse, por lo menos desde tres perspectivas: *1)* con miras a su ↑ fundamento interno, como «una manera de genuina autonomía»; *2)* en relación con los ↑ objetos, a los cuales el desinterés está «abierto y entregado» y «retrotraído en sí mismo»; *3)* en la relación ↑ entre fundamento y objeto, por la cual aquél se consolida y éste se «reivindica para su propio provecho y su propia ↑ esencia, intensificada y liberada». Las tres perspectivas son todas «↑ cooriginariamente vividas», porque «acontece el desinterés puro, lo sagrado». Esto también vale para la ↑ tristeza, la cual, en la renuncia a la llamada de los ↑ dioses antiguos «↑ instaura [...] una nueva relación con los dioses» (*GA* 39, 85s. / *HHGyR,* 84s.). La contraparte del desinterés es el interés personal, el cual se esfuerza por «conseguir alguna ventaja» y «adular su amor propio» (*GA* 5, 297 / *CB,* p. 221). En este caso, la ↑ tierra se convierte en «mero sitio de usufructo y explotación», aunque donde la tierra «se revela en el desinterés ↑ auténtico [*eigentlichen*] del ↑ *Dasein*» (*GA* 39, 105 / *HHGyR,* p. 100), entonces aparece como tierra sagrada.

Uneigentlichkeit (impropiedad): ↑ Eigentlichkeit (propiedad).

Unendlichkeit (infinitud): ↑ Endlichkeit (finitud).

Ungesagte, das (lo no dicho): ↑ Sage (leyenda).

Unheimlichkeit (inhospitalidad / pavoroso): La inhospitalidad llega a ser tema por primera vez en *GA* 17 / *IIF,* § 50 c y tras las numerosas indicaciones en *SyT,* ante todo en *GA* 40, §§ 52 b, 53 / *IM,* pp. 141-148 y 151-159; *GA* 53, núm. 10, 13, 16, 17a.

Al ↑ Dasein ↑ cotidiano le es propia la tendencia hacia la tranquilización; el ante qué de su huida es la inhospitalidad, en cuanto «la auténtica amenaza bajo la que está la existencia» (*GA* 17, 289 / *IIF,* p. 286). La inhospitalidad es el ↑ fenómeno ↑ originario, «la forma fundamental, si bien cotidianamente encubierta, del ↑ "ser en el mundo"» (*GA* 2, 368 / *SyT,* p. 302); contrario a ello, el «"ser en el mundo" con familiaridad y aquietamiento» (252 / p. 210) es sólo una modificación. La familiaridad cotidiana se derrumba en la ↑ angustia y llega «al "modo" ↑ existenciario del *"no en su casa"*» (251 / p. 209). Cuando se comprende la vocación de la ↑ conciencia [*Gewissen*], le llama al Dasein «desde la inhospitalidad a sí mismo, como ↑ "uno mismo" fácticamente caído, que se vuelva hacia su "poder ser"» (380 / p. 312).

En una ↑ interpretación del primer canto del coro de la *Antígona* de Sófocles,[158] Heidegger comprende al hombre bajo lo δεινότατον, «lo más pavoroso de lo pavoroso» (*GA* 40, 158 / *IM,* p. 138; ≈ *GA* 13, 35s. / *EP,* p. 44; *GA* 81, 337 / *PP,* p. 421), al ser-ahí como «el acontecer mismo de lo pavoroso» (167 / p. 146). Como aquel que «hace ↑ violencia», el hombre sobrepasa «los límites de lo familiar»; allí yace su «definición

[158] Sófocles, *Antígona,* vv. 332-375.

auténticamente griega» (160 / p. 139s.). El ámbito de significación del δεινόν abarca las tres formas de «lo temible, lo que violenta, lo insólito» (*GA* 53, 78); pero todo esto permanece «detrás de lo inhóspito que es el hombre» (83). La ↑ traducción de δεινόν piensa en «la dirección de lo no-sospechoso», pues lo inhóspito mienta: «lo que no es familiar: lo que en lo hogareño no es familiar» (87). Partiendo de esto, se debe concebir a lo inhóspito como el «rasgo fundamental de la estancia del hombre en medio de lo ente» (113).

unscheinbar (inaparente): ↑ Phänomenologie (fenomenología).

Untergang (ocaso / declive / descenso / declinación): El ocaso no sólo pertenece al ↑ pensar ↑ ontohistórico, sino que éste es «el pensar *que va al ocaso*» (*GA* 70, 142 / *SC,* p. 126). Sobre este tema son fundamentales *GA* 66 / *Med,* núm. 71, 77; *GA* 70 / *SC,* núm. 64-71; *GA* 71, núm. 244, 301; *GA* 7, 70s. / *CyA,* p. 52. A partir de la poesía de Trakl, Heidegger deduce múltiples significados de la palabra ocaso (*GA* 12, 38 / *DCH,* p. 39: la no desaparición en la caída; 42 / p. 43: «es llamado "algo extraño"»; 50 / p. 51: «declive [...] entra en el alba inmemorial»; 65 / p. 64: «descenso hacia el azul de la noche»; 70 / p. 68: «el descenso, al azul crepuscular de lo sagrado»; ↑ Occidente «país del descenso en la noche espiritual»: 73 / p. 72).

En la época del fin de la ↑ metafísica «tiene que producirse necesariamente la quiebra del ↑ ser como ↑ voluntad, el derrumbamiento del ↑ mundo, la ↑ devastación de la ↑ tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo» (*GA* 7, 71 / *CyA,* p. 52). Sin embargo, él debe ↑ arriesgar el ocaso, pues no «se contenta con el ente» (*GA* 65, 91 / *AFAE,* p. 87): «el ocaso entrega el ente a la ↑ carencia de ser [*Seinlosigkeit*]» (*GA* 70, 85 / *SC,* p. 82), aunque con ello se da «la más íntima ↑ cercanía al rehúso, en el que el ↑ evento se obsequia al hombre» (GA 65, 228 / *AFAE,* p. 190). De ahí que, pensado esencialmente, el ocaso es «el camino a la callada preparación de lo venidero, del ↑ instante y del sitio, en los que cae la decisión acerca del advenimiento y la falta de los ↑ dioses» (397 / p. 318s.; ≈ *GA* 66, 252 / *Med,* p. 217). Pensado ↑ inicialmente, ocaso significa «*ser-enviado al sin-* ↑ *fondo* [*Ab-grund*]» (*GA* 71, 271).

Unterschied (diferencia / distinción): Heidegger usa sólo raras veces en los escritos tardíos la expresión «↑ diferencia [*Differenz*] ↑ ontológica» y, en vez de ella, prefiere la «distinción entre el ↑ ser y el ente» (*GA* 7, 70 / *CyA,* p. 52; ≈ 89 / p. 66), o bien «diferencia [...] entre el ente y el ser» (71 / p. 52; ≈ *GA* 9, 322 / *Hit,* p. 266). Discute detalladamente esta distinción en el curso del semestre de invierno de 1929-1930 en nueve puntos; el último de ellos deriva de los ocho momentos precedentes «la *singularidad* de esta diferencia, y al mismo tiempo, su *universalidad*» (*GA* 29 / 30, 520 / *CFM,* p. 423). Distingue al ↑ ser del devenir, del ↑ pensar y el deber, pero *la* «separación ↑ originaria [...] es la diferenciación ente el ser y el ente» (*GA* 40, 213 / *IM,* p. 184). Aquí también el hombre está «*únicamente* [*einzig*] determinado desde la ↑ pregunta

por el *ser*» (214 / p. 184). En consecuencia, resulta que «el discurso de "la diferenciación" sólo es esencialmente correcto» si con él se mienta al ser mismo (*GA* 70, 73 / *SC*, p. 73): «ser como ser [*Seyn*] "es" él mismo diferencia y nunca un miembro y un aspecto de la decisión y uno de los dos diferenciados» (76 / p. 75; ≈ *GA* 65, 424 / *AFAE,* p. 339). Pero el seer es ↑ a-propiación como «transferencia a lo propio y apropiación de su intimidad» (*Idem*).

En la conferencia *El habla,* Heidegger reflexiona sobre el apropiar de la di-ferencia. En su singularidad sostiene «el Medio separado; Medio hacia y a través del cual el ↑ mundo y las ↑ cosas están concordes»; su ↑ intimidad «es lo unitivo de la Διαφορά,[159] de la gestación terminal, habiendo llevado de un extremo a otro [*durchtragender Austrag*]». La diferencia «hace advenir la cosa a su ser propio [*ereignet*] en el gestar configurativo de mundo, hace advenir a su ser propio el mundo en el consentimiento de cosas» (*GA* 12, 22 / *DCH,* p. 23). La «Diferencia misma» es el ↑ dolor (24 / p. 25).

Unverborgenheit (estado de no oculto / estado de desocultamiento): ↑ Wahrheit (verdad).

Ursache (causa): ↑ Grund (fundamento).

Ursprung, ursprünglich (origen, originario): Los términos origen y originario atraviesan todos los escritos de Heidegger; con ello expresan también un ↑ movimiento permanente y continuado, pues el origen no es nada que ya esté decidido.

El curso del semestre de invierno 1919-1920 sigue la idea de una ↑ fenomenología en cuanto ↑ ciencia originaria (*GA* 58 / *PFF: 1919-20,* § 1), cuya «tendencia directriz es ↑ comprender la vida *desde* su origen» (81 / p. 92s.). Como se subraya en *SyT,* que «lo original no sea derivable, no excluye el que se ↑ integre [*konstitutiven*] de una pluralidad de "caracteres de ser"» (*GA* 2, 175 / *SyT,* p. 148). Heidegger emplea el término ↑ «cooriginario» para la preservación de la diversidad de aquella pluralidad en la unidad.

En general, y por principio, se debe diferenciar: la división del ente «a partir de un origen óntico» y «el descubrimiento del ↑ ser ⟨del ente⟩ y su ↑ sentido» (*GA* 23, 7). En ello consiste también que el «primer progreso ↑ filosófico en la comprensión del problema del ser está en [...] no determinar un ente en cuanto ente reduciéndolo a otro ente como su origen, igual que si el ser tuviese el carácter de un posible ente» (*GA* 2, 8 / *SyT,* p. 15). La pregunta por el origen vale también para aquél «a partir de donde y por lo que una cosa es lo que es y tal como es»; la pregunta debe interrogar por «la fuente de su ↑ esencia» (*GA* 5, 1 / *CB,* p. 11). Por este motivo, «el avanzar ↑ ontológico hasta el "origen" no para en cosas ónticamente comprensibles de suyo para el "sentido común", sino que a él se le hace justamente patente lo ↑ cuestionable que es todo lo

[159] Heráclito 22 B 51 y B 8; *GA* 55, 145-148 / *Her: 1943-44,* pp. 166-170.

comprensible de suyo» (*GA* 2, 442 / *SyT,* p. 362). Entonces, el origen es un ↑ salto que «alcanza, saltando, su propio ↑ fundamento y que lo instituye saltando» (*GA* 40, 8 / *IM*₁ p. 15), y ciertamente, por medio de un «saltar al o-rigen, al "salto" (rotura) abismoso aclarador, que se esencia como ser [*Seyn*] en ↑ medio [*zwischen*] del ente» (*GA* 66, 53 / *Med,* p. 59).

Bernet 1987, 88; Bruzina 1996; Cho 1992; Lehmann 2006, 1s.; Neumann 2005.

Urteil (juicio): ↑ Aussage (enunciado).

V

Vaterland (patria): ↑ Geschichtlichkeit (historicidad).

Verbergung (ocultamiento / encubrimiento): ↑ Unverborgenheit (estado de no oculto).

Verborgenheit (estado de oculto): ↑ Unverborgenheit (estado de no oculto).

Verdinglichung (cosificación): Heidegger emplea el término cosificación por primera vez en el semestre de invierno de 1919-1920 (*GA* 58, 127 / *PFF*: *1919-20,* p. 137).[160] «Como la cosificación no precisa de la vida, parece que pudiera extenderse sobre todo en la vida» (232 / p. 240). Esta presunta universalidad atraviesa también a la ↑ interpretación del ↑ ser del ente *qua* ↑ ser-ante-los-ojos. Se remonta a la ↑ ontología antigua, la cual trabajó con «conceptos de cosas», que más tarde conducen hacia una cosificación de la ↑ conciencia [*Bewusstsein*]. Al final de *El ser y el tiempo,* Heidegger se plantea la pregunta: «*¿por qué* se impone una y otra vez el imperio de este hacer de algo una cosa [*Verdinglichung*]?» (*GA* 2, 576 / *SyT,* p. 470).

Goldmann 1975.

Verfallen (caída): Los rasgos fundamentales de este ↑ fenómeno se ponen de relieve por vez primera en el curso de *GA* 60:2 / *EMM,* §§ 13-17, de la mano de las tres formas de la *tentatio* (tentación). En *GA* 61, Parte III, capítulo 2, se investiga la caída bajo el título *ruinanza* y concibe su tendencia al quitar ↑ tiempo y al liquidar lo histórico (≈ *GA* 62, 353ss. / *IFA,* p. 36ss.; *GA* 64, 41ss. / *CT: 1,* p. 57ss.). Como ↑ indicación formal, Heidegger dice de la ruinanza que «la vida fáctica "es", es decir, "se ejerce" *en ella* misma, *en cuanto* ella misma, *para* sí misma, *fuera de sí* misma y ante todo *contra ella misma*» (*GA* 61, 131).

[160] «La traducción de "fetichismo de la mercancía" por "cosificación" fue dada en 1922 por Lukács». (Goldmann, 1975, 116) [L. Goldmann, *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva,* José Luis Etcheverry (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 1975, p. 77] (esto aún sin haber conocido el curso de *GA* 58 / *PFF: 1919-20*).

Sobre la ↑ analítica de la caída es fundamental *GA* 2 / *SyT,* §§ 38, 68 c. Desde el punto de ↑ vista [*Sicht*] de la ↑ historia del ser, la caída pertenece a la ↑ esencia del ↑ nihilismo, porque éste olvida la pregunta por la ↑ verdad del ↑ ser y la pone al servicio de la caída en el ente (*GA* 67, 265s.); sin embargo, posteriormente apenas se habla de caída, más bien se habla de ↑ maquinación.

Debido a que el ↑ Dasein, fácticamente existente, se encuentra ↑ yecto al ↑ mundo, se desenvuelve aquél en éste ↑ inmediata y regularmente y así cae en aquello de lo que se ↑ cura [*Besorgte*] respectivamente; por este motivo, el Dasein también determina su propio ser como algo ↑ ante los ojos (*GA* 24, 384 / *PFF: 1927,* p. 326s.). En la ↑ habladuría (*GA* 2 / *SyT,* § 35), el mundo está ↑ abierto al Dasein de tal manera que no es el ente del que se habla, sino que es lo hablado mismo lo que se hace tema; la ↑ avidez de novedades (§ 36), como contraparte del ↑ θαυμάζειν, no se ↑ demora [*verweilt*] en lo inmediato, sino que está constantemente ocupada de dispersión y por eso se abandona al cambio de lo que recién le sale al encuentro; la ↑ ambigüedad (§ 37), modo del estado de interpretado público, se pone en lugar del actuar a las vacías promesas del ↑ «uno». En este modo de ser, la caída del Dasein aparece como «forma fundamental del ser de la ↑ cotidianidad» (233 / p. 195), aunque no es idéntica a ésta. El Dasein, tentado constantemente por el uno, se enreda en sí mismo. El sentido ↑ extático de este ↑ movimiento característico es el ↑ presentar: «la tentación, el aquietamiento, el extrañamiento y el enredarse en sí misma ⟨los caracteres de la caída⟩ significa en sentido ↑ temporal que el presentar "sugerente de" trata, con arreglo a su tendencia extática, de temporaciarse desde sí mismo» (460 / p. 376).

Vergangenheit (pasado): Heidegger diferencia entre pasado y ↑ sido (*GA* 2 / *SyT,* §§ 65-73). Así como el ↑ presente y el ↑ futuro, el pasado también surge del ↑ comprender ↑ impropio de ↑ tiempo (432 / p. 354) y él limita al ente a partir del modo de ↑ ser de lo ante los ojos, es decir, «al ente que ya no es ↑ "ante los ojos"» (434 / p. 355). Por el contrario, Heidegger emplea como concepto ↑ existenciario el término sido [*Gewesenheit*]. La ↑ apertura del pasado es tarea de la historiografía (519 / p. 424); ella es «exploración del pasado a partir del horizonte del presente» (*GA* 45, 34 / *PFF: PSL,* p. 35).

Vergessen (olvido): ↑ Behalten (retener).

Verhaltenheit (retención): La retención se señala múltiples veces en los *AFAE* como ↑ disposición fundamental. Pertenece al estilo del ↑ pesar ↑ inicial (*GA* 65 / *AFAE,* núm. 13; ≈ *GA* 8, 122 / *¿QSP?,* p. 118; *GA* 66, 427 / *Med,* p. 355: «el nuevo estilo del pensar») y es el «centro [*Mitte*] [...] para el espanto y el temor» (15 / p. 31; ≈ 107 / p. 99; *GA* 9, 107 / *Hit,* p. 96) en el que el ↑ Dasein se templa «a la ↑ *calma* del paso del último ↑ dios» (17 / p. 32; ≈ 34 / p. 45). La retención es el ↑ fundamento de la ↑ cura, la cual se funda debido a aquella como ↑ instancia (35 / p. 45s.; ≈ 69 / p. 70). Lo atemperante de esta disposición fundamental es el ↑ acontecimiento (256 / p. 211).

Vernehmen (percibir): ↑ Denken (pensar).

Vernunft (razón): ↑ LOGOS (Λόγος, λόγος).

Versagen (fracaso): ↑ Unverborgenheit (estado de no oculto).

Verständigkeit (comprensibilidad): ↑ Verstehen (comprender).

Verstehen (comprender / entender): El comprender es ↑ cooriginario con el ↑ encontrarse, el ↑ habla [*Rede*], la ↑ caída y, por ello, es uno de los momentos ↑ constitutivos del ↑ estado de abierto del ↑ Dasein. Sobre la ↑ analítica del comprender: *GA* 2 / *SyT,* §§ 31, 32, 68 a (≈ *GA* 24 / *PFF: 1927,* § 20). El comprender no es de ningún modo parte del conocimiento,[161] sino el Dasein en cuanto ↑ existir (acerca del «conocer como "ver" y saber como "entender de algo"»: *GA* 34, 158-160 / *DEV,* pp. 153-155; sobre la «oposición esencial» de explicar y comprender: *GA* 39, 248 / *HHGyR,* p. 216).

El joven Heidegger caracteriza al comprender «como el *estar despierto* del existir para consigo mismo» (*GA* 63, 15 / *OHF,* p. 33). En *SyT,* él remite a las expresiones ónticas «poder hacer frente a una cosa», «estar a su altura», «poder algo» (*GA* 2, 190 / *SyT,* p. 161; ≈ *GA* 24, 392 / *PFF: 1927,* p. 332s.; *GA* 27, 21 / *IF,* p. 35s.). Comprendiendo, el Dasein es el poder ser aperiente, el ser ↑ posible; en tanto se encuentra «en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades», «es posibilidad ↑ *yecta* de un cabo a otro» (191 / p. 161). Su ser posible se despliega en el ↑ curarse-de, en el ↑ procurar-por y en el poder-ser del ↑ por-mor-de. El Dasein existe como ser posible: significa que se comprende ya siempre a partir de sus posibilidades; éstas se fundan en su estructura existenciaria en cuanto ↑ proyecto. En el proyectar, el Dasein da a entender algo así como «ser, movimiento, lugar, tiempo» (*GA* 27, 202 / *IF,* p. 215); en el «proyectarse a sí mismo» —«el modo fundamental del *realizarse* [*geschehen*] del Dasein»— yace «el sentido ↑ genuino del obrar» (*GA* 24, 393 / *PFF: 1927,* p. 333; ≈ *GA* 27, 396 / *IF,* p. 420s.). En la medida en que el Dasein se proyecta a las posibilidades que le presenta el ↑ mundo circundante, él existe impropiamente; en tanto el proyectar surge del propio ↑ sí-mismo, él es propio. Ambas maneras de la ejecución del Dasein pueden ser ↑ auténticas [*echt*] e inauténticas. Así, según se modifica el con vistas a lo cual [*Woraufhin*] del proyectar, se modifica también la mirada del comprender: en cuanto ver-en-torno del curarse-de, en tanto consideración del procurar-por, como *trans*parencia del por-mor-de, es decir, «empuñar en el comprender el íntegro "estado de abierto" del ↑ "ser en el mundo" *a través* de sus esenciales elementos estructurales» (*GA* 2, 195 / *SyT,* p. 164). De ahí que en el proyecto, al acercársele posibilidades al Dasein, se bosqueja la ↑ temporalidad del comprender: el «comprenderse, proyectando [...] tiene por base el ↑ advenir» (445 / p. 364), es decir, el comprender es «*primariamente* advenidero»

[161] De modo distinto a Dilthey: «la naturaleza la explicamos, la vida espiritual la comprendemos» (Dilthey *GS* V, 144).

(447 / p. 365). El comprender propio se muestra en el ↑ precursar la ↑ muerte, el impropio en el comprender desde el ↑ estar a la expectativa.

Heidegger diferencia entre comprender y *comprensividad*. Ésta nace de la tendencia encubridora de la ↑ caída y afecta tanto a «la comprensividad del "curarse de" [que se ha apoderado] del "poder ser" y del abrir éste, es decir, del cerrarlo» (412 / p. 338s.), como también a la ↑ hermenéutica del Dasein, es decir, a la «comprensividad del absorberse en el ↑ uno, "curándose de"» (417 / p. 342). Todo lo que sobrepasa por entero a la opinión del uno, tiene que aparecerle a la comprensividad como ↑ «violento» (418 / p. 343).

En el comprender yace la posibilidad de que el proyectar llegue a «desarrollarse» propiamente, es decir, explicitarse. La ↑ interpretación se basa en que en ella el comprender llega a ser «él mismo» (197 / p. 166). Un problema particular de la interpretación surge ante la pregunta de si «los posteriores comprenden a los precedentes siempre mejor que lo que éstos se comprendieron a sí mismos» (*GA* 19, 11), por ejemplo, si nosotros «⟨tenemos⟩ que comprender a los griegos mejor que lo que ellos se comprendieron a sí mismos» (*GA* 24, 157 / *PFF: 1927,* p. 146), es decir, si es posible «comprender a Kant mejor a como él se ha comprendido a sí mismo» (*GA* 25, 3; ≈ 93; *GA* 3, 201s. / *KyPM,* p. 172),[162] y qué significa «querer entender a un pensador desde sí mismo» (*GA* 8, 188s. / *¿QSP?,* p. 156).

Tras el ↑ giro (*GA* 65, 259 / *AFAE,* p. 213), a partir de la experiencia transformada de los *AFAE,* se rechaza el malentendido de que *SyT* sería sólo una ampliación del *a priori* ↑ metafísico *qua* «precedencia *del* ↑ *re-presentar*» (223 / p. 184). Antes bien, la «proyección» del comprender se piensa «como *arrojada*, y ello quiere decir perteneciente al ↑ acaecimiento-apropiador a través del ↑ ser [*Seyn*] mismo» (252 / p. 208; «libre arrojo»: 491 / p. 388); comprender significa: «proyecto de lo abierto, *estar* en la *apertura*» (303 / p. 247). Procedente de *SyT,* Heidegger explica al «resaltar [*Vorstehen*]» como «demorarse ante, mantenerse a la altura ante lo que uno se encuentra y ser lo suficientemente fuerte para soportarlo» (*GA* 15, 334).

Bollnow 1982; Dierse 2008; Fehér 2007; Gander 2002; Gethmann 1974; Imdahl 1997; Kogge 2001; Müller[S] 2005.

Verweigerung (rehúso / recusación): Acerca del rehúso, véase en particular *GA* 65 / *AFAE,* núm. 254, *Tiempo y ser* y el *Protocolo de un seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser»* (*GA* 14 / *TyS*). El hombre está puesto ante la ↑ contienda por la decisión sobre la pertenencia al seer o a la pérdida de esencia definitiva; su «preparación de la ↑ verdad del ↑ ser [*Seyn*] corresponde a la esencia del ser [*Seyn*]: al rehúso» (*GA* 66, 57 / *Med,* p. 62; ≈ *GA* 65, 406 / *AFAE,* p. 326). En la época del «dominio de la ↑ subjetividad que llega a su acabamiento» se oculta completamente el ser «en medio del completo aseguramiento del ente» (*GA* 6.2, 351 / *Nietz,* p. 830; ≈ 446 / p. 919). Si el rehúso se llega a experimentar como tal, entonces «ya ha acontecido un ↑ despejamien-

[162] *Cf.* Schleiermacher 1977 [1838], 325, acerca de la fórmula «comprender mejor a un autor de lo que él podría rendir cuentas de sí mismo».

to del ser» (20 / p. 544). El rehúso es «la oculta verdad del ser» (*GA* 69, 24 / *HS,* p. 43), la «↑ inicial transformación del ser [*Seyn*]» (61 / p. 83), el «comienzo como rehúso» (116 / p. 143). La ↑ cercanía en la que «reposa la unidad del ↑ tiempo auténtico», «tiene el carácter de la recusación y de la ↑ retención [*Vorenthalt*]» (*GA* 14, 20 / *TyS,* p. 35). Ambos señalan «un retirarse», o sea, a la sustracción, la cual pertenece «a lo peculiar del ↑ acaecimiento apropiador» (27 / p. 41).

Verweisung (referencia): ↑ Bedeutsamkeit (significatividad), Bewandtnis (conformidad).

Verzicht (renuncia): ↑ Sage (leyenda).

Volk (pueblo): El concepto de pueblo aparece de súbito en *SyT* y sin una característica más próxima. El ↑ Dasein existe «en cuanto ↑ "ser en el mundo", esencialmente en el ↑ "ser con" otros»; este acontecer es, en cuanto «gestarse con», el ↑ destino colectivo. En tal «gestarse histórico de la comunidad, del pueblo», en «el "destino colectivo", en forma de "destino individual"», se basa «el pleno y ↑ propio gestarse histórico del "ser ahí"» (*GA* 2, 508 / *SyT,* p. 415). En *SyT,* la interpretación de Heidegger del pueblo se halla en el contexto del Dasein, el ser-en-el-mundo, el ser-con, la propiedad, «la ↑ muerte, la ↑ culpa, la ↑ conciencia [*Gewissen*] moral, la ↑ libertad, la ↑ finitud», la ↑ temporalidad y la ↑ historicidad (509 / p. 415).

Después de 1933, Heidegger cae en un discurso «populista» [*völkisch*] que mezcla la ↑ filosofía y la ↑ política de una manera totalmente funesta. «El pueblo alemán toma parte ahora en encontrar de nuevo su propia ↑ esencia, y en hacerse digno de su gran ↑ destino individual». «La ↑ autenticidad [*Echtheit*] y grandeza» de todo pueblo están garantizados «por su sangre, su tierra y su crecimiento ↑ corporal [*leiblichen*]» (*GA* 16, 151). «Nuestra ↑ voluntad para tener un pueblo responsable de ↑ sí-mismo quiere que cada pueblo halle y custodie la grandeza y la ↑ verdad de su determinación [...] El ↑ líder [*Führer*] ha traído este ↑ querer a un completo despertar en todo el pueblo y lo ha consolidado en *una* única ↑ decisión [*Entschluss*]» (193).[163] Heidegger pide de los estudiantes alemanes «abnegación y ejemplaridad de la conducta frente a todos los compañeros del pueblo alemán» (208).

En 1933-1934 tiene lugar un cambio de perspectiva: «filosofía y filosofar es el *proceso propio* en la ↑ historia de un hombre y un pueblo» (*GA* 37 / 38, 188). La ↑ realidad efectiva no le proporciona al pueblo su altura «sino que el ↑ espíritu y el ↑ mundo espiritual de un pueblo surgen en la historia» (185). En cuanto «formación de la vida creciente», el pueblo es ciego (*UK*$_2$, 11; ≈ *GA* 70, 137 / *SC,* p. 122s.). Heidegger vuelve entonces a *SyT:* «el ↑ ser de un pueblo, ni es el mero existir de una población, ni ser bestial, sino la determinación como temporalidad e historicidad» (*GA* 38, 157; ≈

[163] 11 de noviembre de 1933: «*Adhesión de los profesores, en las Universidades y en las Escuelas superiores, a Adolfo Hitler y al estado nacionalsocialista*» (Leaman 1993, 100).

H / Ba, 58). Partiendo de una determinación corriente del hombre, Heidegger diferencia entre pueblo como cuerpo («población, habitantes, relación de géneros»: 65s.), como alma (pueblo «en sus gestos anímicos»: 66) y como ↑ espíritu («pueblo espiritual, histórico, en lo referente a su modo de conocimiento, de su voluntad, su espiritualidad»: 67). De esta manera, frente a ellos se tiene que concebir al pueblo, a partir del cual se origina el Dasein propiamente histórico del hombre, «en el ↑ estado de resuelto para el ↑ instante» (160). El ser de este Dasein es el Estado (165), que, en palabras de Heidegger, deriva de *status rei publicae;* con ello concibe al Estado textualmente como «la manera de ser de un pueblo» (*NGSt,* 71). El Dasein histórico origina la ↑ poesía, desde ésta a la filosofía «y de ambas, la realización del *Dasein* de un pueblo en cuanto pueblo, a través del Estado: la Política» (*GA* 39, 51 / *HHGyR,* p. 57; ≈ 109, 144, 221 / pp. 103, 129, 195). Entonces Heidegger añade críticamente que ahora todo está empapado «de lo popular y sangre y suelo [*Volkstum und Blut und Boden*]» (254 / p. 220). Por el contrario, el himno *Germania* de Hölderlin *no* mienta «aquella Alemania de aquel poeta y ↑ pensador, tal como se la representa [...]; más bien se trata de aquel poetizar y pensar que [...] en la obra, nuevamente pone en pie lo ente y lo hace aparecer inicialmente» (290 / p. 246). Así también, «el *Dasein* histórico alemán» (289 / p. 245) sólo es pueblo en tanto prepara el otro ↑ comienzo, pero a éste pertenece la referencia a lo ↑ divino. En los *AFAE* esto significa: «un pueblo es pueblo *sólo* cuando, en el encuentro de su ↑ dios, recibe asignada su historia de ese dios, que lo fuerza por encima de sí mismo y de este modo lo repone en el ente» (*GA* 65, 398 / *AFAE,* p. 320;[164] «la filosofía de un pueblo» como «la custodia de la verdad del ser [*Seyn*]: 43 / p. 51; contra la idolatría de lo «popular»: 117 / p. 107; contra la «↑ representación económica de la conservación de la "vida"»: 319 / p. 259).

Heinz 2009, Trawny 2004; Zaborowski 2010.

Vollzugssinn (sentido de ejecución): ↑ Sinn (sentido).

Vorenthalt (reserva): Reserva significa un «contenerse, ↑ recusación», un «retirarse: dicho brevemente la retirada», la cual pertenece «a lo peculiar del ↑ acaecimiento apropiador» (*GA* 14, 27 / *TyS,* p. 41) y por eso «no es lo mismo que nada» (*GA* 7, 134 / *CyA,* p. 99). Esto se aplica ante todo a la ausencia del ↑ dios y de lo divino, a la «falta de dios» que «probablemente se ⟨oculta⟩ en una retención de lo ↑ sagrado» (*GA* 13, 232 / *EP,* p. 196). Si la ↑ palabra da ↑ ser, entonces el rehúso de la palabra es la reserva, en la cual «⟨aparece⟩ el sorprendente poder propio de la palabra» (*GA* 12, 183 / *DCH,* p. 173; ≈ *GA* 13, 234 / *EP,* p. 198s.). Heidegger pregunta, frente a la reserva «en la que nos encontramos» (*GA* 12, 253_a): «¿nuestro ↑ habitar la estancia está en una reserva de lo supremo [*Hohen*]?» (*GA* 16, 717).

[164] *Cf.* Nietzsche *KSA* 6, 182 [F. Nietzsche, *El anticristo,* núm. 16, p. 45]: «un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su Dios propio». *Vid.* el motivo de *GA* 6.1 / *Nietz* (*GA* 43) por *El anticristo:* «Casi dos milenios, y ni un solo Dios nuevo» (Nietzsche *KSA* 6, 185) [*Ibid.,* núm. 19, p. 49].

Vorgriff (concebir previo): ↑ Auslegung (interpretación).

Vorhabe (tener previo / haber previo): ↑ Auslegung (interpretación).

Vorhandenheit (ser-ante-los-ojos): El término ↑ ontológico- ↑ categorial ser-ante-los-ojos es empleado para la caracterización de un modo fundado del ente. Éste sale al encuentro «en su puro *aspecto* (εἶδος)», expresión de «*deficiencia* del tener que ver con el ↑ mundo en el modo del ↑ "curarse de"» (*GA* 2, 82 / *SyT,* p. 74): el «como» ↑ hermenéutico se modifica hacia el «como» apofántico, la ↑ interpretación hacia el ↑ enunciado en proposición (209 / p. 176; ≈ *GA* 21, 156s. / *LPV*, p. 130). El ↑ Dasein se orienta «siempre [...] en ↑ primer lugar [*zunächst*], al ente en el sentido de lo subsistente [*Vorhandenen*]», y debido a su ↑ caída, determina también al propio ↑ ser conforme a esta manera de ser (*GA* 24, 384 / *PFF: 1927,* p. 327; ≈ 146s. / p. 138). En el modo de la ↑ cotidianidad aparece todo «lo ente que nos rodea [...] *manifiesto homogéneamente* en tanto que, justamente, lo *presente* [*Vorhandene*] *en sentido más amplio*» (*GA* 29 / 30, 399 / *CFM*, p. 333). La apariencia de dicha comprensibilidad natural guía también a la ontología, en tanto que ella interpreta al «ser como constante "ser ante los ojos"» (*GA* 2, 131 / *SyT,* p. 112).

Vorlaufen (precursar): ↑ Tod (muerte).

vorontologisch (pre-ontológico): ↑ Ontologie (ontología).

Vorsicht (ver previo / mirada previa): ↑ Auslegung (interpretación).

Vorstellen (representar): «Representar» significa literalmente «poner-algo-delante». En la ↑ metafísica moderna, la ἰδέα de Platón «se convierte en *idea* y ésta en representación» (*GA* 6.2, 374 / *Nietz,* p. 852). El *cogitare* de Descartes («re-presentar como tener-en la ↑ conciencia [*Bewusstsein*]; *cogito me cogitare*»: *GA* 67, 137) es un *percipere,* «tomar en posesión algo, apoderarse de una cosa, [...] en el sentido de re-mitir-a-sí [*Sich-zu-stellen*] en el modo del poner ante sí [*Vor-sich-stellen*]»: representar tiene aquí el doble sentido de «el llevar-ante-sí y lo llevado-ante-sí» (*GA* 6.2, 133 / *Nietz,* p. 642). El yo representador en la representación está «*co*rrepresentado» (136 / p. 644) y se convierte en la medida «respecto de lo que ocurre y debe ocurrir en el re-presentar [*Vor-stellen*] en cuanto a-portar [*Bei-stellen*] el ente» (137 / p. 645s.). La ↑ esencia de la representación es la ↑ certeza [*Gewissheit*] (157 / p. 662; 420 / p. 893: «re-presentar como "cierto", *certum,* hacer fijo»; ≈ *GA* 5, 109 / *CB,* p. 88). Al final de la época de la metafísica, con Nietzsche, el conocimiento en tanto representación traslada su peso del *re*-presentar al re-*presentar,* es decir, «al llevar ante sí como un poner en el sentido de establecer [*Fest-stellen*], es decir, de fijar [*Festmachen*], de pre-sentar [*Dar-stellen*] en el ↑ dispositivo [*Gestell*] de una forma» (*GA* 6.1, 519 / *Nietz,* p. 460).

Por consiguiente, desde la perspectiva ↑ ontohistórica, el representar se conecta con el «poner» de la estructura de emplazamiento. Lo representable es una consecuencia de la ↑ maquinación, «accesible al opinar y ↑ calcular» y «formulable en la ↑ producción y ejecución» (*GA* 65, 109 / *AFAE,* p. 100). Cuando el ente se convierte en ↑ objeto del ↑ sujeto de la representación, ciertamente «se puede decir de algún modo que […] pierde su ↑ ser», aun cuando al objeto se le adjudique un ↑ valor como sustitución (*GA* 5, 101 / *CB,* p. 82).

vulgär (vulgar): Con vulgar, Heidegger piensa, posiblemente en el latín *vulgaris,* «general, a todos en común, ↑ cotidiano, público». Con esto se refiere, no en último término, al sano entendimiento del hombre, el cual insiste «en exigir una utilidad al alcance de la mano», y clama contra la ↑ filosofía (*GA* 9, 177s. / *Hit,* p. 151s.). Los entes que, «en sentido de Kant, son accesibles por medio de la intuición empírica […] tienen por significación el concepto *vulgar* de fenómeno» (*GA* 2, 42 / *SyT,* p. 41s.) y hay que diferenciar a éste del concepto ↑ fenomenológico de fenómeno. De igual manera, tiene validez «distinguir estrictamente el ↑ concepto fenomenológico de ↑ mundo del concepto de mundo prefilosófico y común» (*GA* 24, 236 / *PFF: 1927,* p. 208). La ↑ cotidianidad nivela las diferentes maneras del ente; éste aparece «*manifiesto homogéneamente* en tanto que, justamente, *lo presente* [*Vorhandene*] *en sentido más amplio*» (*GA* 29 / 30, 399 / *CFM,* p. 333; ≈ 422 / p. 350s.): «*de tanto ente, el entendimiento vulgar no ve el mundo*» (504 / p. 412). De la ↑ interpretación de la ↑ conciencia [*Gewissen*], Heidegger dice que sería vulgar en tanto que ella «se atiene a lo que ↑ *uno* conoce como conciencia, se atiene a cómo uno la siga o no la siga» (*GA* 2, 384 / *SyT,* p. 314).

W

Wachheit (atención): ↑ Weckung (despertar).

Wagnis (riesgo / osadía / atrevimiento): El «↑ juego con el ↑ lenguaje [*Sprache*]», a pesar de todo «el peligro del jugueteo», existe para poder «atrevernos a […] salir del hechizo del ↑ discurso [*Rede*] ↑ cotidiano y de sus conceptos» (*GA* 29 / 30, 414 / *CFM,* p. 344); es el modo como el ↑ Dasein en general es «constantemente un ponderar (un sopesar) y un osar» (*GA* 27, 336 / *IF,* p. 352). En los *AFAE,* Heidegger le llama a «la preparación del aparecer del último dios […] el riesgo extremo de la verdad del ser [*Seyn*]» (*GA* 65, 411 / *AFAE,* p. 330); en esto se ha de juzgar que el Dasein esencie «como riesgo» (475 / p. 376). Este riesgo no es ningún «carácter aventurero» (*GA* 67, 134), antes bien es «la τόλμα, el atrevimiento» (*GA* 53, 110); tal «riesgo en extremo inhóspito» se atreve a nada menos que «la esencia de la ↑ inhospitalidad en cuanto tal» (146). En la ↑ interpretación de uno de los poemas de Rilke,[165] Heidegger nombra

[165] «Como la naturaleza abandona a los seres» (Rilke *KA* 2, 324).

al hombre como el atrevido, quien «marcha junto con el riesgo, en la medida en que lo quiere» (*GA* 5, 296 / *CB,* p. 221).

Wahnsinn (locura / demencia / delirio): La palabra locura puede significar el ↑ pensar ↑ calculador: «el enorme despliegue actual del cálculo en la ↑ técnica, la industria, el comercio y la ↑ política […] de una forma rayana a la locura» (*GA* 79, 156); se trata de un «no- ↑ ser-ahí, no-estar-ahí, estar-afuera», el cual, como «en el caso extremo del delirio», es decir, del estar des-plazado, «en el que puede imperar la máxima conciencia [*Bewusstheit*], y no obstante decimos: el hombre está trans-tornado, ido, fuera y sin embargo ahí» (*GA* 29 / 30, 95 / *CFM,* p. 94; ≈ *GA* 7, 159s. / *CyA,* p. 116). Pero aquello depende de «quién es el enfermo mental» (*GA* 39, 37 / *HHGyR,* p. 46s.): así, Hölderlin está puesto a salvo de lo que «con nuestros cortos e insuficientes criterios llamamos "enfermedad mental"» (128 / p. 117s.); su locura «fue un des-plazamiento de su esencia, la cual fue expulsada desde la noche de su ↑ tiempo» (*GA* 52, 43; ≈ 47s.; *GA* 16, 111 / *AUA,* p. 11s.; *GA* 65 / *AFAE,* núm. 204: «Hölderlin—Kierkegaard—Nietzsche»). Por ello, Heidegger dice, en una interpretación de Trakl,[166] que «el demente ↑ medita» y retrae la palabra «sentido» a la raíz germana *sent,* la cual significa ↑ camino: el demente es quien «está en camino hacia otra parte» (*GA* 12, 49 / *DCH,* p. 50).

Wahrheit (verdad): En *SyT* § 44 a, Heidegger ↑ analiza el concepto *tradicional* de verdad y su fundamento ↑ ontológico; en el § 44 b, el fenómeno ↑ *originario* de la verdad, para el cual emplea la ↑ palabra «estado de no oculto», que es ↑ traducción del griego ἀλήθεια (prefijo *a privativum* y λήθη, «olvida», «olvido»). Con el paso de la perspectiva tradicional hacia el fenómeno originario, no se trata de ninguna «modificación del ↑ concepto» (*GA* 65, 338 / *AFAE,* p. 273), sino de un cambio en el modo de ver en retrospectiva al fundamento del concepto tradicional de verdad y, con ello, de un ↑ salto. Aunque se encuentra ya en «los filosofemas más *antiguos*» (*GA* 2, 290 / *SyT,* p. 240), por ejemplo en Heráclito,[167] una comprensión originaria de la verdad como estado de no oculto, esta ↑ *experiencia* reservada a los griegos no conduce a una ↑ *interpretación* a la medida. De esta manera, el *primer* ↑ *comienzo* debe ↑ repetirse en otro comienzo. Algunos cursos y ensayos posteriores a *SyT* remiten en su título a la verdad: *GA* 21 / *LPV; De la esencia de la verdad* (*GA* 9, 177-202 / *Hit,* pp. 151-171); *GA* 34 / *DEV; GA* 9, 203-238 / *Hit,* pp. 173-198; *GA* 36 / 37:2; *GA* 45 / *PFF: PSL; WW* (multiplicidad de sentidos de la verdad) *Alétheia* (*GA* 7, 263-288 / *CyA,* pp. 191-208). *El origen de la obra de arte* irrumpe en un concepto más originario de verdad (*GA* 5, 1-74 / *CB,* pp. 11-62; ≈ *UD*); *GA* 65 / *AFAE,* núm. 204-237; *GA* 66 / *Med,* núm. 35-47; *GA* 69 / *HS,* núm. 129-132; *vid. GA* 88:2 / *EPF,* núm. 14-20).

Los pasos que da Heidegger del concepto tradicional de verdad hacia el concepto plenario de verdad como estado de no oculto, en *De la esencia de la verdad* (≈ *GA*

[166] *Salmo. Segunda versión* (Trakl *HKA* I, 55) [G. Trakl, *Obras completas,* p. 85s.].
[167] Heráclito 22 B 1.

45 / *PFF: PSL*), son: verdad como *adaequatio;* corrección como presupuesto del concepto tradicional de verdad; como ↑ esencia de la corrección, la ↑ libertad del ↑ Dasein que ↑ deja adentrarse en el ente; esencia e inesencia de la verdad; inescencia e inesencia ↑ propia; desocultamiento y estado de oculto de la verdad como rasgo fundamental del ↑ ser (seer).

Según Heidegger, la «manera tradicional de concebir la esencia de la verdad» (*GA* 2, 284 / *SyT,* p. 235) se determina por tres tesis: *1)* el lugar de la verdad es el ↑ enunciado (el juicio); *2)* su esencia yace en la concordancia del juicio con el ↑ objeto; *3)* Aristóteles es el autor de ambas determinaciones, quien por este motivo puede verse como el «padre de la lógica». Para Heidegger, estos son sólo «tres prejuicios» de una «interpretación insuficiente» (*GA* 21, 128 / *LPV,* p. 108). La oración no es lugar de la verdad, sino que lo que se significa en la oración es el ente mismo; sin embargo, la oración se funda en el ↑ estado de abierto del Dasein en cuanto desocultamiento del estado de no oculto. Asimismo, en ello se encuentra también el ↑ fundamento para la concordancia: la «*adaequatio* [adecuación]», «*correpondentia*» [correspondencia] o «*convenientia* [conveniencia]» (*GA* 2, 284 / *SyT,* p. 235; ≈ *GA* 45, 16 / *PFF: PSL,* p. 17) presuponen que el Dasein pueda *dirigirse al ente:* la «verdad de la proposición» en la determinación tradicional de la verdad (*veritas est adaequatio intellectus ad rem*)[168] «sólo es ↑ posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa» (*GA* 9, 180 / *Hit,* p. 153). El resultado provisional: la verdad como equiparación (sea de la cosa con el conocimiento o del conocimiento con la cosa) piensa «la verdad como *conformidad o rectitud*» (*Idem*; ≈ *GA* 88:2 / *EPF,* núm. 14-20). Esta interpretación se remonta a Platón; por medio de la «preeminencia de la ἰδέα y del ἰδεῖν» se transforma la verdad originaria «en ὀρθότης, corrección de la aprehensión y el enunciado» y «se convierte en la marca definitiva del comportamiento humano en relación con el ente» (231 / p. 193).

Este «pro-greso de la ↑ metafísica desde su comienzo esencial» se aferra por completo a la verdad como corrección, aún incluso en la interpretación de la verdad como *certitudo* (*GA* 88:1 / *PMFPO,* núm. 55-64), hasta su final en el ↑ nihilismo («olvido del ser en su verdad», «↑ caída en el ente»: *GA* 67, 265) y en la «inversión del platonismo» llevada a cabo por Nietzsche (*GA* 6.1, 156 / *Nietz,* p. 149) en la «determinación [...] de la verdad como la no corrección» (*GA* 9, 233 / *Hit,* p. 194).

Con la pregunta por el fundamento posibilitante de esta interpretación de la verdad se prepara un ↑ giro. De nuevo, la respuesta provisional sería: la corrección presupone la apertura y, de hecho, en cuatro aspectos: en la accesibilidad al ante; en un ámbito abierto al que debe atravesar el dirigirse; en la aperturidad del Dasein; en la apertura en el ↑ ser-con con otros como acuerdo en la corrección (*GA* 45, 19 / *PFF: PSL,* p. 20). El Dasein se adentra en lo ente mismo y, de tal manera, es ↑ ek-sistente. Esta «ex-posición en el desocultamiento del ente» (*GA* 9, 189 / *Hit,* p. 161) es la liber-

[168] *Cf.* Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* I, 1; *vid*. *GA* 23, § 13.

tad vista como esencia de la verdad en cuanto corrección. Pero a la libertad (la cual precede a la mera arbitrariedad y a la independencia) le pertenece en lo más íntimo la posibilidad de «*no* ↑ dejarlo ser como ese ente que es y tal como es» (191 / p. 162): verdad y no verdad se pertenecen mutuamente.

Si la verdad se basa en la esencia de la libertad en cuanto desocultamiento que deja ser, entonces la inesencia [*Unwesen*] se basa en el ocultamiento. Pero ésta impera «en medio de lo ente de dos maneras» (*GA* 5, 40 / *CB,* p. 38) (razón por la cual nunca tenemos la certeza de «que sea lo uno o lo otro»: 41 / p. 39): como inesencia *qua* «representar» y como la inesencia propia («la esencia que es ya antes de presentarse»: *GA* 9, 194 / *Hit,* p. 164) *qua* «negación» (*GA* 5, 40 / *CB,* p. 38). El representar acontece a través del ente, con lo cual encubre a otro ente, lo oscurece, lo obstruye y lo niega. La negación, en cuanto in-esencia propia, es el comienzo del ↑ claro, es decir, de la «puerta, que hace posible el que algo aparezca y se muestre» (*GA* 14, 80 / *TyS,* p. 85s.). El hecho de que el claro se niegue significa, en principio, algo negativo: él está «limitado y delimitado […] por *algo que se oculta*» (*GA* 45, 210 / *PFF: PSL,* p. 192); positivamente significa que está custodiado en el ↑ misterio (*GA* 9, 194 / *Hit,* p. 164). De hecho, los griegos experimentaron la ἀλήθεια como estado de no oculto del ente, aunque no la concibieron aún más originariamente como «el claro para el ocultarse vacilante» (*GA* 45, 211 / *PFF: PSL,* p. 193). Su vacilar se desprende de que lo oculto se muestra y a la vez se retira: «"verdad": abrigar desocultante-ocultante (*a-guardar*)» (*GA* 86, 468).

Que el hombre yerre en esta sustracción se debe a que él se mantiene «en lo que resulta accesible y es dominable» (*GA* 9, 195/*Hit,* p. 165), porque «no sólo ↑ ex-siste, sino que al mismo tiempo *insiste,* esto es, se pone terco y persiste en aquello que le ofrece el ente, que está casi abierto como de suyo y en sí mismo» (196 / p. 166). De manera especial, la ek-sistencia y la in-sistencia del Dasein fundan al ↑ extravío; él le pertenece a la íntima constitución del Dasein, pues precede a cada error. Sólo en tanto se experimenta al extravío como incorrección, ello siempre presupone la interpretación de la verdad como corrección (*GA* 66, 112 / *Med,* p. 103). Sin embargo, dado que el extravío pertenece a la constitución del Dasein, también debe ser posible que se haga comprensible desde su ↑ constitución: el ente en cuanto tal es desoculto (↑ comprender); así, el ente en su totalidad está cooriginariamente oculto (↑ encontrarse).

Para el primer comienzo entre los antiguos griegos esto significa: «el ente como tal es ↑ φύσις» (*GA* 45, 129 / *PFF: PSL,* p. 121s.). Sus determinaciones son «permeadas y dominadas por […]: el *estar desocultado* [*Unverborgenheit*], la ἀλήθεια (130 / p. 122s.). Que la φύσις se mantiene en general en el estado de no oculto, se debe a aquella manera del comprender de la ↑ τέχνη, que es caracterizada por Heidegger como el «modo de proceder *frente* a la φύσις», «pero *aquí* todavía no para dominarla y explotarla» (179 / p. 167). El Dasein, planteado como encontrarse, es traído ante el ente en totalidad en la ↑ disposición fundamental del θαυμάζειν (↑ a-sombrarse), es expuesto «en medio del ente manifiesto en totalidad» (*GA* 39, 141 / *HHGyR,* p. 127). Sin embargo, precisamente en la ↑ disposición fundamental yace también «el ↑ *peligro* de su aturdi-

miento y destrucción»; así puede entrar en su lugar «el ansia del conocer y de poder calcular» (*GA* 45, 180 / *PFF: PSL,* p. 167).

A esto se opone «la originaria asunción del ↑ estar arrojado» (*GA* 65, 327 / *AFAE,* p. 265). En el retroceso de la verdad como *adaequatio* hacia su posibilitación se muestra que la corrección presupone la apertura, aunque a esta primera ↑ «indicación» (344 / p. 277) de la esencia de la verdad se la «determina esencialmente como *claro para el ocultarse*» (338 / p. 273); aquí se pertenecen mutuamente «lo *libre* de la osadía del crear» y «lo *indefenso* de la ↑ decisión [*Austrag*] del estar arrojado» (328 / p. 266). A fin de que el primer comienzo se ponga en cuestión, los griegos concibieron lo oculto [*Verborgene*] como ausencia, en oposición a su *experiencia* originaria (*cf. GA* 75, 240s. / *Est,* p. 49): «se perdió el acaecer del ocultamiento» (340 / p. 274; ≈ *GA* 67:1, núm. 153, 154). En el otro comienzo se tiene que concebir «a través del ↑ acaecido serahí» (*GA* 69, 144 / *HS,* p. 175) aquella «esencia íntima-contenciosa de la verdad» (*GA* 65, 348 / *AFAE,* p. 280) de apertura y estado de oculto, sin que unilateralmente se quiera aprender a éste en referencia a aquella. Con ello podría llegar a su fin, en la ↑ historia de la verdad, la época del entumecimiento de la esencia de la verdad en cuanto corrección: «ante el portal de un nuevo ↑ instante de su oculta historia» (342 / p. 276).

Fräntzki 1987b; Gander 2002; Gethmann 1989; Hirozaku 2011; Helting 1997b; Herrmann 2002; *HGSch* 4 (1997); Martel 2008; Richter 1989; Sallis 2012; Shin 1993; Tsujimura 1990; Tugendhat 1970a; Watanabe 1979; Wiplinger 1961; Yun 1996; Ziegler 1991.

Wahrnehmung (percepción): Heidegger investiga la percepción particularmente a partir de la ↑ intencionalidad: *GA* 20 / *PHCT,* § 5 c, con respecto a su constitución fundamental; *GA* 21 / *LPV,* § 10, en el marco de la crítica ↑ fenomenológica al psicologismo; *GA* 24 / *PFF: 1927,* §§ 8 b, 9 b-c, en confrontación con Kant; *GA* 38 §§ 22-26, 35, en ↑ discusión de la tesis «el saber (ἐπιστήμη) es percepción (αἴσθησις)».[169]

En tanto lo percibido tiene el «carácter de ↑ *corporalidad*» (*GA* 20, 53 / *PHCT,* p. 62; ≈ *GA* 21, 102s. / *LPV,* p. 89), la percepción se muestra como «modo eminente de compleción intencional» (59 / p. 67; ≈ *GA* 21, 105s. / *LPV,* p. 91) y clarifica de modo ejemplar la «peculiar inherencia mutua» (60 / p. 68) entre *intentio* e *intentum*. Cuando Kant dice que la percepción sería «el único carácter de la realidad efectiva»,[170] Heidegger se remonta a la «naturaleza ↑ ontológica ↑ esencial de lo que se mienta con percepción» (*GA* 24, 93 / *PFF: 1927,* p. 96): hacia lo que ella se dirige es al ente en su ↑ estado de descubierto; el modo a través del cual se descubre el ente se determina por el ↑ Dasein y se funda en el ↑ estado de abierto del ↑ comprender. Además, el hecho de que los sentidos sean únicamente un paso, lo muestra Heidegger en relación con Platón. La ↑ posibilidad de algo así como la percepción se basa en el «alma»; ésta sirve «como nombre para la relación con el ↑ ser», «y por tanto con el no-ocultamiento [*Unverborgenheit*]»; en la relación se admititen «la corporalidad y el ser vivo [...] en

[169] Platón. *Teeteto,* 158 a ss.

[170] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* B 273.

la que el hombre ↑ histórico *es*» (*GA* 34, 178 / *DEV,* p. 171). En la percepción se muestra un « "sobreexcedente" que cabe mostrar además de lo sentido y percibido (lo coloro, lo sonoro) dentro del círculo de lo percibido» (231 / p. 219). Se trata de «las κοινά (ser —no-ser-alteridad— mismidad)» (194 / p. 186).

Que la αἴσθησις humana sea «*por* ↑ *naturaleza* en el paso a través de los órganos sensoriales y la corporalidad» (236 / p. 224), demuestra que ella es «*por* naturaleza, pero no ni nunca *como* naturaleza» (235 / p. 224), sino que ella ↑ originalmente está en el «estar- ↑ templada» y «sólo *impera* donde se entiende el *ser*», es decir, en el ἔρως, en «la aspiración al ser» (237s. / p. 226).

Taminiaux 1984.

Weckung (despertar): Ya tempranamente, lo «particular de todo ↑ método ↑ filosófico» se halla para Heidegger en «despertar la disposición para ↑ liberar [↑ dejar] la captación filosófica» (*GA* 58, 136 / *PFF: 1919-20,* p. 146). La meta de la ↑ hermenéutica es «configurar una atención [*Wachheit*] a sí mismo bien arraigada» (*GA* 63, 16 / *OHF,* p. 34) y así también se puede «empezar, ante todo, por volver a despertar la comprensión» para el ↑ sentido de la ↑ pregunta por el ↑ ser (*GA* 2, 1 / *SyT,* p. 10; ≈ *GA* 1, 438). Los ↑ temples se despiertan con la intención «de ↑ dejar ser al ↑ ser-ahí como es o como puede ser en tanto que ser-ahí» (*GA* 29 / 30, 103 / *CFM,* p. 100). Debemos «aprender a ver que, *a partir de la* ↑ *cotidianidad* [...] *pueden despertarse* [...] *relaciones fundamentales de la existencia*» (400 / p. 333s.; ≈ *GA* 26, 220 / *PML,* p. 202, acerca de Heráclito).[171]

«El despertar de la comprensión del ser [...] es el ↑ nacimiento de la filosofía a partir del ser-ahí del hombre» (*GA* 31, 44; ≈ *GA* 29 / 30, 34 / *CFM,* p. 48). Por el contrario, a partir de la ↑ ciencia no puede «comenzar ningún despertar del ↑ espíritu» (*GA* 40, 52 / *IM,* p. 52). Los *AFAE* caracterizan la ↑ cura como «ser *buscador [Sucher], cuidador [Wahrer], guardian [Wächter]*» (*GA* 65, 17 / *AFAE,* p. 32s.) y determinan al hombre venidero a partir de la «vigilancia [*Wachterschaft*] del ser» (62 / p. 65). Para esto se requiere del ↑ paso atrás «saliendo del pensamiento que sólo ↑ representa [...] hacia el ↑ pensamiento que rememora» (*GA* 7, 183 / *CyA,* p. 133) con miras a un «despertar a partir del olvido ↑ inicial del ↑ acontecimiento» (*GA* 11, 41$_{(41)}$; ≈ *GA* 88, 173 / *EPF,* p. 41s.).

Weg (camino): Heidegger describe su propio ↑ pensar como un camino (motivo de la *GA*: «caminos, no obras»; ≈ *GA* 12, 91 / *DCH,* p. 88; *GA* 66, 411-417 / *Med,* pp. 343-347: «mi camino hasta el presente»). Distingue entre camino y ↑ método: «ἡ ὁδός – μήποτε μέθοδος: / el camino jamás (es) un procedimiento» (*GA* 13, 233 / *EP,* p. 197; ≈ *GA* 81, 41, 43 / *PP,* pp. 69, 71; compárese con el «Tao» de Lao-Tsé en *GA* 12, 187 / *DCH,* p. 177); sin embargo, μέθοδος también puede significar «estar-por-el-camino» (*GA* 54, 87 / *Parm,* p. 78). Tales caminos de bosque terminan «por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado» (*GA* 5, Introducción / *CB,*

[171] «A los despiertos les pertenece un mundo único y común, por el contrario, cada uno de los dormidos se dedica a su mundo» (*GA* 26, 220 / *PML,* p. 202; traducción de *DK* I, 22 B 89.

p. 10; ≈ *GA* 29 / 30, 11 / *CFM,* p. 30s.; *GA* 14, 109; *GA* 16, 631; *GA* 77, 50; *H / Bl,* 100). Los «caminos de la ↑ resolución [*Austrags*]» (*GA* 71, núm. 284) son los que «no ⟨son⟩ transitados por nadie y, en general, tienen mala fama» (258). Además, están emparentados con aquellos caminos en los que se involucra «un diálogo en un camino de campo» (*GA* 13, 37 / *Sere,* p. 33; ≈ *GA* 13 / *EP, Camino de campo; GA* 77).

De acuerdo con Heidegger, «el camino que emprende Husserl es impracticable, primero porque Husserl permanece todavía reducido a una esfera egológica, pensada de una forma no muy clara en términos idealistas, y segundo porque Husserl se orienta por la pura captación de ↑ cosas y datos, en lugar de orientarse por las referencias concretas en que se halla envuelta la *Existenz,* el ↑ existir, es decir, por aquello a lo que de entrada encontramos referido nuestro existir» (*GA* 27, 141s. / *IF,* p. 153). A diferencia de esto, Heidegger dirige «el propio camino [...] a una meditación [*Be-* ↑ *sinnung*] sobre la ↑ historia» (*GA* 66, 413s. / *Med,* p. 344). A decir verdad, desde temprano él reconoce que en «la peculiaridad de la interpretación filosófica [...] no se debe evitar la *meditación* metódica» puesto que es un «*camino en la movilidad*» (*GA* 61, 157); sin embargo, con la creciente comprensión de la ↑ naturaleza de la ↑ ciencia, se muestra que «sobre todo en la ciencia contemporánea» el método no es «un simple instrumento al servicio de la ciencia», sino que «ha tomado las ciencias a su servicio» (*GA* 12, 167 / *DCH,* p. 159).

Lo singular de un camino es que «un singular [lo] puede abrir», «renunciando a la ↑ posibilidad de divisar otros caminos y tal vez más esenciales» (*GA* 65, 81 / *AFAE,* p. 79). Entonces, los caminos brindan «el camino de la perspectiva y prospectiva en lo desoculto» (*GA* 54, 120 / *Parm,* p. 105s.). Tanto más auténtico es el «camino hacia el ser», cuanto «más incondicionalmente ⟨él es⟩ de-terminado por el ser [*Seyn*] mismo» (*GA* 65, 86 / *AFAE,* p. 83); sin embargo, partiendo del ente conduce «al ser sólo un ↑ aparente camino» (*GA* 66, 91 / *Med,* p. 87). Para el pensar esencial no hay «sendas trazadas previamente»; el estar en marcha de un camino tal que deja tras sí apenas «una ↑ huella», «es la ↑ ex-periencia del ser [*Seyn*]» (*GA* 69, 170 / *HS,* p. 202). Heidegger concibe al «hacer experiencia como: «*eudo assequi:* obtener algo en el caminar; alcanzar algo en la andanza de un camino» (*GA* 12, 159 / *DCH,* p. 152).

Heidegger llama al hacerse-un-camino «mover», es decir, «poner en camino y por lo tanto en movimiento: pesar» (*GA* 5, 281 / *CB,* p. 208; ≈ *GA* 12, 249 / *DCH,* p. 236). Ello acontece sólo en y por medio del ir en cuanto «la ida hace que el camino surja» (*GA* 8, 174 / *¿QSP?,* p. 220; ≈ *GA* 12, 159, 167, 249 / *DCH,* pp. 152, 159, 235); un pensar de tal clase (a saber, meditativo) «rinde tributo a un modo de construirse de un camino [...] prodigioso» (*GA* 12, 105 / *DCH,* p. 101). Desde la perspectiva ↑ etimológica, «la raíz indogermánica *sent* y *set*» significa «camino» (49 / p. 50).[172]

Beaufret 1987; Bernet 2007; Held 200; Herrmann 1994ª; Gadamer 1986; Müller[S] 2005; Neumann 2009; Ott[HE] 1959; Pöggeler 1994 [1963]; Riedel 2003.

[172] *Vid.* Pfeifer 1991, 1295, *s. v.* «pensar [*sinnen*]».

Weg-sein (estar-ausente): ↑ Dasein [Da-sein] (Dasein [ser-ahí]).

Weile (morada / demora / momento): Para una aclaración sobre la morada, *cf.* «Memoria [*Andenken*]» (*GA* 4 / *APH*) y *La sentencia de Anaximandro* (*GA* 5 / *CB*); sobre la morada y la ↑ φύσις, *GA* 40, § 38 / *IM,* pp. 96-97; sobre la morada y la ↑ contrada *Debate en torno al lugar de la Serenidad* (*GA* 13, especialmente 47-68 / *Sere,* pp. 47-77; ≈ *GA* 77, 114ss.).

En *SyT* se habla «[d]el "no demorarse [*Unverweilen*]" que distingue a la ↑ avidez de novedades» (*GA* 2, 459 / *SyT,* p. 375). Desde esta perspectiva, la morada aparece como ↑ aburrimiento para un ↑ representar que «sólo mide su ↑ realidad ⟨de lo real⟩ en relación con su duración [...] es sólo un "mero" momento [*Weile*]» (*GA* 4, 105 / *APH,* p. 117). Por el contrario, aquella es en cuanto «momento [*Weile*] en que el destino [individual] se demora [*verweilenden*] [...] la medida del ↑ auténtico [*eigentlichen*] permanecer» (*Idem*). La morada no tiene «la obstinación de la insistencia» (*GA* 5, 355 / *CB,* p. 264), no es «la rebelión contra la mera duración» (356 / p. 265), sino que se refiere al «a cada instante [*jeweilig*]», es decir, a lo ↑ presente [*Anwesenden*] transicional propio, «en la medida en que mora y, morando, surge y perece» (357 / p. 265). «Su parte de morada» la recibe del ↑ uso (368 / p. 273). La φύσις, como la que abre el ↑ ser a los griegos, es «el imperar que se manifiesta y permanece» (*GA* 40, 108 / *IM,* p. 96), «*el ser mismo es acción de demorar* [*Verweilung*]*, irrupción de la presencia*» (*GA* 51, 121 / *CF,* p. 169; ≈ *GA* 40, 68, 76 / *IM,* pp. 65, 71; *GA* 14, 16 / *TyS,* p. 31). «↑ "Esencia" significa perdurar, permanecer [*weilen*]» (*GA* 12, 190 / *DCH,* p. 180; ≈ 223 / p. 212; *GA* 8, 240 / *¿QSP?,* p. 194s.; «el antiguo sentido de la ↑ palabra ser»: *GA* 10, 186 / *PF,* p. 169).

La «amplitud [*Weile*] que hace demorar [*verweilende*]» es la contrada (*GA* 13, 47 / *Sere,* p. 48 = *GA* 77, 114). En lo abierto de un ↑ mundo recibe cada ↑ cosa su morada [*Weile*]. (*GA* 5, 31 / *CB,* p. 32; ≈ *GA* 7, 147ss. / *CyA,* p. 107ss.). De tal manera, las cosas ↑ dejan «morar la ↑ Cuaternidad [*Geviert*] de los Cuatro cerca de ellas» («el ser cosa de las cosas»: *GA* 12, 19 / *DCH,* p. 20; ≈ *GA* 13, 58 / *Sere,* p. 63s.). En cuanto «morada de la mediación», la morada es el «↑ tiempo de la fiesta» (*GA* 52, 103), «la conquista de lo hospitalario y lo habitable (relacionado con el uso o la costumbre) caracteriza el ↑ morar de los ↑ mortales en esta ↑ tierra»[173] (*GA* 8, 197 / *¿QSP?,* p. 226; ≈ *GA* 13, 208 / *AyE,* p. 27s.).

Welt (mundo): La puesta en cuestión que Heidegger le hace al «limitarse efectivamente a la esfera ↑ teorética» (*GA* 56 / 57, 59 / *IFyPCM,* p. 70) lo lleva ante la alternativa: *o bien* «objetividad absoluta» *o bien* «↑ saltar a *otro mundo* o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal» (63 / p. 77). Aquí «todo es mundano, *"mundea"* [*es weltet*]» (73 / p. 88); «la ↑ vida está

[173] «pero precisa picos la roca / y surcos la tierra, / pues sería inhóspita, sin reposo» (Hölderlin *SW* IV, 222) [F. Hölderlin, *Cánticos,* p. 235].

"mundanamente ceñida"» (*GA* 58, 157 / *PFF: 1919-20*, p. 166). Para la totalidad del ↑ mundo circundante, el mundo compartido y el mundo del ↑ sí-mismo, Heidegger emplea provisionalmente el término «↑ mundo de la vida» (62 / p. 73; ≈ *GA* 16, 44). Con el ↑ cristianismo, de acuerdo con su ↑ interpretación, cae el centro de atención en el mundo de sí-mismo (61 / p. 72). Al término «con-mundo» lo rechaza más tarde como «absolutamente equivocado» (*GA* 20, 333 / *PHCT*, p. 302) y lo sustituye por medio del «↑ ser-con», al «mundo del sí-mismo» por medio del «↑ sí-mismo».

Los momentos constitutivos del concepto de mundo se muestran por primera vez en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* y en *GA* 64:2 / *CT: 2* (por ejemplo, vida fáctica, ↑ significatividad, ↑ caída); son fundamentales *GA* 2 / *SyT,* §§ 14-18, 69 c (≈ *GA* 20 / *PHCT,* §§ 21-23), así como los cursos *GA* 27 / *IF,* § 45 (el problema del ser y el problema del mundo) y *GA* 29 / 30 / *CFM,* Segunda parte. *De la esencia del fundamento,* Sección II, y *GA* 27 / *IF* §§ 33-34 contienen una «caracterización […] de los principales significados […] en la ↑ historia del concepto de mundo» (*GA* 9, 142 / *Hit,* p. 123). En *El origen de la obra de arte,* Heidegger introduce a la ↑ tierra como concepto contrario al de mundo y, con ello, prepara el pensamiento de la ↑ cuaternidad del mundo en su obra posterior (*cf. La cosa*, *GA* 7 / *CyA*). Señala que en el curso de su ↑ pensar se desplazó «la interpretación de la esencia del mundo», lo que «condujo a la ↑ diferencia [*Unterschied*] de ↑ cosa y mundo» (*GA* 86, 752). Con ello, desde la perspectiva de la ↑ historia del ↑ ser, se rechaza «la inesencia del hombre vigente», porque en su «señorío mundial» vale como mundo uno «que no mundea, porque nunca pudo mundear» (*GA* 66, 276 / *Med,* p. 238; ≈ *GA* 69:1 / *HS,* 1, núm. 9, 108).

El análisis del mundo circundante de *SyT* parte del trato ↑ cotidiano con el ente; el trato es «la manera primaria —y para muchos a menudo la única manera— del descubrir al mundo» (*GA* 25, 21), aunque en el mundo «del trato ocupado [*besorgenden*] no hay ninguna permanencia» (*GA* 64, 52 / *CT: 1,* p. 70). *SyT* despliega rasgos fundamentales del concepto de mundo, aquellos que fueron pasados por alto por la tradición (ejemplarmente Descartes: *GA* 2 / *SyT,* §§ 19-21; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 22).

Heidegger distingue al mundo: *1)* como concepto óntico («totalidad de los entes»); *2)* como el término ↑ ontológico para el ↑ ser del ente intramundano (tema de las ontologías regionales); *3)* en significación pre-ontológica-existencial del mundo circundante «público» o «peculiar» y (relevante en lo sucesivo); *4)* como el concepto ontológico-existenciario de la mundanidad del mundo (*GA* 2, 87 / *SyT,* p. 77s.), es decir, como «*el carácter de ser del* ↑ *Dasein* y sólo a través de él también el de lo ente» (*GA* 20, 228 / *PHCT*, p. 213), de la «estructura de un elemento constitutivo del ↑ "ser en el mundo"» (*GA* 2, 86 / *SyT,* p. 77). La mundanidad del mundo entra en escena por primera vez ahí cuando en la familiaridad del Dasein con lo ↑ a la mano «en la "sorpresa", la "impertinencia" y la "insistencia" pierde en cierto modo lo "a la mano" su "ser a la mano"» (100 / p. 88). En la familiaridad con el mundo se muestra la ↑ significatividad como el todo de referencias de significaciones: «el ↑ "por mor del que" significa un "para", éste un "qué", éste un "en qué" del [↑ dejar] conformarse, éste un "con qué" de la

conformidad» (116 / p. 101; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 23 c). La posibilitación de la unidad de las referencias del para con el por-mor-de del Dasein está en la unidad ↑ horizontal de los ↑ esquemas de los ↑ éxtasis, es decir, en la ↑ temporalidad (482s. / p. 394). Que el ente pueda hacer frente intramundanamente, tiene su base en «la ↑ trascendencia del mundo fundada en el horizonte de los éxtasis» (484 / p. 396).

En el curso *Introducción a la filosofía,* Heidegger debate al mundo como ↑ juego (*GA* 27 / *IF,* § 36) y plantea la pregunta con miras a la conexión entre el *ser y el problema del mundo* (§ 45). Aquél precede a éste y «se convierte en el problema del mundo», mientras que éste «horada a sí mismo para revertir en el problema del ser» (394 / p. 419), con lo cual ambos se fundan en la unidad de la problemática de la trascendencia; ésta «se nos muestra o anuncia, pues, como ausencia de consistencia, como ausencia de sostén y apoyo, como ausencia de suelo» (337 / p. 353). En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (*GA* 29 / 30 / *CFM,* semestre de invierno de 1929-1930), Heidegger se pone en ↑ camino hacia el ↑ fenómeno del mundo por vía de la *pobreza de mundo de los* ↑ *animales* y la compara con «la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal, de lo ente ↑ *en tanto que* [*Als*] ente» (397 / p. 331). Su «manifestabilidad prelógica [...] tiene el carácter del "en su conjunto"» (513 / p. 418), es decir, del mundo. Éste impera en el ↑ proyecto, en la «irrupción» en el ↑ entre de la diferencia de ser y ente (529 / p. 430). Ya que el Da-sein del hombre es otro que el del animal, «la exposición caminante en lo abierto, cuya apertura y ↑ claridad se llama el mundo» (*GA* 49, 43).

Preguntando por el ser de la obra de ↑ arte, Heidegger sobrepasa la ↑ utilidad del ↑ útil y observa su ↑ verdad en la fiabilidad; el Dasein «abandona [su fuerza] en manos de la ↑ callada llamada de la tierra», y «está seguro de su mundo» (*GA* 5, 19 / *CB,* p. 24; ≈ *GA* 33, 146: conexión de mundo y obra). La obra de arte abre mundo y lo vuelve a poner en la tierra; en lo abierto de un mundo ↑ histórico «todas la ↑ cosas reciben su parte de ↑ lentitud [*Weile*] o de premura, de lejanía o ↑ proximidad» (31 / p. 32). El «levantar un mundo y traer aquí la tierra» (34 / p. 34) es la «lucha primigenia entre el claro y el encubrimiento» (42 / p. 40), en cuya «oposición alternante» esencia la verdad (50 / p. 45; ≈ *GA* 55, 56 / *Her: 1943-44,* p. 77s.). Los *AFAE* sitúan esta contienda como «sitio- ↑ instantáneo del ↑ evento» (*GA* 65, 30 / *AFAE,* p. 42; ≈ 371 / p. 297), la cual se atempera por la ↑ disposición fundamental de la ↑ retención [*Verhaltenheit*] (69 / p. 70). «El mundo es "terrestre" (terreno), la tierra es mundana» (275 / p. 225; ≈ 482 / p. 381). El acontecimiento «acaece [apropiadoramente]» como el entre de dios, hombre, tierra y mundo (484s. / p. 383; ≈ *GA* 66, 15 / *Med,* p. 29; *GA* 14, 51 / *TyS,* p. 61s.; *GA* 69:1 / *HS,* 1, núm. 110); con ello, Heidegger se aproxima a la ↑ cuaternidad.

«La ↑ puesta en camino del en-frente-mutuo en la Cuaternidad de mundo hace advenir proximidad, *es* la proximidad en tanto que *Nahnis*» (*GA* 12, 202 / *DCH,* p. 192); su aproximar es «la dimensión auténtica y única del juego de espejos del mundo» (*GA* 7, 182 / *CyA,* p. 133; ≈ *GA* 69, 182 / *HS,* p. 214; *GA* 79, 77). Las cosas dejan, en su cosear, «morar la Cuaternidad [*Geviert*] de los Cuatro cerca de ellas» y «des-plie-

gan» (*GA* 12, 19 / *DCH,* p. 20) así al mundo como lo uno de la cuaternidad. La ↑ diferencia [*Unter-schied*] «mesura» mundo y cosas «llevándolos a lo que les es propio solamente» (23 / p. 23) y los reúne «a la simplicidad del ↑ dolor de la ↑ intimidad». El ↑ habla [*Sprache*] reparte en el «son del ↑ silencio [*Stille*]» la diferencia (27 / p. 27) y alcanza mundo en su decir (188 / p. 178s.); le permite a éste que se manifieste en las cosas (196 / p. 186) y «en tanto que ↑ Decir [*Sage*] que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones» (203 / p. 193).

Barbarić 2007a; Belardinelli 1990; Gander 2001; Peetz 1995; Richter 1989; Simon 1994; Thomas 2006; Thurnher 1990; Trawny 1997; Vigo 2008a; Vitiello 1991.

Weltanschauung (concepción del mundo / visión del mundo): El concepto de concepción del mundo es de particular importancia para el ↑ pensar de Heidegger. Sus declaraciones críticas en los cursos tempranos de Friburgo (*GA* 56 / 57, 12 / *IFyPCM,* p. 13; ≈ *GA* 58, 41 / *PFF: 1919-20,* p. 53; «petulante fanfarronería de esta palabra»: *GA* 61, 44; *vid.* también las *Anotaciones a la "Psicología de las visiones del mundo" de Karl Jaspers*) corren paralelamente al rechazo de Husserl de la filosofía como concepción del mundo.[174] Los cursos de Marburgo más bien constatan de manera neutral la cercanía entre la ↑ filosofía y la concepción del mundo (*GA* 25, 397; ≈ *GA* 26, 230 / *PML,* p. 210). Una determinación fundamental de la concepción del mundo y su delimitación respecto a la filosofía está contenida en *GA,* 27 / *IF,* §§ 32, 39-44, mientras que *La época de la imagen del mundo* (*GA* 5, 75-113 / *CB,* pp. 63-90) le adjudica a la concepción del mundo ser parte de la ↑ metafísica de la modernidad. Aunque la concepción del mundo le pertenezca a la metafísica, ella la «desconoce» y la sustituye por medio de «la huida hacia lo ↑ científico» (*GA* 67, 120). Los *AFAE* aprehenden la diferencia entre filosofía y concepción del mundo. Mientras aquella «siempre [es] un comienzo» y exige «la superación de sí misma», la concepción del mundo debe «negarse nuevas posibilidades, para permanecer en sí misma» (*GA* 65, 37 / *AFAE,* p. 47).

Las *Anotaciones a la "Psicología de las visiones del mundo"* de *Karl Jaspers* apenas analizan el contenido de las concepciones del mundo, tanto más cuanto que analizan las presuposiciones ↑ metódicas de Jaspers sobre la psicología de la ↑ vida con las situaciones límite. Contrariamente, en *GA* 27 / *IF,* §§ 41-44 Heidegger investiga, en el curso de la pregunta sobre qué significa filosofía y en qué yace la ↑ esencia de la ciencia, la procedencia de la palabra «concepción del mundo» (Kant, Schelling, Hegel), se ocupa de sus interpretaciones contemporáneas (Dilthey, Jaspers, Scheler) y se aproxima al problema de la concepción del mundo a partir de la pregunta por el ↑ mundo.

Heidegger diferencia entre dos ↑ posibilidades ↑ fundamentales de la concepción del mundo; ambas surgen a partir de la esencia del ↑ Dasein: como *abrigo* en el ↑ mito, es decir, en la obtención de posición en el «estar entregado a esa sobrepotencia del

[174] En *Hua,* XXV [E. Husserl, «La filosofía como ciencia estricta», en *La filosofía como ciencia estricta y otros textos,* pp. 41-100].

ente» (*GA* 27, 358 / *IF,* p. 376; ≈ 159 / p. 171s.; *GA* 3, 267 / *KyPM,* p. 231s.); sin embargo, en ello yace también la tendencia hacia una degeneración, hacia una empresa que se ha vuelto carente de posición; la segunda posibilidad fundamental es la de la posición como *posicionamiento*. La posición se posiciona como abrigo primariamente en aquello a lo que se atiene el Dasein, de manera que la posición, como posicionamiento, se basa «en el sostén mismo, es decir, en el *Sich-halten* mismo» (366 / p. 386), «en su haberse, en su comportarse [...] como un tomar posición (precisamente ella, es decir, la existencia) y como un actuar ella misma» (367 / p. 388). Aquí también se bosqueja la posibilidad de la deformación: *1)* en un antropologismo («todo queda referido al hombre»: 373 / p. 394); *2)* en un «humanismo estético» (posicionamiento como gesto y estilo); *3)* a través del cultivo de la interioridad («↑ existencialismo [...] fomentado por [...] renovación de las ideas de Kierkegaard»: 374 / p. 396). Este «↑ subjetivismo en sus distintas variantes» (*Idem*) pertenece a la esencia del Dasein en cuanto tal. A pesar de su propia esencia, la filosofía también es siempre «visión del mundo en tanto que posicionamiento, postura, *Haltung*» (380 / p. 402). En la medida en que el ↑ ser-en-el mundo está «primariamente determinado por lo que llamo posición, postura o *Haltung*» despierta el problema del ↑ ser (386 / p. 409). Para los griegos existe una cierta concepción del mundo como ἦθος (379 / p. 402), es decir, «postura del domicilio del hombre en medio del ente en el todo» (*GA* 55, 206 / *Her: 1943-44,* p. 231).

Heinz 2001; Jaspers 1919.

Weltbild (imagen del mundo): *La época de la imagen del mundo* (*GA* 5, 75-113 / *CB,* pp. 63-90; ≈ *GA* 76, núm. 8) discute el «fenómeno fundamental de la Edad Moderna», a saber, «la conquista del ↑ mundo como imagen» (94 / p. 77). La expresión «carácter de imagen del mundo» significa la «↑ representabilidad de lo ente» (92 / p. 76); «la posición fundamental del hombre frente a lo ente en su totalidad» (93 / p. 76) se determina como ↑ concepción del mundo. Los fenómenos esenciales de esta época son la ↑ ciencia, la ↑ técnica mecanizada, la estética, la cultura y la ↑ desdivinización.

welten (mundear): El joven Heidegger ya usaba el verbo «mundear»: «viviendo en un ↑ mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de ↑ significados, todo es mundano, *mundea*» (*GA* 56 / 57, 73 / *IFyPCM,* p. 88; ≈ Gadamer *GW* 3, 309 / H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger,* p. 152s.). Así como el κόσμος griego es «una expresión para el *modo de ser,* no para el ente mismo», el verbo mundear expresa un «cómo de los entes» (*GA* 26, 219 / *PML,* p. 201). En *De la esencia del fundamento,* Heidegger caracteriza además a lo propio del imperar del mundo por medio del verbo: «el mundo nunca *es,* sino que se *hace mundo* [*weltet*]» (*GA* 9, 164 / *Hit,* p. 140; ≈ *GA* 27, 336 / *IF,* p. 352). En la conferencia *La cosa,* el mundear del mundo «esencia» en el ↑ juego-espejo de la ↑ cuaternidad como «la danza en corro del ↑ acaecer de un modo propio» (*GA* 7, 181 / *CyA,* p. 132; ≈ *GA* 11, 121 / *FCyT,* p. 190s.) y en la conferencia *El habla* sostiene la ↑ diferencia [*Unterschied*] entre el mundo y su mundear (*GA* 12,

22 / *DCH,* p. 23), el cual ↑ deja «reposar el ↑ "cosear" de las cosas en el "mundear" del mundo» (26 / p. 26).

Werk (obra): ↑ Kunst (arte).

Wert (valor): La confrontación de Heidegger con el concepto de valor se aplica al proyecto de Nietzsche de una transvaloración de todos los valores: *GA* 6.1, 22ss. / *Nietz,* p. 35ss.; *GA* 6.2, 35ss. / *Nietz,* p. 559ss.; *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»* (*GA* 5 / *CB*). Para Heidegger, el valor es un punto de vista y algo «con lo que debe ↑ contarse y que por lo tanto vale» y esto porque el valor «es puesto como algo que tiene valor» (*GA* 6.2, 88 / *Nietz,* p. 604; ≈ *GA* 5, 227ss. / *CB,* 170ss.). Con ello, la ↑ esencia del ente se traduce «en algo calculable y por consiguiente estimable de acuerdo con el número y la dimensión ↑ espacial», con lo cual la grandeza de lo grande aparece ahora como lo «↑ gigantesco» (15 / p. 539).

Debido a que Nietzsche desde el comienzo concibe al ↑ nihilismo a partir del pensamiento del valor, es decir, «como proceso de desvalorización de los valores supremos», no es capaz «de reconocer […] la esencia oculta del nihilismo» (44s. / p. 567). Toda valoración es una «↑ subjetivación» y «la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ↑ ser» (*GA* 9, 349 / *Hit,* p. 286), así como también el hablar de ↑ Dios como el valor más alto es una «blasfemia» (*GA* 21, 84 / *LPV,* p. 75) y el «último golpe contra Dios» (*GA* 5, 259 / *CB,* p. 193). El problema del valor está en estrecha conexión con la pregunta por el ser (*GA* 16, 727).

Mongis 1976.

Wesen (esencia): Las diversas significaciones de la esencia pueden reducirse a tres: «*1)* quidditas —el qué es— κοινόν; *2)* posibilitación —condición de ↑ posibilidad—; *3)* ↑ fundamento de posibilitación» (*GA* 9, 177_a / *Hit,* p. 151_{1a}; ≈ *GA* 31, 12). El primer concepto de esencia presupone la preeminencia de la ἰδέα y del εἶδος o, mejor dicho, del τί ἐστιν, con lo cual el qué-es ocupa el primer puesto y con ello «da más espacio al ente mismo, al ὄν concebido nominalmente, que al ὄν concebido verbalmente» (*GA* 6.2, 417 / *Nietz,* p. 891; ≈ *GA* 12, 189s. / *DCH,* p. 180); a ella se remontan también la «essentia del medioevo» y la «posibilitas en Leibniz». El segundo concepto de esencia es el concepto trascendental, «las condiciones de ↑ posibilidad» de Kant, a las que incluso se les debe agregar «el concepto idealista ↑ dialéctico-absoluto de Hegel» (*GA* 65, 289 / *AFAE,* p. 236). El tercer concepto de esencia se remonta a su empleo verbal que contiene los verbos germanos «*wesan,* que significa ↑ *"wohnen"* (habitar), ↑ *"verweilen"* (morar), *"sich-aufhalten"* (residir o permanecer en el lugar).[175]

«El sustantivo "*Wesen*" no significa ↑ originariamente el ser-eso, la *quidditas* sino el *"währen",* el durar de algo ↑ presente [*Gegenwart*], la ↑ pre-sencia [*Anwesen*] y la au-sen-

[175] «Esencia [*Wesen*]» en el sentido de «*"vivir [leben] y tejer [weben]", es decir, "existir [existieren], ser ahí [da sein]"*» (Grimm 29, 507).

cia» (*GA* 40, 76 / *IM,* p. 71s.).[176] «El pro-ver la esencia es por sí mismo *fundación del fundamento*» (*GA* 45, 86 / *PFF: PSL,* p. 84). Así, surge «la pregunta por la esencia de la ↑ verdad [...] de la pregunta por la verdad de la esencia». La primera pregunta entiende a la esencia como qué-es (*quidditas*) o cosidad (*realitas*), y a la verdad como «carácter del conocimiento»; la segunda pregunta «entiende la esencia verbalmente y [...] piensa [...] al ser [*Seyn*] en cuanto esa ↑ diferencia [*Unterschied*] que reina entre ser y ente» (*GA* 9, 201 / *Hit,* p. 170). La esencia en este segundo sentido «es, en verdad, sin imagen» (*GA* 55, 137 / *Her: 1943-44,* p. 159; ≈ *WPhil, H-1993a*; *BW; WW*).

Principalmente en los *AFAE,* y escritos de aquella época, Heidegger habla del «esenciamiento». Éste pertenece «en el fondo, únicamente al ↑ ser», partiendo del cual se transforma también la esencia temprana, «correspondiendo a la inclusión de la ↑ pregunta conductora en la pregunta fundamental» (*GA* 65, 289 / *AFAE,* p. 236; núm. 135, 139-142, 147, 164; «el esenciarse del ser como evento-apropiador»: *GA* 66, 68 / *Med,* p. 70; ≈ *GA* 69:1 / *HS,* 1, núm. 160).

Fräntzki 1987a; Herrmann 2002; Koch 2007.

Wesung, wesen (esenciamiento, esenciar): ↑ Sein (ser), Wesen (esencia).

Wiederholung (repetición / reiteración): *SyT* comienza con la «necesidad de reiterar expresamente la ↑ pregunta que interroga por el ↑ ser» (*GA* 2 / *SyT,* § 1). A partir del señalamiento de la ↑ temporalidad como el ↑ sentido ↑ ontológico de la ↑ cura, se da la tarea de una repetición ↑ originaria de la analítica ↑ existenciaria (§ 66). La repetición en cuanto tal es «modo del ↑ "estado de resuelto" que se hace "tradición" de sí» (510 / p. 416) y como momento de la temporalidad del ↑ comprender, el «"*ser* sido" propio» (448 / p. 367). La repetición es «el retroceso a ↑ posibilidades del ↑ "ser ahí" "sido ahí"», de manera que elija «el "ser ahí" su héroe» (509 / p. 416) y lo comprenda «en su posibilidad propia y sida» (521 / p. 425). Pero la repetición no es «la corregida continuación de lo habido hasta ahora y con los medios de lo habido» (*GA* 40, 42 / *IM,* p. 44).

El joven Heidegger constata que todo pende del sentido de la repetición, porque la ↑ filosofía es «un cómo fundamental de la ↑ vida misma», «de manera que ella es repetida ↑ propiamente cada vez que se le retoma de la caída, como aquel replegarse mismo, que en cuanto investigar radical, es la vida misma» (*GA* 61, 81). Esto vale también para la «interpretación del ser» en el cometido de «repetir los problemas de la filosofía antigua para que en la repetición se radicalicen por sí mismos» (*GA* 24, 449 / *PFF: 1927,* p. 376; ≈ *GA* 62, 349s. / *IFA,* p. 32s.; *GA* 27, 322 / *IF,* p. 336; *GA* 40, 42 / *IM,* p. 43s.). De ahí que el ↑ pensar ↑ inicial tenga la tarea de una «más originaria repetición del primer comienzo» (*GA* 65, 57 / *AFAE,* p. 61).

Born 2008.

[176] *Cf.* Ritter 12, 330-33 sobre la *quidditas, s. v.* «quédad [*Washeit*]».

Wille (voluntad): Para la ↑ interpretación de Heidegger tanto de la voluntad como de la voluntad de ↑ poder son fundamentales los cursos sobre Nietzsche (*GA* 6.1 / *Nietz;* 6.2 / *Nietz; GA* 8:2 / *¿QSP?,* Segunda parte); sobre la voluntad de querer en particular, *Superación de la metafísica* (*GA* 7, 67-98 / *CyA,* pp. 51-73) y *¿Para qué poetas?* (*GA* 5, 269-320 / *CB,* pp. 199-238).

En *SyT* Heidegger interpreta al impulso y a la voluntad como «modificaciones de la ↑ cura» (*GA* 2, 279 / *SyT,* p. 231) y, con ello, indica indirectamente a la ↑ cotidianidad y la impropiedad; de manera correspondiente, más tarde subordina el impulso a la ↑ necesidad [*Bedürfnis*] (esto aplica también para «la voluntad, el deseo, la inclinación, el impulso [*Drang*]»: 242 / p. 202). Contrario a ello, con el ↑ por-mor-de-lo-cual se mienta al ↑ Dasein, tanto al propio como al impropio (115 / p. 100s.).

En las aclaraciones a Memoria [*Andenken*] de Hölderlin, Heidegger habla de «la apertura del ↑ espacio de tiempo en el que la voluntad ↑ esencial es la voluntad "de" lo venidero» (*GA* 4, 86s. / *APH,* p. 96), la cual a diferencia del ansia egoísta, es «la disposición para entrar a formar parte del ↑ destino [colectivo] a sabiendas» (87 / p. 96). De esta «voluntad, que sabe, del ↑ origen», dice que sería ↑ «espíritu» (90 / p. 100). A este contexto pertenecen las notas de *Meditación,* pues también ahí se alude a la voluntad de «arbitrario egoísmo y esfuerzo». «La "voluntad"» es «"del" ser» («voluntad» entrecomillada, «del» como *genitivo subjetivo*) y en cuanto tal es «la pasión, la ↑ disposición fundamental, perseverante en su determinación, del su-frir la ↑ indigencia del a-bismo» (*GA* 66, 63s. / *Med,* p. 66s.). El amor («la voluntad esencial por lo esencial»: *GA* 53, 164) es «la voluntad de que el amado *sea,* mientras encuentre su esencia y en ella se esencie. Tal voluntad no desea ni exige nada» (*GA* 66, 63 / *Med,* p. 66; sin embargo, *GA* 6.1, 422 / *Nietz,* p. 376). La ↑ metafísica moderna concibe al ↑ ser del ente como voluntad (que de tal modo, «no sólo se refiere al querer humano»: *GA* 8, 98 / *¿QSP?,* p. 63). Ella logra su acabamiento en la voluntad de poder de Nietzsche, porque ésta es «voluntad de voluntad; es decir, querer es: quererse a sí mismo» (*GA* 6.1, 33 / *Nietz,* p. 44; ≈ *GA* 5, 280 / *CB,* p. 207). Nietzsche nombra la voluntad como la ↑ originaria forma-del-afecto,[177] pero no pregunta por la esencia del afecto; entonces Heidegger distingue entre afecto («estar excitado»: 43 / p. 52), pasión («↑ re-solución [*Ent-schlossenheit*]»: 45 / p. 54), sentimiento («un estado en cuanto estar ↑ templado»: 50 / p. 58) y mandato («un determinado *afecto*»: 55 / p. 62s.), pero subraya que, con ello, la voluntad no estaría aún concebida como «carácter fundamental del ente» (56 / p. 64; ≈ *GA* 6.2, 36 / *Nietz,* p. 560). Éste «sólo se deja interrogar y pensar con la vista puesta en el ente en cuanto tal, es decir, metafísicamente» (*GA* 6.2, 237 / *Nietz,* p. 730). La voluntad «es la esencia del poder» (240 / p. 733); la medida esencial, para «el principio que se ha adoptado para la posición de ↑ valores» (253 / p. 744), son los valores (244 / p. 736). La interpretación del ser como ↑ subjetividad acabada, preparada desde el comienzo de la modernidad, se cumplimenta en la «sub-

[177] «Que la voluntad de poder es la forma primitiva del afecto, que todos los otros afectos no son sino configuraciones suyas» (Nietzsche *KSA* 13, 300) [F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos,* vol. IV, p. 559].

jetividad de la voluntad de poder» (272 / p. 738); ella requiere la transformación del hombre anterior hacia el super hombre, es decir, al «sujeto supremo de sí mismo erigido para sí por la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder» (276 / p. 764). En el mandato, como «obedecerse a sí mismo», puede comprenderse la voluntad de poder «como *voluntad de voluntad*» (240 / p. 732). En ella aparece la ↑ verdad de la voluntad de poder en su unidad con el ↑ eterno retorno (346 / p. 826).

Sin embargo, la voluntad de poder es sólo «el penúltimo escalón del despliegue de la voluntad de la entidad del ente como voluntad de voluntad» (*GA* 7, 79 / *CyA,* p. 59), es decir, «el estado de ↑ conciencia [*Bewusstheit*] supremo e incondicionado del auto-aseguramiento calculador del cálculo» (87 / p. 65; «mercado mundial»: *GA* 5, 292 / *CB,* p. 217), pues sólo en ella es «donde la ↑ técnica (el aseguramiento de las existencias [*Bestand*]) y la ausencia incondicionada de toda meditación ("vivencia") acaban dominando» (85 / p. 63; ≈ *GA* 5, 291 / *CB,* p. 216; *GA* 9, 414 / *Hit,* p. 335). Así entendida, el ↑ origen de la voluntad no es el hombre, sino que el propio hombre es «querido por la voluntad de voluntad sin que experiencie la esencia de este querer» (88 / p. 65).

Kapferer 1988; Müller-Lauter 2000; Salehi, Schmidt 2000.

Wink (seña): Hacer seña significa: hacer una ↑ señal [*Zeichen*]. Hacia lo que remite una señal puede ser de un modo «que vamos a ello sin equívoco alguno» o bien la señal puede remitir «primero y por mucho tiempo a lo que no tiene de claro [*Bedenkliche*]» y esto en tanto «digno de pensar» «sólo [se] deja suponer», porque para esto «todavía se carece del adecuado modo de pensamiento» (*GA* 12, 191 / *DCH,* p. 181). Efectivamente hay una cierta semejanza entre la seña y la ↑ indicación formal, pero presupone la comprensión entera de lo que Heidegger mienta con la seña, así como del ↑ giro, y con él, del ↑ salto en el otro ↑ comienzo, así como también sus trabajos tardíos sobre el ↑ habla [*Sprache*].

Para Heidegger es esencial la comprensión de las ↑ palabras de Hölderlin sobre las señas, ya que ellas son el lenguaje de los ↑ dioses.[178] De modo correspondiente, Heidegger comprende la ↑ poesía como «el saludo de estas señales [*Winke*] en el ↑ pueblo»; sin embargo, la ↑ interpretación «tiene *mediatamente* la tarea de tomar bajo su protección al poeta y su fundación contra el "pueblo" y ante el "pueblo"» (*GA* 70, 165 / *SC,* p. 144). Los dioses hacen señas «en tanto que ellos *son*», mientras que *nosotros* debemos comprender a las señas «como el lenguaje de los dioses y, consecuentemente, la poesía como el hacer señas envuelto en la ↑ palabra» (*GA* 39, 32 / *HHGyR,* p. 43; ≈ *GA* 7, 152, 180 / *CyA,* pp. 111, 131). Entonces, Heidegger también entiende a los δαίμονες en cuanto «señalan [*Winkenden*] lo ordinario y lo ↑ muestran» (*GA* 54, 151 / *Parm,* p. 132). Percibir una seña significa «hacer oídos previamente hacia el ámbito y dentro del ámbito de donde ella viene» (*GA* 8, 142 / *¿QSP?,* p. 128).

[178] «Para tu corazón hinchado de deseo / un signo ha sido suficiente; y es por signos / que desde siempre los dioses nos han hablado» (Hölderlin *SW* IV, 135) [F. Hölderlin, *Poesía completa*, p. 243].

«La seña es el vacilante rehusarse». Con ello se crea «el *vacío* de la privación y la espera», pero con éstas también aquel vacío se arroba en lo venidero y, entonces, abre un sido; el encontrarse de ambos constituye al presente. Lo que se niega es el ↑ estado de oculto mismo, de manera que «el vacío como un en sí extasiante, extasiado en lo ↑ venidero [*Künftigkeit*]» [es] (lo digno de ser pensado); el vacío abre en lo ↑ sido el estado de oculto aún no pensado (lo pensable), y así constituye al ↑ presente [*Gegenwart*] «como ingreso al abandono, pero como recordante-aguardante» (*GA* 65, 383 / *AFAE,* p. 306; ≈ *GA* 39, 111 / *HHGyR,* p. 104s.). La seña es el ↑ claro para el ocultamiento (381 / p. 304) y señala a su modo en cuanto «indicar desvelante y a la vez ocultante» (*GA* 16, 687) en el ocultamiento; por ello, éste es «el rasgo fundamental de toda palabra» (*GA* 12, 109 / *DCH,* p. 104).

Con el arrobamiento en lo venidero y el recuerdo en lo sido, la seña es un precursar en el otro comienzo: «la seña: recordando prepensando [...] / resolviendo el ↑ abandono del ser [...] / golpeando la ↑ indigencia de la falta de indigencia [...] / despidiendo toda ↑ metafísica [...] / exigencia del ↑ ánimo [*Gemüt*] [...] / nombramiento del ↑ ser-ahí» (*GA* 70, 97 / *SC,* p. 91; ≈ 107, 109, 127 / pp. 99, 100, 115).

En *Señas* (*GA* 81, 125-224 / *PP,* pp. 167-290), Heidegger dispone a la seña «de toda forma de poesía» y, más bien, establece un vínculo con «la sentencia de los primeros pensadores» («el decir de Parménides»: 137 / p. 183). A los «poemas / señas» los entiende como algo transitorio, a saber, en cuanto el «intento de reunir en un entramado, por un buen ↑ momento [*Augenblick*], / el pensar, lo pensado y lo encomendado al pensamiento y / lo por pensar / para hacer que manen de nuevo» (138 / p. 184).

Duque 2003; Gabriel 2008.

Wirklichkeit (realidad / realidad efectiva): ↑ Möglichkeit (posibilidad), Theorie (teoría).

Wissenschaft (ciencia): Dado que Heidegger entiende a la ciencia como una ↑ posibilidad fundamental de la ↑ existencia (*GA* 18, 6), nombra provisionalmente a la ↑ filosofía como ciencia originaria (*GA* 56 / 57, 15 / *IFyPCM,* p. 19) o también como ciencia del ↑ origen (*GA* 58 / *PFF: 1919-20,* § 1) y lo mismo cuando incluso la diferencia como «ciencia en sentido principal (filosofía), y la ciencia en sentido actual, derivado» (*GA* 42, 28 / *SyLH,* p. 20). De manera neutral, entiende bajo el concepto de ciencia «un conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación» (*GA* 2, 15 / *SyT,* p. 21).[179] También diferencia entre filosofía científica y filosofía como ↑ concepción del mundo (*GA* 59, § 2). La relación de filosofía, ciencia y concepción del mundo la discute en *GA* 27 / *IF,* §§ 4-9, 21-31, 32-34, 39-44. La filosofía no es ciencia porque se acerca ↑ originariamente a «lo que en la ciencia sólo tiene un sentido derivado; [...] no es una ciencia, pero por exceso» (*GA* 27, 16 / *IF,* p. 31s.). Entonces, la

[179] *Cf.* Husserl: «unidad del nexo de las fundamentaciones» (*Hua,* XVIII, 30) [E. Husserl, «Prolegómenos a la lógica pura», en *Investigaciones lógicas,* t. 1, p. 42].

ciencia se basa en «proposiciones acerca de la región del ente», las cuales, en cuanto «proposiciones ↑ metafísicas», «con los ↑ conceptos y demostraciones de las ciencias correspondientes no sólo no es posible probarlas sino ni siquiera ↑ pensarlas adecuadamente» (*GA* 6.1, 468 / *Nietz,* p. 417; ≈ *GA* 27, 38 / *IF,* p. 51s.; *GA* 7, 60 / *CyA,* p. 47).

Ciencia es: *1)* «conocimiento del ente y no conocimiento del ↑ ser»; *2)* «en tanto que ciencia del ente es ciencia de un determinado ámbito en particular y nunca del ente en conjunto» (*GA* 27, 212 / *IF,* p. 226). Gracias a que Heidegger entiende bajo la noción de pensar la ejecución de la relación del hombre con el ser (*GA* 9, 313 / *Hit,* p. 259) y el pensar se le asigna a la filosofía, su tesis de que «la ciencia no piensa» (*GA* 8, 9 / *¿QSP?,* p. 19) «no es ningún juicio valorativo», que además no excluye «a los investigadores individuales»; pero esto sólo en tanto ella no permanece «en el ↑ método de su investigación» (9_a). Aquella tesis sólo trae a expresión que las ciencias, *con sus propios medios,* no son capaces de concebirse *como ciencias,* es decir, «le está negado entrar en su propia esencia de un modo científico» (*GA* 7, 60 / *CyA,* p. 47). Visiblemente, Heidegger pone su atención en la ciencia moderna (*GA* 5 / *CB, La época de la imagen del mundo;* ≈ *GA* 76, Parte II; *HGJ* 2005, 9-13; *GA* 41 / *PC,* § 18) y, con ello, en el destino colectivo de ↑ Occidente determinado por la ↑ técnica (*GA* 7, 5-36, 37-65 / *CyA,* pp. 9-32, 33-50; *GA* 76, Parte III). La ciencia se desprende de la metafísica antigua y se desarrolla en la dirección de la «*science* francesa, por la que se entienden las disciplinas ↑ matemático-técnicas» (*GA* 6.1, 237 / *Nietz,* p. 219). Su esencia yace en *1)* la investigación, *2)* el experimento y *3)* la empresa (*GA* 5, 76ss. / *CB,* p. 64ss.; ≈ «axiomas»: *GA* 76, 119-125). La moderna ciencia matemática de la naturaleza se distingue de la ciencia de los antiguos principalmente debido a la preeminencia del método, y, con ello, en la interpretación de la ↑ naturaleza y el ↑ movimiento (*GA* 41 / *PC,* § 18). De ahí que Heidegger invierta las relaciones de fundamentación de ciencia y técnica: ésta no es la aplicación de aquella, sino que, antes bien, debe reconocerse «que la ciencia moderna procede de la esencia de la técnica moderna» (*GA* 77, 179). Asimismo, la concepción moderna de la ↑ teoría es fundamentalmente de otra manera que la comprensión antigua de la θεωρία. Ésta es «respetuosa atención al ↑ estado de desocultamiento [*Unverborgenheit*] de lo ↑ presente [*Anwesenden*]» (*GA* 7, 47 / *CyA,* p. 39), de manera que en la modernidad se ejecuta un cambio radical, y la ciencia se convierte en «*teoría de lo* ↑ *real*» (40 / p. 34).

Con ello, en la cibernética se cumple con la irrupción de la victoria venidera del método sobre la ciencia.[180] Ésta es la nueva «ciencia fundamental» en cuanto «teoría para dirigir la posible planificación y organización del trabajo humano» (*GA* 14, 72 / *TyS,* p. 79) y «la sustitución de la filosofía y la ↑ poesía» (*GA* 15, 370; ≈ *GA* 29 / 30, 534s. / *CFM,* p. 436): la cibernética se convierte en determinación «del hombre como ser activo y social», el lenguaje se convierte en «intercambio de noticias» y las artes en «instrumento de información manipulados y manipuladores» (*GA* 14, 72 / *TyS,* p. 79).

[180] «La victoria del método científico sobre la ciencia» (Nietzsche *KSA* 13, 442) [F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos,* vol. IV, p. 646].

Ello debido a que el ↑ proyecto conductor del ↑ mundo de la cibernética, su «concepción previa [...] supone que el rasgo fundamental de todos los procesos mundanos calculables es el control» (*HKBD*, 141 / *EP,* p. 160). De esta manera, el «fenómeno del gobernar[181] [...] se ha vuelto [...] tan fundamental, que reclama y determina todas las ciencias naturales y la conducta del hombre» (*GA* 15, 25 / *Her: 1966-67,* p. 21).

Bast 1986; Gethmann 1991; Ginev 2005; Guzzoni 2009 (I parte); Kovacs 1990b; Richter 2010.

Wohnen (habitar): El habitar se tematiza con el ↑ ser-en-el-mundo en *SyT,* § 12, cuando se habla de que: «↑ "ser" como infinitivo del "yo soy", es decir, comprendido como ↑ existenciario, significa "habitar cabe...", "ser familiarizado con"» (*GA* 2, 73 / *SyT,* p. 67). Repetidas veces Heidegger recuerda que «la plena ↑ esencia de la ↑ existencia» (*GA* 9, 374 / *Hit,* p. 306) se basa en el habitar y la «ex-sistencia» pensada como ↑ insistencia es «a diferencia fundamental de toda existentia y "existence", el morar ↑ ex-stático en la ↑ proximidad del ↑ ser», y es «la guarda, es decir, del ↑ cuidado del ser» (343 / p. 281). Aunque se trata de un «tener habitar propio [...] siempre en lo más difícil» (*GA* 53, 24). El hombre funda su habitar en la ↑ tierra (*GA* 5, 28 / *CB,* p. 30); la ↑ poesía le muestra el ↑ camino hacia ella, pues «poéticamente habita el hombre» (*GA* 7, 189-208 / *CyA,* pp. 139-152; ≈ *GA* 4, 42s. / *APH,* p. 47). El hombre muere «mientras ↑ permanece en esta tierra, mientras habita» (200 / p. 146; permanencia: *GA* 8, 197 / *¿QSP?,* p. 226; ↑ muerte: *GA* 13, 242 / *EP,* p. 205). El ↑ mundo es «el hogar donde habitan los ↑ mortales» (*GA* 16, 537).

La conferencia *Construir, habitar,* ↑ *pensar* establece una relación entre las palabras del título: el habitar en cuanto cuidar, del latín *colere,* y en cuanto erigir de lo edificado, del latín *aedificare,* están «incluidos en el ↑ propio construir, habitar» (*GA* 7, 149 / *CyA,* p. 109); su esencia es el ↑ dejar habitar (162 / p. 118), el rasgo fundamental del habitar es «cuidar» (152 / p. 111). Así como el construir, el pensar son «ineludibles para el habitar», porque ambos son «algo *que es digno de ser pensado*» (163 / p. 119). Se requiere del ↑ espaciar para «un asentamiento y un habitar del hombre» (*GA* 13, 206 / *AyE,* p. 21); el admitir en el espacio permite el manifestarse de las ↑ cosas ↑ presentes [*anwesender*] «a las cuales se ve remitido el habitar humano» (207 / p. 23).

Pero «nosotros, seres humanos de hoy» —pertenecientes a la sociedad industrial en la época de la estructura de emplazamiento ↑ [Ge-Stells]— parecemos «como expulsados de tal morada, perdidos en las cadenas de la planificación ↑ calculadora» (*GA* 75, 238 / *Est,* p. 44). Heidegger pregunta si «la estancia de nuestro habitar [está] en una retención del alto» y si la consternación que impera en ella «toca a la esencia del habitar del hombre de una manera enteramente distinta a como lo hacen las actuales existencias disponibles ordenables, y las así llamadas realidades» (*GA* 16, 717).

Beelmann 2008; Biella 1998; Biemel 1993; Führ 2000; Neumann 2005.

[181] Cibernética del κυβερνᾶν, latín *gubernare,* «conducir [*steuern*], gobernar [*lenken*]».

Wort (palabra): La pregunta sobre qué es la palabra, la discute Heidegger en el artículo del mismo nombre, *La palabra* (*GA* 12, 202-225 / *DCH,* pp. 195-214). Sobre la palabra desde una perspectiva ↑ ontohistórica y, en contraste con el ↑ habla [*Sprache*], se trata en *GA* 74, particularmente en la Parte I, 43-63, así como en las Secciones I, III-IV, y en relación con el tratado de Herder, *Sobre el* ↑ *origen del lenguaje,* en *GA* 85, particularmente en las Partes IV-VII y IX (sobre el *Canto del alma* de Stefan George);[182] *vid. Tiempo y ser* y el *Protocolo de un seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser»*.

La búsqueda de la estructura del ↑ λόγος encuentra «un ↑ "ser ante los ojos juntamente" de varias palabras»; su unidad se basa en que todo λόγος es síntesis y diáiresis, como reconoció Aristóteles (*GA* 2, 211 / *SyT,* p. 177). Desde lo ↑ cotidiano no ↑ escuchamos «en primer lugar palabras como tales, ni palabras como mero sonido» (*GA* 8, 134 / *¿QSP?,* p. 125; ≈ *GA* 55, 260 / *Her: 1943-44,* p. 285). Sin embargo, la interpretación habitual se inclina a «una mera ocupación con palabras», en vez de «atender al decir palabras» (135 / p. 126). Un diccionario da razón sobre el significado correcto de las palabras, pero, con ello, aún no se garantiza la intelección para «el ámbito ↑ esencial de lo nombrado en la palabra» (*GA* 53, 75; ≈ *GA* 77, 173). De ahí que se plantee la ↑ pregunta: «¿cuándo volverán a ser palabra las palabras?» (*GA* 13, 229 / *EP,* p. 191 = *GA* 81, 289 / *PP,* p. 364s.). Una meditación abarcadora de la palabra se encuentra en las conferencias *La esencia del habla* y *La palabra* (ambas en *GA* 12 / *DCH*), así como en *H-1940c;* además de muchas otras indicaciones, también en el seminario de posgrado impartido en el semestre de verano de 1939 (*GA* 85).

Usualmente las palabras ↑ significan algo, es decir, un ente; en cambio, la palabra «nombra al ser» (*H-1940c,* 15), pues ella «es el ↑ ser [*Seyn*] esenciante» (*GA* 69, 140 / *HS,* p. 141), «la fuente del ser» (*GA* 12, 159 / *DCH,* p. 151) y «el resonante claro del ↑ acontecimiento» (*GA* 74, 102). «*La palabra del ser* y el lenguaje, en cuanto eco del ente, son abismosamente distintos» (128; ≈ núm. 110). «Significado, foneticidad y ↑ escritura sólo se precipitan hacia la palabra, y no son la ⟨esencia⟩» (*GA* 85, 55). Sin embargo, una palabra del lenguaje cotidiano como la οὐσία («"fortuna", "posesiones", "bienes y propiedades", ↑ "inmuebles [*Anwesen*]"»), puede ser «elevada a una palabra del habla ↑ pensante y llega a significar luego la presencia de todo lo presente» (*GA* 54, 141 / *Parm,* p. 123; ≈ *GA* 18, § 7); lo mismo vale para una palabra fundamental como ἰδέα, εἶδος o ↑ estructura de emplazamiento (*GA* 7, 21 / *CyA,* p. 19s.). En estos ejemplos, la palabra ya no es más «↑ enunciado y no más expresión y no más signo» (*GA* 66, 254 / *Med,* p. 219) y «no pone ante algo» (*GA* 77, 159). «Las palabras esenciales son [las que] ocurren en aquellos ↑ instantes en que el relámpago de una gran iluminación atraviesa el universo» (*GA* 42, 44 / *SyLH,* p. 31). En la palabra surge el ↑ lenguaje. Las palabras son «*esencialmente* ricas» en cuanto tales (*GA* 85, 56) y son de una «singular inagotabilidad» (*GA* 70, 166 / *SC,* p. 144), así como «abundantes en su fuerza para decir» (*GA* 77, 100). El lenguaje es «una depotenciación y enajenación de

[182] *Wenn an der kimm in sachtem fall* [*Si en el horizonte en caso suave*] (George *WW* I, 464).

la palabra en lo ante los ojos» (*GA* 85, 56) —aunque sólo lo es en tanto «devino medio de comunicación» (*GA* 69, 153 / *HS,* p. 185)—. Sin embargo, el lenguaje siempre presupone la palabra originaria y el «diálogo ↑ propio» es quien trae «la palabra al lenguaje» (*GA* 77, 57).

La palabra habla «en la trama de los significados en los que la cosa nombrada por ella se despliega a través de la ↑ historia acontecida del pensar y del ↑ poetizar» (*GA* 7, 42 / *CyA,* p. 35). Un pensamiento quizás consiste sólo en esto: «en traer de vuelta al uso del lenguaje una palabra largamente conocida, como la palabra griega ἀλήθεια» (*GA* 77, 99). Pensar y poetizar, sin embargo, se diferencian en que aquél «a diferencia de la palabra de la poesía [...] carece de imágenes» (*GA* 13, 33 / *EP,* p. 41). El nombrar poético «no emplea palabras, sino que llama las cosas a la palabra» (*GA* 12, 18 / *DCH,* p. 19). Se trata de «un llamar» (*GA* 15, 336), con el cual «el poeta dice la palabra esencial como»; «mediante tal nombramiento, lo ente es nombrado por vez primera lo que es» (*GA* 4, 41 / *APH,* p. 46). En cuanto «puro nombrar, ὀνομάζειν», se tiene que diferenciar «del enunciado (λέγειν τι κατά τινός) (*GA* 15, 328). En el nombrar, la palabra «puede instituir una relación con la ↑ cosa», de manera que aquella «la deja aparecer [...] y la ↑ deja así estar presente [*anwesen*]» (*GA* 12, 158 / *DCH,* p. 151); es «la relación en tanto que sostiene toda cosa hacia su ser y la mantiene en él» (166 / p. 158; ≈ 214 / p. 203s.): «ella, la palabra, da...» (183 / p. 173). Sin embargo, lo que ella da se oculta en la esencia de la palabra (182 / p. 173; ≈ *GA* 55, 28 / *Her: 1943-44,* p. 48). Su imperar «fulgura como el "en-cosar" de la cosa en la cosa» (224 / p. 213).

Tsujimura 1989.

Worumwillen (por-mor-de-lo-cual): Heidegger diferencia terminológicamente entre por-mor-de-lo-cual y por-mor-de. Ambas son recreación del οὗ ἕνεκα empleado singularmente por Aristóteles «por-mor-de algo que es, lo que es» (*GA* 28, 361). Con el por-mor-de se mienta al ente-que no es a la medida del ↑ Dasein, mientras que con el por-mor-de-lo-cual se mienta al ente que es de la ↑ forma de ser del ↑ Dasein. El ↑ comprender ↑ proyecta al Dasein al por-mor-de la ↑ significatividad intramundana de lo ↑ a la mano, así como también hacia su propio por-mor-de-lo-cual (*GA* 2, 193 / *SyT,* p. 162s.). En tanto que el por-mor-de se funda en el por-mor-de-lo-cual, aquél es también «una determinación ↑ esencial del [...] Dasein» (*GA* 26, 243 / *PML,* p. 221). Desde ambas palabras se puede percibir la ↑ voluntad: «el por mor de es lo que es, en una y para una voluntad» (246 / p. 223).

Wüste (desierto): Entre otros lugares, Heidegger trata el concepto ontohistórico de desierto, en *Diálogo al atardecer* (*GA* 77) y, de manera más detallada, de la mano de una palabra de Nietzsche,[183] en el curso del semestre de invierno de 1951-1952 (*GA* 8:1 / *¿QSP?,* Primera parte, Lecciones III-VII).

[183] «El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!» (Nietzsche *KSA* 4, 380-385) [F. Nietzsche, «Entre hijas del desierto», en *Así habló Zaratustra,* cuarta parte, pp. 413-418].

La palabra desierto es una «palabra acerca del camino», su «acto mismo de decir traza y desbroza el camino» (*GA* 8, 51 / *¿QSP?,* p. 90). El desierto se funda por medio de la «devastación»; con ello «toda posibilidad de cualquier decisión y de todos los circuitos de decisión» se socava (*GA* 69, 47 / *HS,* p. 68). Es tarea del hombre llegar a estar a la altura de la devastación, lo cual significa: «ninguna fuga a lo vigente, ningún saltar a algo "futuro" hecho precipitadamente» (45 / p. 66). Ya que la devastación no es una «anárquica confusión y ciego desmoronamiento, sino tiene la seguridad del instalarse del poder y a saber del incondicionado» (48 / p. 69s.; ≈ *GA* 7, 96 / *CyA,* p. 71s.). El desierto está «ya previamente ahí», engloba todo en sí, es decir, lo de-vasta (*GA* 77, 212). La «época de la devastación» es la del olvido del ser (213), con lo cual «la devastación, según su procedencia desde el ser, es un acontecimiento mundial que asedia a la tierra» (214). De manera distinta a la mera destrucción, la devastación impide «el crecimiento futuro e imposibilita toda construcción» (*GA* 8, 31 / *¿QSP?,* p. 28). Dicho «cause de destino [colectivo]» se une con «el no pensar todavía, es decir, con el tipo de pensamiento dominante desde la antigüedad, con el dominio del representar» (69 / p. 93).

Z

Zeichen (señal / signo): Las señales son «↑ útiles cuyo específico carácter de tales consiste en el ↑ *señalar*» (*GA* 2, 103 / *SyT,* p. 91). Tal «señal» está «constituida por una referencia» y tiene su «↑ servir para» (105 / p. 92). En tanto que dicha señal se deja encontrar como ↑ algo a la mano, ella se presenta en su respectiva ↑ «*mundiformidad*» (107 / p. 93s.).

Mientras que las señales del modo mencionado se fundan en la estructura del útil (110 / p. 96s.), se comportan de un modo fundamentalmente distinto como «signo [*Zeichen*] de lo venidero» (*GA* 4, 64 / *APH,* p. 72) y como señales de los hechos del mundo ↑ histórico, las cuales encienden un fuego en el poeta.[184] Éstas son las señales que «desde el momento en que señalan, ↑ desvelan [*entbergen*] y ocultan al mismo tiempo» (115 / p. 127s.). Dicho de modo general, la ↑ esencia del hombre se halla en tener que ser un señalizador, y por ello, una señal. En cuanto indica hacia lo que se sustrae, permanece «sin interpretación» (*GA* 8, 11 / *¿QSP?,* p. 21).[185] La «↑ esencia aconteciente de la señal» es tema de *GA* 74, Parte I, Sección II. Ellas son «los puentes del ↑ comienzo» (79).

Zeige (seña): ↑ Sage (leyenda).

[184] «Y como en los ojos del hombre resplandece un fuego / cuando algo elevado proyecta, / así ahora ante los nuevos signos y hechos del mundo / se ha encendido un fuego en las almas de los poetas», Hölderlin *SW* IV, 152 [F. Hölderlin, *Cánticos,* p. 55].

[185] Hölderlin *SW* IV, 225 [*Ibid.,* p. 243]: «Un signo somos, carente de sentido, / no sentimos dolor y casi hemos / perdido la lengua en el extranjero».

zeigen (mostrar / señalar): Heidegger entiende al ↑ habla [*Sprache*] a partir del decir y a éste como mostrar. En tanto que «el despliegue del habla reside» en el decir, lo llama: «la mostración [*Die Zeige*]». (*GA* 12, 242 / *DCH,* p. 228s.). La mostración no se deja reducir a la ↑ señal [*Zeichen*], que desde el helenismo se convierte «en instrumento para una designación mediante la cual la ↑ representación está enfocada y dirigida desde un ↑ objeto sobre otro objeto» (234 / p. 221). Antes bien, ella es todo lo contrario al experimentar la señal [*Zeichen*] desde la mostración: «Decir significa: mostrar, ↑ dejar aparecer, ofrecimiento de ↑ mundo en un ↑ Claro que al mismo tiempo es ocultación —ambos unidos como ↑ libre-donación—» (202 / p. 192; ≈ *GA* 27, 171 / *IF,* p. 183; *GA* 13, 171 / *EP,* p. 117s.; *GA* 74, núm. 15; el claro como «puerta, que hace posible el que algo aparezca y se muestre»: *GA* 14, 80 / *TyS,* p. 85). La mostración es «un ↑ dejar ver, que, como tal, vela a la vez que guarece lo velado» (*GA* 75, 239 / *Est,* p. 45), «mostrar lo invisible y hacerlo a través de lo llamativo y lo diario del mundo de los humanos, hacer ↑ oír lo no-dicho en lo dicho» (*GA* 13, 197 / *EP,* p. 147 a Adalbert Stifter).

Zeit (tiempo): El tiempo se convierte en problema en relación con la ↑ pregunta por el ↑ ser. Entonces la ↑ interpretación de éste parte de la ↑ comprensión ↑ cotidiana del tiempo, cuya ↑ esencia «fue expuesta de manera decisiva para la ↑ historia posterior de la ↑ metafísica por Aristóteles» (*GA* 3, 241 / *KyPM,* p. 206). Sin embargo, esto no es suficiente en tanto que la interpretación griega del ser no sólo no tiene ninguna «comprensión de la función ↑ ontológica fundamental del tiempo», sino que además para ella el ente en sentido ↑ propio «es concebido con respecto al ↑ presente [*Gegen-wart*], es decir, se concibe como ↑ presencia (οὐσία)» (*GA* 2, 35 / *SyT,* p. 36). De ahí que «se ha menester de una *explanación ↑ original del tiempo como ↑ horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del ↑ "ser ahí" que comprende ser*» (24 / p. 27); esto vale a decir que «hay que reconocer al "tiempo" como el nombre *previo* para la *esencia de la ↑ verdad del ser*» (*GA* 67, 131). Para dicho reconocimiento son fundamentales, ante todo, *GA* 2 / *SyT,* §§ 65-66, 78-81, 83 y *GA* 24 / *PFF: 1927,* §§ 19-22; preparatorios y complementarios son *GA* 64 / *CT: 1-2* y *GA* 20 / *PHCT*. A partir de los *AFAE,* los escritos ↑ ontohistóricos hicieron tema al ↑ espacio-de juego-temporal y determinan la ↑ analítica de *SyT* a partir de la ↑ experiencia del ↑ giro (*cf. GA* 65 / *AFAE,* núm. 42, 125; *GA* 66 / *Med,* núm. 79; *GA* 67, Parte V; *GA* 14 / *TyS*) (*Tiempo y ser* y *Protocolo de un seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser»*).

La definición *aristotélica* de tiempo reza: «esto, a saber, es el tiempo, lo numerado en el ↑ movimiento que hace frente dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente»[186] (*GA* 2, 556 / *SyT,* p. 453s.; ≈ *GA* 24, 341 / *PFF: 1927,* p. 292). Esta definición parte de la interpretación ↑ vulgar del tiempo de la ocupación cotidiana. Para explicar esto, Heidegger pone de relieve cuatro momentos: *1)* la *fechabilidad* (aho-

[186] «τοῦτο γὰρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον» (Aristóteles, *Física,* Δ 11, 219 b 1s.).

ra, entonces, después); *2)* la ↑ *significatividad* (el tiempo es «para quien», tiempo «para»…, es decir, el ↑ curarse-de el tiempo como tiempo mundano = al «tiempo "dentro del cual" hacen frente los entes intramundanos»: 553 / p. 451); *3)* la *distensividad* (el rango cambiante del ahora, entonces, después: ahora, durante la conferencia…); *4)* la *publicidad* (el tiempo con el que ↑ «se» cuenta) (§ 81; ≈ *GA* 24 / *PFF: 1927,* § 19). Esta interpretación, comprensible de suyo, y por ello, permanentemente taimada, para la representación vulgar del tiempo (la cual tiene «*sus derechos naturales*»: 562 / p. 459), apunta nuevamente a una comprensión originaria del tiempo y, ciertamente, hacia la temporalidad del Dasein, a saber, «el tiempo que nosotros mismos somos» (*GA* 20, 442 / *PHCT,* p. 399; ≈ *GA* 64, 112 / *CT: 2,* p. 34s.). La comprensión *vulgar* de tiempo conoce sólo «↑ inmediata y regularmente el "tiempo mundano"» (*GA* 2, 564 / *SyT,* p. 460) y extravía, así, la originariedad del tiempo, es decir, la temporalidad como la «*la unidad original de la estructura de la* ↑ *cura*» (433 / p. 355). Heidegger caracteriza el carácter típico del acontecimiento de la temporalidad como temporalización: «la temporalidad no "es" […], sino que se "temporacía"» (434 / p. 356). Este temporalizar acontece en los caracteres del «a sí» del ↑ futuro, del «retro» del ↑ pasado, y del «dejar que hagan frente» del ↑ presente [*Gegenwart*]. Dichos fenómenos «revelan en la temporalidad lo ↑ ἐκστατικόν por excelencia» (435 / p. 356).

Mientras que la temporalidad impropia se orienta hacia el presente, el ↑ sentido primario de la temporalidad propia es el ↑ futuro. La temporalidad temporaliza «primariamente *la* temporalidad que constituye el sentido del "↑ precursor ↑ estado de resuelto", se desemboza con ello él mismo *como* ↑ *finito*» (436 / p. 357). Heidegger resume dicho resultado, todavía provisional, en cuatro tesis: «el tiempo es originalmente como temporación de la temporalidad que hace posible la constitución de la estructura de la cura. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporacía originalmente desde el advenir. El tiempo original es finito» (438 / p. 358).

Lo que se mienta en *SyT* con el tiempo, está «predeterminado sólo por medio de la pregunta por la verdad del ser misma, en una manera incomparable a cualquier otra» (*GA* 67, 136; ≈ *GA* 14, 148). En la tercera sección de la primera parte de *SyT,* la cual no se llevó a cabo, a partir de la temporalidad del Dasein debía «reconsiderársele con vistas al tiempo- ↑ espacio como ↑ entre, y así desde la ↑ esencia de la ↑ *verdad* del ser, el ser mismo llegaría a ser cuestionado originariamente por primera vez» (*GA* 67, 131). De igual modo que al concepto de tiempo proveniente de Aristóteles le permanece cerrado este tiempo, eso mismo le sucede a la temporalidad de *SyT* que, «caracterizada como extática y horizontal, no es todavía de ninguna manera lo buscado, lo más propio del tiempo, lo que corresponde a la pregunta por el ser» (*GA* 11, 147).

En la palabra «presencialidad», como aquella en la que el tiempo es concebido, se mientan tanto la «esencia» como el «permanecer», en el cual nosotros «percibimos en el ↑ permanecer como per-manecer el aguardar y seguir aguardando». Esto sucede en una de múltiples regiones. El presente tiene su comarca en «el aguardar-nos a nosotros, los humanos» (*GA* 14, 16 / *TyS* p. 31). De igual manera, «nos atañe también

el estar ausente» en cuyo «pasado se extiende el estar presente [*Anwesen*]». No obstante, la ausencia es, en igual medida, una presencia «en el sentido de ad-venir-nos» del futuro, desde donde se «nos extiende el estar presente [*Anwesen*]» (17 / p. 32s.). En esta triple regionalidad reposa «lo propio del espacio-tiempo del tiempo auténtico». Aquella unidad no puede asignarse de nuevo, propiamente, a alguna de las tres dimensiones del tiempo, sino que reposa en «el ↑ juego de cada una con las otras» (19 / p. 34s.), es decir, en la cuarta dimensión, la cual es en el fondo «la *primera* y que todo lo reúne», a saber, la ↑ cercanía (*GA* 9, 377_a / *Hit,* p. 308_{37a}): «el tiempo auténtico es tetradimensional» (*GA* 14, 20 / *TyS,* p. 35).

Bernet 1987, 88; Brogan 2007; Coriando 1998a; Corti 2006; Falkenhayn 2003; Fleischer 1991; Leśniewski, Nowak-Juchacz 2002; Murchardha 1999; Thonhauser 2011.

Zeitlichkeit (temporalidad): ↑ Zeit (tiempo).

Zeit-Raum (espacio-tiempo): ↑ Zeit-(Spiel-)Raum (espacio-de juego-temporal).

Zeit-(Spiel-)Raum (espacio-de juego-temporal / espacio de juego del tiempo / campo de juego temporal): Heidegger le llama al espacio-de juego-temporal el (abismoso) «↑ fundamento de la unidad de ↑ "tiempo" y ↑ "espacio"» (*GA* 66, 300 / *Med,* p. 259s.). El acontecer de dicha unidad es el «↑ claro del albergar que se oculta» (*GA* 5, 338_b) y del «espacio-de juego-temporal del ↑ ahí» (*GA* 65, 22 / *AFAE,* p. 36) y así el espacio y el tiempo se piensan ambos «en su ↑ originaria unidad» (*GA* 66, 101 / *Med,* p. 95; ≈ *GA* 5, 307 / *CB,* p. 228s.), «en su ↑ esencia recogida» (*GA* 12, 202 / *DCH,* p. 192). El ↑ ser acoge al juego-de-espacio-tiempo, «en el que el ente puede aparecer» (*GA* 10, 91 / *PF,* p. 94), por lo que se nos «abren las vías en el espacio de juego del tiempo» (128 / p. 123). En él, el ente puede devenir «nuevamente siendo, es decir, para la custodia del ser [*Seyn*]» (*GA* 65, 243 / *AFAE,* p. 200s.). De ahí que los *AFAE* se den a la tarea de ↑ proyectar, en el tránsito al otro ↑ comienzo, «la inauguración fundante del espacio-de-juego-temporal de la ↑ verdad del ser [*Seyn*]» (5 / p. 22) y, con ello, «*preparar* el espacio-tiempo de la última decisión» (13 / p. 29; «el espacio-tiempo de la máxima decisión» 23 / p. 37). Tal ↑ pensar se ejecuta en la época del ↑ nihilismo consumado en la que «todo espacio-tiempo para la ↑ divinidad está cerrado» (*GA* 16, 390 / *AUA,* p. 42).

El espacio-tiempo es «unidad de la temporalización y el espaciamiento originarios» *y* la más alta «separación en temporalización y espaciamiento» (*GA* 65, 384 / *AFAE,* p. 307). Lo característico de dicha unidad antagonista, abismal, Heidegger la describe con las siguientes frases: «el espacio es el a-bismamiento encantador del sostén abarcador. / El tiempo es el a-bismamiento extasiante de la reunión. / El encanto es abismoso sostén abarcador de la reunión. / El éxtasis es abismosa reunión sobre el sostén abarcador» (385 / p. 307). Desde dicha «esencia fundamental del éxtasis *y* encanto» (272 / p. 223) llega la duplicidad del espacio y el tiempo. Así como *el encanto*

pertenece al espacio, así también *el éxtasis pertenece al tiempo*. Fascinante es lo que arrastra hacia sí, «lo que se reúne sobre sí», por lo cual el λόγος puede «de vez en vez, fascinar y encantar» (*GA* 79, 161).[187] La temporalidad nombrada en *SyT* como «lo ↑ ἐκστατικόν por excelencia» (*GA* 2, 435 / *SyT,* p. 356) tiene el «carácter del arrebatar». Ella mantiene abierto el ↑ horizonte, «la *amplitud abierta*» como su hacia-qué (*GA* 24, 377ss. / *PFF: 1927,* p. 321ss.; ≈ *GA* 39, 109 / *HHGyR,* p. 103). Tanto el éxtasis como el encantamiento están «enraizados» en la esencia de la verdad (*GA* 65, 272 / *AFAE,* p. 223). En cuanto «extasiante-encantador claro y ocultación», la esencia de la verdad es «↑ origen del ahí», al que «↑ experimentamos como evento-apropiador» (70 / p. 71; ≈ *GA* 69, 55 / *HS,* p. 77). En cuanto ↑ ensamblaje de la verdad, el espacio-tiempo es «originariamente el sitio- ↑ instantáneo del evento» (*GA* 65, 30 / *AFAE,* p. 42; ≈ 323, 354 / pp. 262, 284s.). La unidad, lo «encantador-extasiante», es concebido por Heidegger, junto a una aclaración de la relación de la ↑ belleza y la verdad en Platón,[188] como lo bello; lo nombra como «aquello que, encantando, se acerca a nosotros del modo más inmediato y en tanto nos encuentra así como lo más ↑ brillante, simultáneamente extasía la mirada hacia el ser» (*GA* 43, 241). En cuanto aparecer extasiante y entusiasmante es «estímulo y gravedad de la presencia» (*H / St,* 62). Ambos, el «retraer y aportar del tiempo y el espacializar del espacio —↑ dejando entrar y dejando salir— pertenecen juntos a lo ↑ Mismo, al ↑ juego del ↑ silencio [*Stille*]» (*GA* 12, 202 / *DCH,* p. 192).

Coriando 1998a.

Zerstreuung (disipación / dispersión): ↑ Verfallen (caída).

Zeug (útil): Útil es la descripción ↑ ontológico- ↑ categorial para «el ente que hace frente en el ↑ "curarse de"» y, por tanto, para las cosas del uso; la ↑ forma de ser del útil es el ↑ ser-a-la-mano. Al útil le pertenece un todo de útiles, dentro del cual él puede ser «esencialmente "algo para"». Por medio de la manera de ser del «para» se constituye una totalidad de útiles, a saber, por medio del «↑ servir "para", ser adecuado "para", poderse emplear "para", el poderse manejar "para"» (*GA* 2, 92 / *SyT,* p. 81). En la correspondencia con otro útil («útiles de escribir, pluma, tinta, papel» y así sucesivamente), el útil es lo que es «en sí», tiene «el carácter del "para", tiene su determinado "servir para"» (105 / p. 92). De este «para» debe de diferenciarse la «servicialidad» de un ↑ órgano. (*GA* 29 / 30, 330 / *CFM,* p. 277).

Zirkel (círculo): La palabra círculo surge en los *Primeros analíticos* de Aristóteles;[189] sin embargo, el círculo ↑ hermenéutico pensado por Heidegger no mienta en modo

[187] «μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισιν» (Homero, *Odisea,* I, v. 56); «palabras sutiles de halago» (Schadewaldt); «μαλακοὶ καὶ αἰμύλιοι λόγοι, "suaves y encantadoras palabras"» (*GA* 79, 161).

[188] Platón, *Fedro,* 250 b.

[189] «τὸ δὲ κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων δεικύνσθαι»: «El demostrar en círculo y recíprocamente consiste en probar, a través de la conclusión, y tomar una de las proposiciones a la inversa en cuanto a la predicación, la restante proposición que se tomó en el otro razonamiento» (Aristóteles, *Analíticos primeros,* B 5, 57 b 18).

alguno un *circulus vitiosus*. En el joven Heidegger, el círculo surge en relación con los trascendentales *unum, verum, bonum,* los cuales no pueden llegar a determinarse «sin que uno se mueva en círculo» (*GA* 1, 216), aunque dicho «movimiento circular» no es de ninguna manera una «desgracia» (217). En *GA* 2 / *SyT,* § 32, la objeción del círculo se rechaza explícitamente: la ↑ interpretación ya debe comprender lo ↑ comprendido y únicamente así es ↑ propiamente realizada; sin embargo, lo decisivo no es si la comprensión es correcta, es decir, lo decisivo «no [es] salir del círculo, sino entrar en él de un modo justo» (*GA* 2, 203 / *SyT,* p. 171; ≈ *GA* 20, 197s. / *PHCT,* p. 184). Entonces, el círculo corresponde a «la estructura fundamental de la ↑ cura», por lo cual son «↑ proyectados concomitante y pre- ↑ ontológicamente lo que llamamos ↑ existencia y ↑ ser» (417 / p. 342). Sin embargo, con el reconocimiento de la ineludibilidad del círculo hermenéutico, aún no se experimenta ↑ originariamente «la relación hermenéutica», por lo cual «el hablar de un círculo siempre permanece en lo superficial» (*GA* 12, 142 / *DCH,* p. 136s.; ≈ *GA* 29 / 30, 276 / *CFM,* p. 237s.; *GA* 15, 33 / *Her: 1966-67,* p. 27). Por otro lado, el círculo es una ↑ señal para aquello que «hay que seguir pensando en torno a una totalidad, aunque por supuesto con un ↑ pensar que nunca podrá tomar como norma una "lógica" medida de acuerdo con la libertad de contradicción» (*GA* 9, 400 / *Hit,* p. 324).

Gadamer *GW* 2, núm. 5.

Zuhandenheit (ser-a-la-mano): La ↑ categoría ↑ ontológica del ser-a-la-mano o estar-a-la-mano (*GA* 24, 432 / *PFF: 1927,* p. 362s.) describe el ↑ modo de ser de lo a-la-mano, es decir, «la forma de ser del ↑ útil, en que éste se hace patente desde sí mismo» (*GA* 2, 93 / *SyT,* p. 82) y cuyo carácter de ser es la ↑ conformidad (112 / p. 98). Lo a-la-mano nunca está aislado, sino que siempre está en un ↑ mundo relacionado (111 / p. 97). En cambio, la determinación del ente hacia lo que solamente se halla ↑ ante-los-ojos prescinde de la referencia al mundo; la «*comprensión del ser* [...] *ha dado un vuelco convirtiéndose en otra distinta*» (477s. / p. 390), «excluyendo en cierta manera el mundo primariamente dado y experimentado» (*GA* 20, 265 / *PHCT,* p. 245). Para una interpretación ↑ temporal del ser-a-la-mano, *cf. GA* 24 / *PFF: 1927,* § 21 a.

Zukunft (futuro / advenir): El texto de carácter preparatorio es *GA* 64 / *CT: 1-2;* de carácter fundamental es *GA* 2 / *SyT,* §§ 65, 68 a, 69 c; para una integración ulterior del concepto ↑ vulgar de ↑ tiempo, *GA* 24 / *PFF: 1927,* § 19; en lo que respecta a nuevos horizontes para las determinaciones según el ↑ giro, *GA* 65 / *AFAE,* Parte VI; *GA* 14 / *TyS, Tiempo y ser* y *Protocolo de un seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser»*.

El ↑ fenómeno ↑ originario del tiempo se halla en el ↑ estado de resuelto ↑ precursor, pues éste «hace al ↑ "ser ahí" ↑ *propiamente* advenidero» (*GA* 2, 431 / *SyT,* p. 353). El futuro deja que se aproxime hacia sí su ↑ posibilidad característica y se ↑ proyecta hacia el «↑ por mor de sí ↑ mismo» (433 / p. 355), es decir, hacia el ↑ horizonte ↑ extático. El futuro entendido así es «*el fenómeno primario de la ↑ temporalidad original y pro-*

pia» (436 / p. 357; ≈ *GA* 64, 118 / *CT: 2,* p. 47s.), así como «la fuerza esencial» de la ↑ filosofía (*GA* 27, 398 / *IF,* p. 422). Así como el futuro propio se basa en el pre-cursar la ↑ muerte, también el futuro impropio yace en el ↑ comprender impropio y tiene «el carácter del ↑ "estar a la expectativa"» (*GA* 2, 446 / *SyT,* p. 365; ≈ *GA* 24, 410 / *PFF: 1927,* p. 346).

zunächst und zumeist (inmediata y regularmente): La expresión «inmediata y regularmente» se refiere al ↑ Dasein ↑ cotidiano y a la ↑ espacialidad y ↑ temporalidad que le son características: «"Inmediatamente" significa: el modo en que el "ser ahí" es "patente" en el "uno con otro" de la publicidad, aun cuando haya "superado" existencialmente "en el fondo" justo la cotidianidad. "Regularmente" significa: el modo en que el "ser ahí" se muestra, no siempre, pero "por lo regular", para todo el mundo (*GA* 2, 490 / *SyT,* p. 400; ≈ *GA* 64, 122 / *CT: 2,* p. 55s.; *GA* 24, 409 / *PFF: 1927,* p. 345s.).

Zwang (fuerza): ↑ Bedürfnis (necesidad).

Zweideutigkeit (ambigüedad / equivocidad / doble sentido): El término ambigüedad puede relacionarse con diferentes realizaciones: con la ↑ interpretación en el modo de la ↑ caída (*GA* 2 / *SyT,* § 37; ≈ *GA* 20 / *PHCT,* § 29 c), con el ↑ filosofar (*GA* 29 / 30 / *CFM,* § 6) y con el ↑ pensar ↑ ontohistórico (*GA* 65 / *AFAE,* núm. 259; ≈ *GA* 66 / *Med,* Parte III, núm. 14; *GA* 69:1 / *HS,* 1, núm. 170). En *SyT,* con la ambigüedad se mienta la interpretación en el modo del ↑ Dasein impropio; ella es uno de los tres momentos de la caída, junto a la ↑ habladuría y a la ↑ avidez de novedades. Mientras que el ↑ Dasein se orienta en el «estar interpretado del ↑ uno, y así ↑ logra [*besorgt*] siempre huir de sí mismo» (*GA* 20, 384 / *PHCT,* p. 347). La doble orientación de la ambigüedad vale, en primer lugar, para el ↑ mundo, para arrinconar al Dasein en el uno; y, en segundo lugar, para ↑ ser-con, en orden a evitar una relación ↑ originaria con el otro: «tras la máscara del "uno con otro" actúa un "uno contra otro"» (*GA* 2, 232 / *SyT,* p. 194).

No obstante, la ambigüedad tampoco se detiene ante la filosofía. Así, el carácter de la persuasión en las conferencias nutre la apariencia, tanto en el profesor como en el estudiante, de que se trata meramente de una situación verificable, pero con ello la filosofía adopta «por aliado y ↑ dirigente al sano entendimiento, que igual de equívocamente prescribe cómo hay que considerarla a ella y a su ↑ verdad» (*GA* 29 / 30, 22 / *CFM,* p. 39; ≈ *GA* 66, 56s. / *Med,* p. 61).

Desde la perspectiva ontohistórica, en su forma, los ↑ pensadores ↑ «transitorios» son esencialmente ambiguos, pues ellos en su preguntar y decir deben ser incomprensibles para el hoy» (*GA* 65, 435 / *AFAE,* p. 346s.); esto se aplica ya para *SyT* y su ↑ interpretación del hombre como Dasein (455 / p. 361; ≈ *GA* 66, 321s. / *Med,* p. 276). Y porque aquella aclaración de la ↑ metafísica en cuanto tal no pertenece más a la metafísica, «permanece pensar según la historia del ser […] en doble sentido y forma» (*GA* 66,

370 / *Med,* p. 313). De ahí que se dé «la esencial ambigüedad en que la filosofía ahora se encuentra» (*GA* 69, 168 / *HS,* p. 201). El hecho de que se le llegue a rechazar es demasiado poco (pues, al fin y al cabo, contiene «más fuerza ↑ histórica [...] que cualquier afán y gravedad erudita»), antes bien, ella tiene «en ↑ verdad que ser *superada*», en tanto es «concebida sólo metafísicamente» (169 / p. 201).

Zwiefalt (duplicidad): Heidegger emplea la palabra duplicidad especialmente en *GA* 8:2 / *¿QSP?,* Segunda parte, Lecciones X-XI, y en *Moira* (*GA* 7 / *CyA*), siempre en relación con el ἐόν de Parménides,[190] que para Heidegger es el participio por antonomasia. La duplicidad mienta la ↑ diferencia [*Unterschied*] entre ↑ ser y ente, a los que alude como «los giros "ser *del* ente" y "ente *en* el ser"» (*GA* 7, 245 / *CyA,* p. 177). A causa «de la duplicidad de ↑ presencia y lo presente» es «el decir ↑ y lo dicho por él» (*GA* 8, 261) «el decir ↑ pensante que corresponde al pliegue [*Zwiefalt*]» (*GA* 7, 258 / *CyA,* p. 187).

Jamme 1991.

Zwischen (entre / medio): Poder pertenecer al entre es una determinación ↑ esencial del hombre: «en cuanto ↑ cura, *es* el ↑ "ser ahí" el "entre"». En *SyT,* el entre se relaciona con el «prolongarse» entre ↑ nacimiento y ↑ muerte: «ambos [son] el "fin" y el "entre"», «ellos *son*, mientras ↑ existe fácticamente el "ser ahí"» (*GA* 2, 495 / *SyT,* p. 405). Pero la pertenencia a este fin y a su entre se debe ejecutar ↑ propiamente.

Hay que «saber y reconocer lo siguiente: / *1)* que siempre debemos movernos en el entre, entre el hombre y la cosa; / *2)* que este entre es sólo mientras nos movamos en él; / *3)* que este entre no se estira como una cuerda de la ↑ cosa al hombre, sino que alcanza más allá de la cosa como precepto [*Vorgriff*] y, asimismo, detrás de nosotros» (*GA* 41, 245 / *PC,* p. 294). El ↑ asombrarse pone en libertad al entre y, ciertamente, entre el ente y el ↑ ser. La necesidad del comienzo del ↑ pensar ↑ occidental determina al hombre al asombrarse (θαυμάζειν) y hace necesitar aquel «"entre" y estar-en-medio en cuyo ↑ tiempo-espacio el ente en totalidad puede ser determinado en su entidad» (*GA* 45, 155 / *PFF: PSL,* p. 144).

La «transformación del hombre que ↑ comprende» da lugar, pues, a que mediante el ↑ salto en el entre «salte» su «ser-ahí» (*GA* 65, 14 / *AFAE,* p. 29s.; ≈ *GA* 29 / 30, 257 / *CFM,* p. 221s.; *GA* 41, 245 / *PC,* p. 294). Así, ahora el ahí aparece propiamente como «el entre en medio-abierto y de este modo ocultante, entre el advenimiento y la huida de los ↑ dioses y el hombre enraizado en él» (31 / p. 43; ≈ 311 / p. 253). En el ↑ claro del ocultamiento del entre «surge la ↑ contienda de ↑ mundo y ↑ tierra» (477 / p. 377; ≈ *GA* 7, 199 / *CyA,* p. 145). El ↑ evento «es el entremedio de ↑ Dios, ser-ahí, mundo y tierra» (484 / p. 382). El dios no es ente alguno, ni debe equipararse con el «ser», pues éste «se ↑ esencia ↑ tiempo- ↑ espacialmente como ese "entre", que nunca puede ser fundado en el dios, pero tampoco en el hombre como presente ↑ ante la

[190] Parménides 28 B 3 y B $8_{34\text{-}36}$.

mano [*vorhandenem*] y viviente, sino en el *ser-ahí*» (263 / p. 217; ≈ 484 / p. 382; *GA* 67, 127). Lo abierto de este entre lo instauran los ↑ poetas (*GA* 4, 47, 104, 123, 147s. / *APH,* pp. 51s., 115s., 136s., 163). El habla es «camino y pasaje entre la profundidad de lo sensible y la altura del sentido» (*GA* 16, 531); el ↑ habla [*Sprache*] «invoca [a ↑ cosa y mundo] a lo encomendado al entre de la ↑ diferencia [*Unter-Schiedes*]» (*GA* 12, 26 / *DCH,* p. 26). La ↑ palabra «atraviesa, en cuanto sentido sensible, la amplitud del espacio de ↑ juego entre tierra y ↑ cielo» (*GA* 13, 150). La excursión de los ↑ mortales «es variada y rica en transformaciones» y «el trazo principal del ↑ habitar entre tierra y cielo, entre nacimiento y muerte, entre obra y ↑ palabra». Este «múltiple entre» es el mundo. (*GA* 16, 537).

Allemann 1954; Cioflec 2012; Schlegel 2012; Sözer 2009.

Tercera Parte

Datos

Esta parte comprende tres apartados. El primero contiene una visión general sobre las fechas más importantes de la vida y obra de Heidegger; el segundo contiene breves resúmenes de todos los volúmenes publicados hasta ahora de la *GA* y de algunos textos no aparecidos todavía en ella; el tercero está integrado por breves biografías de las personas del entorno cercano a Heidegger.

A. Lo biográfico

§ 1 Vida, escritos y doctrina de Heidegger

Estructura de la tabla biobibliográfica: columna 1 = año; columna 2 = indicaciones sobre la vida de Heidegger; columna 3 = conferencias y publicaciones; columna 4 = cursos y otras actividades académicas. Si una conferencia se dictó en repetidas ocasiones, únicamente se indica la primera fecha.

Fuentes: las propias indicaciones de Heidegger: *GA* 1, 55-57; *GA* 16, núm. 12, 17, 132, 167; *GA* 66, apéndice. Correspondencias. Bremmers 2004 (listado de escritos); Denker 2010; Thomä 2003; Volpi 2005; Zaborowski *HJb* 4 (2009); textos de homenaje y conmemoración. Para *HH* III, B § 1 se consultaron ante todo los resúmenes de la *GA* (naturalmente sólo por puntos); «Árbol genealógico de la familia Heidegger» *H / H* 394s. / p. 396.

Abreviaturas, modo de citar, bibliografía: ↑ *HH* IV.

El 10 de octubre de 1954 Heidegger le escribe a Hannah Arendt: «¿Que qué hago? Siempre lo mismo» (*A / H*, 147 / p. 139). Con esto se refiere, por entero, a su trabajo como filósofo y omite por completo lo biográfico. Esto vale también para los filósofos interpretados por él. En un curso sobre Aristóteles dice: «En torno a la personalidad de un filósofo sólo resulta de interés: nació en tal y tal fecha, trabajó y murió». (*GA* 18, 5).[1] El propio Heidegger le hizo el mayor de los daños a esta orientación pura y objetiva cuando se mezcló con el nacionalsocialismo.*

[1] «"Nació, trabajó y murió" es un relato de Hannah Arendt. En el manuscrito de los cursos sobre Aristóteles no está documentada esta oración, aunque puede que haya sido dicha». (Heidegger[H] 1995, 228). Ahora bien, la oración sí se ha encontrado en uno de los cursos sobre Aristóteles, cuando menos de acuerdo con su sentido.

* Dado que aquí se analiza la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo, en adelante se menciona el NSDAP, siglas del *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei,* el Partido Nacional Socialista Obrero Alemán. Las siglas en alemán se conservan en las siguientes páginas [N. del T.].

	Vida	*Conferencias y publicaiones*	*Actividades académicas*
1889	26 de septiembre: nace Martin Heidegger en Meßkirch, Baden. Padres: Friedrich Heidegger, sacristán y tonelero, y Johanna Heidegger, Kempff de soltera.		
1892	Nacimiento de su hermana Marie.		
1894	Martes de carnaval: nacimiento de su hermano Fritz.		
1895	Escuela primaria y escuela técnica en Meßkirch. Desde 1901, lecciones de latín con el párroco de la ciudad, Camilo Brandhuber, un conocido político y orador público, y más tarde delegado en el parlamento prusiano.		
1903	Liceo humanista en Constanza. Pupilo del internado de bachillerato arzobispal, cuyo rector, el posterior arzobispo de Friburgo, Dr. Konrad Gröber, será uno de los más importantes mecenas de Heidegger.		
1905	Lectura: Adalbert Stifter, *Piedras de colores;* Heidegger lee desde entonces «*Piedra caliza*» cada año en su cumpleaños (*A/H*, 85 / p. 80).		
1906	Liceo Berthold de Friburgo.		
1907	Lectura: Franz Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*.		
1908	Lectura: Carl Braig, *Del ser;* poemas de Hölderlin.		

1909	30 de septiembre: ingreso en el noviciado de la orden jesuita en Tisis, Feldkirch, Vorarlberg. ◊ 13 de octubre: dimisión, presumiblemente a causa de problemas de salud. ◊ Hasta 1913 en Friburgo, estudios de la teología católica. Influencias duraderas: el teólogo Carl Braig, el historiador del arte Wilhelm Vöge y el historiador Heinrich Finke. ◊ Lectura: Tomás de Aquino, Buenaventura, las *Investigaciones lógicas* de Husserl.	Septiembre: discurso inaugural de la fiesta "Abraham a Santa Clara" en Hausen im Tal (Denker, Büchin 2005). ◊ Noviembre: primera publicación: *Los ánimos de todas las almas* (*HJb* I).	
1910	Hasta 1914: lecturas de Hegel, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Dostoievski, Trakl, Rilke (*GA* 1, 56).	Artículo de revista: *Abraham a Santa Clara* (*GA* 13/*EP*).	
1911	Suspensión de los estudios de teología a causa del juramento antimodernista exigido por el papa. Lecciones de matemática y de ciencia natural. ◊ En el semestre de invierno de 1911-1912 descubre a Norbert von Hellingrath, *Prolegómenos para una primera edición de las traducciones pindáricas de Hölderlin* (*H/Bo*, 132).	Del 27 de marzo al 31 de mayo: *La controversia entre el «periódico de Heuberg» y el «Grenzboten del alto Baden»* (Denker, Büchin 2005, 42-100).	
1912	13 de diciembre: correspondencia con Heinrich Rickert (*H/R* 1912-1933).	Reseña: *El problema de la realidad en la filosofía moderna; nuevas investigaciones sobre lógica* (*GA* 1).	
1913	26 de junio: doctorado en filosofía, asesorado por Artur Schneider (dictamen *H/R*).	Tesis doctoral: *La doctrina del juicio en el psicologismo* (*GA* 1; dictamen *H/R*, 93).	

	Vida	*Conferencias y publicaiones*	*Actividades académicas*
1915	26 de julio: habilitación con Heinrich Rickert (dictamen: *H/R;* reseñas: *HJb* 1, 79-91). ◊ Servicio militar. ◊ Correspondencia con Elfride Petri (*H/H* 1915-1970).	Conferencia en las prácticas de Rickert (Lógica *de Lotze*): *Pregunta y juicio* (*H/R,* 80-90). ◊ Escrito de habilitación: *La doctrina de las categorías y del significado de Duns Scoto* (*GA* 1; dictamen Rickert *H/R,* 95-97; dictamen Krebs *HJb* 68s.).	27 de julio: lección de prueba. ◊ Curso del semestre de invierno de 1915-1916, *La historia de la filosofía antigua y escolástica*. Seminario *Sobre Kant,* prolegómenos.
1916	Marzo: compromiso matrimonial secreto con Elfride Petri (*1893), que se hace oficial en agosto. ◊ Husserl sucede a Rickert en Friburgo.	29 de febrero: conferencia, *Sobre la filosofía en los países beligerantes.* ◊ 9 de julio: discurso para el quincuagésimo cumpleaños del gran duque Federico II de Baden. ◊ Conferencia de habilitación, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica.*	Curso del semestre de verano de 1916, *Kant y la filosofía alemana del siglo* XIX. Seminario de *Prácticas sobre textos de los escritos lógicos de Aristóteles (con Krebs).* ◊ Curso del semestre de invierno de 1916-1917, *Preguntas fundamentales de la lógica*. Seminario *La* Metafísica *de Lotze*.
1917	20 de marzo: matrimonio con Elfride Petri.	Nota al escrito de habilitación (*GA* 1). ◊ 1 de agosto: discurso, *El problema de los devotos en Schleiermacher*.	
1918	Formación militar con entrenamiento meteorológico («piloto de dirigible»). A finales de agosto, trabaja en el servicio meteorológico frente a Verdún; en noviembre se le otorga una licencia y se traslada a Friburgo. ◊ 15 de junio: correspondencia con Elisabeth Blochmann (*H/Bl* 1918-1969).		1918-1919. Borrador del curso *Los fundamentos filosóficos de la filosofía medieval,* mismo que no impartió (*GA* 60:3 / *EMM*).

1919	9 de enero: carta a Engelbert Krebs: despedida del «*Sistema* del catolicismo» (*HJb* 1, 67). ◊ 21 de enero: nacimiento de Jörg, su hijo. ◊ Actividad docente, primero con un puesto de profesor pagado, luego como asistente particular de Husserl hasta 1923. Primeros alumnos, entre ellos, Günther Anders.	Hasta 1921, *Anotaciones a la "Psicología de las visiones del mundo" de Karl Jaspers* (*GA* 9 / *Hit*).	Curso del semestre de guerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (*GA* 56 / 57 / *IFyPCM*). ◊ Curso del semestre de verano de 1919, *Sobre la esencia de la universidad y de los estudios académicos* (*GA* 56 / 57). Seminario: *Ejercicios fenomenológicos. Introducción a la fenomenología en relación con las* Meditaciones *de Descartes*. ◊ Curso del semestre de invierno de 1919-1920, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (*GA* 58 / *PFF*). Seminario «Coloquio» (en relación con la *Psicología general* de Natorp).
1920	21 de abril: correspondencia con Karl Jaspers (*H / J* 1920-1963). ◊ 20 de agosto: nacimiento de su hijo Hermann (padre biológico: Friedel Caesar).[2]	14 de abril en Wiesbaden: conferencia: *Oswald Spengler y su obra*.	Curso del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica de conceptos* (*GA* 59). Seminario, *Ejercicios fenomenológicos (fenomenología de la visión y de la impresión)* ◊ Curso del semestre de invierno de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión* (*GA* 60 / *IFR*). Seminario, *Ejercicios fenomenológicos (sobre las «Meditaciones» de Descartes)*.
1921	Como oyentes del curso del semestre de verano de 1921 se encuentran, entre otros, Max Horkheimer, Karl Löwith, Oskar Becker y Walter Bröcker. ◊ 25 de junio: reseña enviada a Jaspers.		Curso del semestre de verano de 1921, *Agustín y el neoplatonismo* (*GA* 60 / *EMM*). Seminario, *Ejercicios (sobre Aristóteles, «Acerca del alma»)* ◊ Curso del semestre de invierno de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica* (*GA* 61). Seminario, *Ejercicios fenomenológicos en relación con las «Investigaciones lógicas II»*.

[2] El doctor en medicina Friedel Caesar (†1946) fue un amigo de juventud de Elfride Heidegger (*H / H*, 382 / p. 383).

	Vida	*Conferencias y publicaiones*	*Actividades académicas*
1922	9 de agosto: instalación en la cabaña en Todtnauberg, diseñada por Elfride Heidegger.	*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* (*GA* 62, Apéndice III / *IFA*); manuscrito a Paul Natorp y a Georg Misch. ◊ *Currículum vitae* (*GA* 16).	Curso del semestre de verano de 1922, *Interpretación fenomenológica de tratados selectos de Aristóteles sobre ontología y lógica* (*GA* 62). Seminario, *Ejercicios fenomenológicos en relación con la segunda investigación de las «Investigaciones lógicas II» de Husserl.* ◊ Curso del semestre de invierno de 1922-1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (*GA* 63 / *OHF*). Seminario, *Ejercicios fenomenológicos para principiantes (La «Ética nicomáquea» de Aristóteles)*. Coloquio para avanzados, *Sobre los fundamentos teológicos de la «Religión dentro de los límites de la mera razón» de Kant* (con Julius Ebbinghaus).
1923	1 de octubre en Marburgo en el Lahn: profesor ordinario *ad personam* en una cátedra extraordinaria de filosofía. Inicio de la amistad con Rudolf Bultmann. Nuevos estudiantes: Hans-Georg Gadamer y Gerhard Krüger.		Curso del semestre de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (*GA* 63 / *OHF*). Seminario, *Ejercicios fenomenológicos para principiantes (la* Ética nicomáquea *de Aristóteles)*. Coloquio para estudiantes avanzados, *Sobre los fundamentos teológicos de la* Religión dentro de los límites de la mera razón *de Kant* (con Ebbinghaus). ◊ Curso del semestre de invierno de 1923-1924, *Introducción a la investigación fenomenológica* (*GA* 17 / *IIF*). Seminario, *Ejercicios fenomenológicos para principiantes* (Investigaciones lógicas II, 1). Seminario, *Ejercicios fenomenológicos para estudiantes avanzados (Aristóteles,* Física *B)*.

1924	Inicio de la relación amorosa con Hannah Arendt. ◊ 1 de mayo: muerte del padre de Heidegger.	14 y 21 de febrero en Marburgo: conferencia en el seminario de Bultmann, *El problema del pecado en Lutero* (*B / H*, 263-271). ◊ Manuscrito, *El concepto de tiempo* (*GA* 64:1 / *CT:1*). ◊ 25 de julio en Marburgo: conferencia, *El concepto de tiempo* (*GA* 64:2 / *CT:2*).	Curso del semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (*GA* 18). Seminario, *Alta escolástica y Aristóteles. Tomás de Aquino,* De ente et essentia, *Cajetan*, De nominum analogia. ◊ Curso del semestre de invierno de 1924-1925, *Platón:* Sofista (*GA* 19). Seminario, *Sobre la ontología de la Edad Media (el* De ente et essentia *y* Summa contra gentiles *de Santo Tomás).*
1925	10 de febrero: correspondencia con Hannah Arendt (*A / H* 1925-1975). ◊ 15 de octubre: correspondencia con Bultmann (*B / H* 1925-1975).	16 al 21 de abril en Kassel: diez conferencias, *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la lucha actual por una concepción histórica del mundo* (*DF;* introducción: *GA* 16, núm. 18). ◊ *Apuntes sobre la temporeidad (de los años 1925-1927)* (*H 1998*).	Curso del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (*GA* 20 / *PHCT*). Seminario *Ejercicios para principiantes en relación con Descartes* (Meditaciones). ◊ Curso del semestre de invierno de 1925-1926, *Lógica. La pregunta por la verdad* (*GA* 21 / *LPV*). Seminario, *Ejercicios para principiantes (Kant*, Crítica de la razón pura*).* Seminario, *Ejercicios fenomenológicos para estudiantes avanzados (Hegel,* Lógica *I).*
1926	Con Husserl en Engadina. En Todtnauberg, amplía el texto de *El ser y el tiempo;* las primeras secciones se encuentran en composición.		Curso del semestre de verano de 1926, *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (*GA* 22). Seminario, *Ejercicios sobre historia y conocimiento historiográfico en relación con J. G. Droysen.* ◊ Curso del semestre de invierno de 1926-1927, *Historia de la filosofía desde Tomás de Aquino hasta Kant* (*GA* 23). Seminario, *Ejercicios en relación con el curso Historia de la filosofía desde Tomás hasta Kant.*

	Vida	*Conferencias y publicaiones*	*Actividades académicas*
1927	3 de mayo: muerte de su madre. ◊ 1 de octubre: cátedra ordinaria de filosofía en Marburgo. ◊ Diciembre: última conversación con Max Scheler († 19 de mayo de 1928).	26 de enero en Colonia: conferencia, *La doctrina de Kant sobre el esquematismo y la pregunta por el sentido del ser* (indicación: *GA* 26, 182_1) ◊ 9 de marzo en Tubinga: conferencia, *Fenomenología y teología* (*GA* 9 / *Hit*) ◊ Primavera: *El ser y el tiempo. Primera mitad* (*GA* 2 / *SyT*).	Curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (*GA* 24 / *PFF*). Seminario, *La ontología de Aristóteles y la* Lógica *de Hegel. Para estudiantes avanzados* (*GA* 86). ◊ Curso del semestre de invierno de 1927-1928, *Interpretación fenomenológica de la* Crítica de la razón pura *de Kant* (*GA* 25). Seminario, *Ejercicios fenomenológicos para principiantes (acerca del concepto y de la construcción del concepto)*. Seminario *Ejercicios fenomenológicos para estudiantes avanzados (Schelling,* De la esencia de la libertad humana*)*.
1928	1 de octubre: sucesor de Husserl en la cátedra de filosofía I en Friburgo. ◊ Instalación en la nueva casa construida por Elfride Heidegger sobre el Rötebuck en Friburgo-Zähringen.	Contribución al homenaje de Husserl: *De la esencia del fundamento* (*GA* 9 / *Hit*) ◊ Reseña: Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas,* segunda parte: *El pensamiento mítico* (Cassirer 1964 [1925]; *GA* 3 / *KyPM*).	Curso del semestre de verano de 1928, *Lógica (fundamentos metafísicos de la lógica a partir de Leibniz)* (*GA* 26 / *PML*). Seminario, *Ejercicios sobre Aristóteles,* Física. ◊ Curso del semestre de invierno de 1928-1929, *Introducción a la filosofía* (*GA* 27 / *IF*). Seminario, *Ejercicios para principiantes (Kant,* Fundamentación de la metafísica de las costumbres*)*. Seminario, *Ejercicios para estudiantes avanzados. Las principios ontológicos y el problema de las categorías*.

1929	24 de enero en Fráncfort: único encuentro con Theodor W. Adorno. ◊ 8 de abril en Friburgo: alocución para el septuagésimo homenaje a Husserl (*GA* 16, núm. 21). Verano: visita a Wilhelm Szilasi en el lago de Starnberg. ◊ Colonia: en casa de la viuda de Max Scheler, con el fin de preparar la edición de las obras póstumas.	Del 17 de marzo hasta el 6 de abril en Davos: *Disputación entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger* (*GA* 3 / *KyPM*). ◊ *Kant y el problema de la metafísica* (*GA* 3 / *KyPM*). ◊ 24 de julio en Friburgo: lección inaugural, *¿Qué es metafísica?* (*GA* 9 / *Hit*).	Curso del semestre de verano de 1929, *El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) y la situación filosófica del problema del presente* (*GA* 28). Curso, *Introducción al estudio académico* (*GA* 28, Apéndice). Seminario, *Ejercicios para principiantes. Idealismo y realismo.* ◊ Curso del semestre de invierno de 1929-1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad* (*GA* 29 / 30 / *CFM*). Seminario, *Ejercicios para semestres intermedios y avanzados: sobre verdad y conciencia en relación con Descartes y Leibniz.*
1930	10 de mayo: rechazo del ofrecimiento de una cátedra en Berlín. ◊ 30 de septiembre: correspondencia con Max Müller (*H / M* 1930-1974).	Otoño e invierno en Bremen: conferencia, *De la esencia de la verdad.*	Curso del semestre de verano de 1930, *De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía* (*GA* 31). Seminario, *Ejercicios para principiantes. Apartados selectos de la* Crítica del juicio *de Kant.* ◊ Curso del semestre de invierno de 1930-1931, *La* Fenomenología del espíritu *de Hegel* (*GA* 32 / *FEH*). Seminario, *Ejercicios para principiantes. Las* Confesiones *de Agustín, libro XI (de tempore).* Seminario, *Ejercicios para estudiantes avanzados. Platón,* Parménides *(con Schadewaldt).*
1931	Oskar Becker es designado profesor en la Universidad de Bonn. Werner Brock se convierte en asistente de Heidegger.	Manuscrito, *Sobre la crítica de Odebrecht y Cassirer del libro de Kant* (*GA* 3 / *KyPM*). ◊ 1931-1932: primera elaboración de *El origen de la obra de arte* (*H 1989b*).	Curso del semestre de verano de 1931, *Aristóteles,* Metafísica *Θ 1-3. De la esencia y realidad de la fuerza* (*GA* 33). Seminario, *Ejercicios para principiantes. Kant,* Sobre los progresos de la metafísica. Seminario, *Continuación del ejercicio acerca de Platón y Parménides.* ◊ Curso del semestre de invierno de 1931-1932, *De la esencia de la verdad. Sobre la alegoría de la caverna y el* Teeteto *de Platón* (*GA* 34 / *DEV*). Seminario, *Ejercicio sobre la "metafísica propia" de Kant (dialéctica trascendental y* Crítica de la razón práctica*).*

	Vida	*Conferencias y publicaiones*	*Actividades académicas*
1932	10 de marzo: correspondencia con Kurt Bauch (*H / B* 1932-1975). ◊ Heidegger vota por el NSDAP, sin afiliarse al mismo. ◊ El semestre sabático de invierno de 1932-1933 lo pasa mayormente en la cabaña en Todtnauberg. ◊ Finales de 1932: primeros contactos con el NSDAP (principalmente con el filólogo clásico Wolfgang Aly).		Curso del semestre de verano de 1932, *El comienzo de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides)* (*GA* 35). Seminario, *Ejercicios sobre el* Fedro *de Platón. Nivel intermedio*.
1933	3 de mayo (con antefecha al 1 de mayo): afiliación de Martin y Elfride Heidegger al NSDAP. ◊ 21 de abril: elección como rector de la universidad de Friburgo. ◊ 30 de septiembre: rechazo al segundo ofrecimiento de una cátedra en Berlín. Octubre: rechazo al ofrecimiento de una cátedra en Múnich. ◊ Durante este año y el próximo, declaraciones públicas en favor del nacionalsocialismo (*GA* 16, III parte).	27 de mayo en Friburgo: discurso del rectorado, *La autoafirmación de la universidad alemana* (*GA* 16, núm. 51 / *AUA*). ◊ Colaboración radiofónica, *¿Por qué permanecemos en la provincia?* (*GA* 13 / *EP*). ◊ 11 de noviembre en Leipzig: discurso (declaración en favor de Hitler: dimisión de la Sociedad de Naciones) (*GA* 16, núm. 104). ◊ 25 de noviembre en Friburgo: discurso en la matriculación solemne de los estudiantes, *El estudiante alemán como trabajador* (*GA* 16, núm. 108).	Curso del semestre de verano de 1933, *La pregunta fundamental de la filosofía* (*GA* 36 / 37:1). Seminario, *Ejercicios: El concepto de la ciencia.* ◊ Curso del semestre de invierno de 1933-1934, *De la esencia de la verdad* (*GA* 36 / 37:2). Seminario *para principiantes. Acerca de la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado* (*NGSt*).

1934	23 de abril: dimisión del rectorado (*GA* 16, núm. 151), rechazo a participar en el traspaso del rectorado («disposición anticuada») (*GA* 16, 277). ◊ 3 al 5 de mayo en Weimar: sesión de constitución de la «Comisión de filosofía del derecho». Encuentro con Elisabeth Förster-Nietzsche.	22 de enero en Friburgo: discurso de inauguración de los cursos escolares para los trabajadores que combaten el paro [*Notstandsarbeiter*] (*GA* 16, núm. 124). ◊ 10 de febrero: dictamen sobre Staudinger. ◊ 22 de febrero: conferencia en el coloquio *La necesidad de la ciencia* (*GA* 16, núm. 135). ◊ 29 de agosto: *Sobre la instalación de la escuela de docentes* (*GA* 16, núm. 156). ◊ 30 de noviembre en Constanza: conferencia, *La situación presente y la tarea futura de la filosofía alemana* (*GA* 16, núm. 158).	Curso del semestre de verano de 1934, *Lógica como la pregunta por la esencia del habla* (*GA* 38), en lugar del curso anunciado, *El estado y las ciencias*. Seminario, *Ejercicios para principiantes. Fragmentos selectos de la* Crítica de la razón pura *de Kant*. Seminario, *Colectivo de trabajo para estudiantes avanzados sobre la* Filosofía real *de Hegel 1805-1806*. ◊ Curso del semestre de invierno de 1934-1935, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"* (*GA* 39 / *HHGyR*). Seminario, *Ejercicios para principiantes. Hegel, sobre el Estado,* con Erik Wolf (*GA* 86). Seminario, *Ejercicios para estudiantes avanzados (Hegel,* Fenomenología del espíritu *C. Continuación)*.
1935	La hija adoptiva Erika Birkle es acogida en la familia.	13 de noviembre en Friburgo: conferencia, *Del origen de la obra de arte* (primera redacción de la conferencia). ◊ Miembro de la «Comisión científica de la edición completa histórico-crítica de los trabajos y cartas de Nietzsche» en el Archivo Nietzsche de Weimar; se le encomienda la nueva edición de la *Voluntad de poder* de Nietzsche.	Curso del semestre de verano de 1935, *Introducción a la metafísica* (*GA* 40 / *IM*). Seminario, *Ejercicios para estudiantes avanzados. Hegel,* Fenomenología del espíritu, *Continuación.* ◊ Curso del semestre de invierno de 1935-1936, *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de Kant en torno a los principios trascendentales* (*GA* 41 / *PC*). Seminario, *Ejercicio para nivel medio. El concepto de mundo de Leibniz y el idealismo alemán. Coloquio (junto con Bauch)*.

	Vida	*Conferencias y publicaiones*	*Actividades académicas*
1936	Abril en Roma: reencuentro con Löwith. ◊ 29 de junio: correspondencia con Emil Staiger (*H / St* 1936-1969).	Manuscrito 1936-1946, *Superación de la metafísica* (*GA* 7 / *CyA*). ◊ 2 de abril en Roma: conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía* (*GA* 4 / *APH*). ◊ 8 de abril en Roma: conferencia, *Europa y la filosofía alemana* (H 1993b). ◊ 17 y 24 de noviembre y 4 de diciembre en Fráncfort: *El origen de la obra de arte,* tres conferencias (*GA* 5 / *CB*). ◊ Hasta 1938, redacción de *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)* (*GA* 65 / *AFAE*). ◊ Manuscrito, *La absoluta necesidad del Dasein («la indigencia») y el arte en su necesidad (la meditación provocada)* (*H 1992c*). ◊ Manuscrito, *La esencia de la verdad. Sobre los «Aportes a la filosofía»* (*H 2002*).	Curso del semestre de verano de 1936, *Schelling:* De la esencia de la libertad humana *(1809)* (*GA* 42 / *SyLH*). Seminario, *Ejercicios para semestres intermedios y avanzados acerca de Kant,* Crítica del juicio. ◊ Curso del semestre de invierno de 1936-1937, *Nietzsche: la voluntad de poder como arte* (*GA* 43). Seminario, *Ejercicios para principiantes. Las* Cartas sobre la educación estética del hombre *de Schiller* (*SchB*).
1937	24 de julio: cancela, por razones de salud, su participación en el congreso parisino sobre Descartes. ◊ 4 de diciembre: correspondencia con Hugo Friedrich (*H / Fr* 1937-1975).	Noviembre: círculo de trabajo de los docentes de la facultad de ciencias naturales y medicina, *La amenaza de la ciencia* (*GA* 76). ◊ Ensayo, *Caminos para el debate* (*GA* 13 / *EP*). ◊ Manuscrito 1937-1938, *Una mirada retrospectiva al camino* (*GA* 66, Apéndice). ◊ Manuscrito, *La pregunta por el ser* (*H 2001*).	Curso del semestre de verano de 1937, *La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensar occidental: el eterno retorno de lo mismo* (*GA* 44). Seminario, *La posición metafísica fundamental de Nietzsche (ser y parecer ser).* ◊ Curso del semestre de invierno de 1937-1938, *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»* (*GA* 45 / *PFF: PSL*). Seminario, *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensar occidental (metafísica)* (*GA* 88:1 / *PMFPO*).

1938	29 de abril: exequias de Husserl en ausencia de Heidegger.	9 de mayo en Friburgo: conferencia, *La fundación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica* (*GA* 5 / *CB,* «La época de la imagen del mundo»). Hasta 1940, apuntes en torno a los *Aportes a la filosofía* (*GA* 66 hasta *GA* 71) ◊ Manuscrito, *Meditación* (*GA* 66 / *Med*). ◊ 1938-1939: Manuscrito, *Metafísica y nihilismo. 1. La superación de la metafísica* (*GA* 67:1). ◊ Tratado, *La negatividad. Una discusión con Hegel desde el enfoque de la negatividad (1938 / 39, 1941)* (*GA* 68:1 / *Heg*). ◊ Manuscrito, *La historia del seer (1938 / 40)* (*GA* 69:1 / *HS*). ◊ Currículum (*GA* 16).	Curso y seminario del semestre de invierno de 1938-1939, *Sobre la interpretación de la Segunda consideración intempestiva de Nietzsche, «Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida»* (*GA* 46).
1939		Tratado, *De la esencia y el concepto de la Physis (Aristóteles,* Física *B, 1)* (*GA* 9 / *Hit*). ◊ Discurso, «*Como cuando en día de fiesta…* » (*GA* 4 / *APH*). ◊ Manuscrito, *KOINON. Desde la historia del seer (1939 / 40)* (*GA* 69 / *HS*).	Curso del semestre de verano de 1939, *La doctrina de la voluntad de poder de Nietzsche como conocimiento* (*GA* 47). Seminario, *De la esencia del habla* (*GA* 85). ◊ Seminario privado sobre Ernst Jünger, *El trabajador* (*GA* 90 / *AEJ,* segunda parte).
1940		Manuscrito, *La esencia de la filosofía* (*H 1987*). ◊ Manuscrito, *La esencia del hombre (la memoria en el acontecimiento)* (*H 1993a*). Manuscrito, *La poesía. Φιλοσοφία – Ποίησις – el diálogo* (*H 2003*).	Primer trimestre de 1940, *Grupo de trabajo sobre los conceptos fundamentales de la metafísica (Aristóteles,* Física *B, 1)*. Curso del segundo trimestre de 1940, *Nietzsche: el nihilismo europeo* (*GA* 48). ◊ Curso del semestre de invierno de 1941-1942 (anunciado, no impartido), *La metafísica de Nietzsche* (*GA* 50:1). ◊ Conferencia, *La doctrina platónica de la verdad* (*GA* 9 / *Hit*).

	Vida	*Conferencias y publicaiones*	*Actividades académicas*
1941		Ensayo, *Esbozos sobre la historia del ser como metafísica* (*GA* 6.2 / *Nietz*). ◊ Ensayo, *El recuerdo que se interna en la metafísica* (*GA* 6.2 / *Nietz*). ◊ Manuscrito, *Sobre el comienzo* (*GA* 70 / *SC*). ◊ 1941-1942: Manuscrito, *El acontecimiento* (*GA* 71).	Curso del primer trimestre de 1941, *La metafísica del idealismo alemán. Sobre la renovada interpretación de Schelling* (*GA* 49). Seminario, *Grupo de trabajo sobre Schelling,* Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana (*GA* 86). ◊ Curso del semestre de verano de 1941, *Conceptos fundamentales* (*GA* 51 / *CF*). Seminario, *Ejercicios para principiantes (Kant,* Prolegómenos*)*. Curso del semestre de invierno de 1941-1942, *El himno de Hölderlin «Recuerdo»* (*GA* 52, en lugar del curso anunciado, *La metafísica de Nietzsche,* al enterarse Heidegger de la muerte de uno de sus estudiantes). Seminario, *Ejercitación en el pensamiento filosófico (para primer semestre e intermedios)* (*GA* 88:2 / *EPF*). ◊ Impresión privada, *Señales* (*GA* 13 / *EP*).
1942	Por razones personales y técnicas dimite de la comisión científica para la edición de las obras de Nietzsche.	Ensayo, *Memoria* (*GA* 4 / *APH*). ◊ Ensayo, *Dilucidación de la «Introducción» a la* «Fenomenología del espíritu» *de Hegel (1942)*. (*GA* 68:2 / *Heg*). ◊ Ensayo, *«Memoria»* (*GA* 4 / *APH*). ◊ Conferencias en círculos estrechos sobre *El concepto de experiencia de Hegel* (*GA* 5 / *CB*).	Curso del semestre de verano de 1942, *El himno de Hölderlin «el Ister»* (*GA* 53). Seminario, *Ejercicios para principiantes (Kant,* Sobre los progresos de la metafísica*)*. Seminario, *Ejercicios para estudiantes avanzados: Hegel*, Fenomenología del espíritu. ◊ Curso del semestre de invierno de 1942-1943, *Parménides* (*GA* 54 / *Parm*). ◊ Seminario, *Ejercicios para avanzados. Hegel,* Fenomenología *(Aristóteles,* Metafísica *Θ 10 y E 4)*. ◊ Curso de verano / otoño de 1942 (no impartido), *La sentencia de Anaximandro* (*GA* 78).

1943		Conferencia, *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»* (*GA* 5 / *CB*). ◊ 6 de junio en Friburgo: discurso para la conmemoración del centenario del fallecimiento de Hölderlin, *«Regreso al hogar / A los parientes»* (*GA* 4 / *APH*). ◊ Manuscrito, *La excepcionalidad del poeta. Sobre el poema de Hölderlin del destino alemán. Sobre la elegía de Hölderlin "Pan y vino". "Germania". Lo inhablado. El decir sencillo de Hölderlin* (todos en *GA* 75 / *Est*). ◊ Manuscrito 1943-1944, *Meditación de nuestra esencia* (*H 1994a*). ◊ Manuscrito 1943-1944, *La pobreza* (*H 1994b*). ◊ Manuscrito, *La procedencia de la deidad* (*H 1997b*).	Curso del semestre de verano de 1943, *[Heráclito 1] El comienzo del pensamiento occidental* (*GA* 55 / *Her: 1943-44*). Seminario, *Ejercicios para estudiantes avanzados. Hegel,* Fenomenología del espíritu. *B La autoconciencia* (*GA* 86). ◊ Epílogo a *¿Qué es metafísica?* (*GA* 9 / *Hit*).
1944	8 de noviembre: enrolado en las fuerzas de asalto del pueblo [*Volkssturm*]. Friburgo en situación grave debido a los bombardeos. Heidegger puede proseguir su trabajo.	Ensayo, *La determinación ontohistórica del nihilismo* (*GA* 6.2 / *Nietz*). ◊ Manuscrito, *Los muelles del comienzo* (*GA* 72). ◊ Manuscrito, *Palabras de ánimo. Profesión del poeta. La hendidura del afecto. Las gracias, Son maduros…, Sobre los fragmentos del Empédocles de Hölderlin. Sobre las traducciones de los fragmentos pindáricos de Hölderlin* (todos en *GA* 75).* ◊ Escrito, *Camino de campo-Diálogos (1944 / 45)* (*GA* 77).	Curso del semestre de verano de 1944, *[Heráclito 2] Lógica. La doctrina del logos de Heráclito* (*GA* 55:2 / *Her:1943-44*). Seminario, *Ejercicios para estudiantes avanzados. Aristóteles,* Metafísica *Γ*. ◊ Curso del semestre de invierno de 1944-1945, *Introducción a la filosofía* (interrumpido después de dos sesiones): *Pensar y poetizar* (*GA* 50:2). Seminario, *Ejercicios para estudiantes avanzados. Leibniz*. Seminario, *Esbozos para: "Conceptos fundamentales del pensar"* (*GA* 87:2).

* Los títulos se refieren a algunas reflexiones de Heidegger sobre Hölderlin, mismas que no cuentan con una traducción al español. Algunas de las reflexiones llevan el título de los poemas de Hölderlin, como en el caso de *Ermunterung*: *Palabras de ánimo,* y *Dichterberuf: Profesión del poeta* [N. del T.].

	Vida	*Conferencias y publicaiones*	*Actividades académicas*
1945	Comienzos de 1945: Heidegger, con la facultad, en el Castillo Wildenstein, en el Danubio superior. Clasificación y previsión para el rescate de los manuscritos. Comisión de limpieza [*Bereinigungsausschuss*] de la Universidad de Friburgo: comparecencia de Heidegger a causa de su actividad nacional-socialista. ◊ El encuentro con Sartre no se lleva a cabo. ◊ 23 de noviembre: carta a Jean Beaufret (*H / Beaufret* 1945). ◊ 29 de diciembre: correspondencia con Bernhard Welte (*H / W* 1945-1976).	27 de junio: conferencia en casa del guardabosques en el castillo Wildenstein, *La pobreza* (*H 1994b*). ◊ Manuscrito, *El rectorado 1933/34. Hechos y reflexiones* (*GA* 16). ◊ Manuscrito, *La poesía de Hölderlin, un destino* (*GA* 75).	
1946	En Badenweiler: Después del colapso mental, asistencia médica de Viktor von Gebsattel. ◊ Con Paul Shih-Yi Hsiao, intento (interrumpido) de una traducción del Tao-te-king. ◊ 12 de noviembre: primer encuentro con Beaufret. ◊ 28 de diciembre: Heidegger recibe por parte del gobierno militar una prohibición de dictar cátedra por tiempo indefinido.	*Carta sobre el humanismo* (destinatario: Beaufret) (*GA* 9 / *Hit*). ◊ Heidegger dicta a Beaufret *¿Qué es el ser mismo?* (*GA* 16, núm. 189). Conferencia en un círculo muy estrecho con motivo del vigésimo aniversario de la muerte de R. M. Rilke (29 de diciembre), *¿Para qué poetas?* (*GA* 5 / *CB*). ◊ Manuscrito, *La sentencia de Anaximandro* (*GA* 5 / *CB*). ◊ Hasta 1948: manuscrito, *La esencia del nihilismo* (*GA* 67:2). ◊ Manuscrito, *El diálogo occidental* (*GA* 75).	
1947	El gobierno de Baden ratifica la prohibición de cátedra. Wilhelm Szilasi sustituye la cátedra de Heidegger. Peligro de incautación de la biblioteca de Heidegger. ◊ 3 de agosto: correspondencia con Medard Boss (*ZS* 1947-1971).		

1948	En Badenweiler: trabajo en la cabaña.		
1949	15 de marzo: Heidegger es clasificado como «simpatizante» (sin ninguna «medida de expiación»). ◊ 11 de junio: correspondencia con Ernst Jünger (*H/J* 1949-1975). ◊ 3 de septiembre: el gobierno militar no tiene ninguna objeción en contra de la jubilación de Heidegger.	1 de diciembre en Bremen: ciclo de conferencias, *Mirada en lo que es: la cosa, la estructura de emplazamiento, el peligro, el giro* (*GA* 79).	
1950	Visita de Hannah Arendt; continuación de la correspondencia interrumpida.	6 de junio en Múnich: *La cosa* (*GA* 7 / *CyA*). ◊ 7 de octubre en Bühlerhöhe: conferencia en memoria de Max Kommerell, *El habla* (*GA* 12 / *DCH*).	
1951	Primavera: encuentro con Clara Rilke. ◊ 26 de septiembre: se le concede a Heidegger el emeritazgo y retoma las actividades docentes.	4 de mayo en Bremen: *Logos (Heráclito, fragmento 50)* (*GA* 7 / *CyA*). ◊ 5 de agosto en Darmstadt: conferencia, *Construir, habitar, pensar* (*GA* 7 / *CyA*). ◊ 6 de octubre en Bühlerhöhe: conferencia, *« … Poéticamente habita el hombre»* (*GA* 7 / *CyA*).	Curso del semestre de invierno de 1951-1952, *¿Qué significa pensar? Primera parte* (*GA* 8:1 / *¿QSP?*). En Zúrich, seminario por invitación de Emil Staiger (*GA* 15; *H/St,* 70s.).
1952	16 de noviembre: correspondencia con Ludwig von Ficker (*H/F* 1952-1967).	Mayo de 1952 en la radio bávara: conferencia, *¿Qué significa pensar?* ◊ 4 de octubre en Bühlerhöhe: conferencia en acto conmemorativo en honor a Georg Trakl, *El habla en el poema* (*GA* 12 / *DCH*) ◊ 15 de septiembre en Muggenbrunn: *Coloquio sobre dialéctica* (*GA* 86).	Curso del semestre de verano de 1952, *¿Qué significa pensar? Segunda parte* (*GA* 8:2 / *¿QSP?*).

	Vida	*Conferencias y publicaiones*	*Actividades académicas*
1953	La «definición» del nacionalsocialismo en la *Introducción a la metafísica* (*GA* 40, 208 / *IM*, p. 179) motiva a Jürgen Habermas a dirigir una carta al director del periódico semanal *Die Zeit*. Se reanima la discusión en torno al compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo.	8 de mayo en Bremen: conferencia, *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* ◊ 4 de agosto en Múnich: conferencia, *Ciencia y meditación* (*GA* 7 / *CyA*). ◊ 18 de noviembre en Múnich: conferencia, *La pregunta por la técnica* (*GA* 7 / *CyA*) en el marco de la serie «Las artes en la era técnica».	
1954	1 de enero: correspondencia con Erhart Kästner (*H / K* 1953-1974).	Marzo: *De un diálogo del habla* con el profesor Tezuka[3] (*GA* 12 / *DCH*). ◊ Contribución al homenaje en el liceo de Constanza, *Aletheia (Heráclito, fragmento 16)* (*GA* 7 / *CyA*).	
1955	Desde 1955, viajes y conferencias en Francia.	Agosto: en Cérisy-la-Salle, Normandía: conferencia, *¿Qué es la filosofía?* (*GA* 11 / *¿QF?*). ◊ 30 de octubre en Meßkirch: conferencia, *Serenidad* (*GA* 16).	
1956	Marie Heidegger † ◊ Viaje a Provenza, amistad con René Char. Viaje a Bremen y a Viena.	25 de mayo en Bremen: conferencia, *La proposición del fundamento,* dictada en el Club de Bremen y en la Universidad de Viena (*GA* 10 / *PF*).	Curso del semestre de invierno de 1956-1957, *La proposición del fundamento* (*GA* 10 / *PF*).

[3] Fechada por Heidegger en 1953-1954 (*GA* 12, 259 / *DCH,* p. 245); el profesor Tomio Tezuka (profesor de filología alemana en la Universidad Estatal de Tokio) lo fecha en marzo de 1954 (Buchner 1989b, 173).

1957	Ingreso en la Academia de Ciencias de Heidelberg y en la Academia de Artes de Berlín.	4 de diciembre, 18 de diciembre de 1957 y 5 de febrero de 1958 en Friburgo: *La esencia del habla,* tres conferencias (*GA* 12 / *DCH*).	Semestre de verano de 1957 en Friburgo, *Studium Generale:* cinco conferencias, *Principios del pensar* (*GA* 79); el 27 de junio, conferencia festiva, *El principio de identidad.* ◊ Todtnauberg, cierre de seminario. ◊ Conferencia del semestre de invierno de 1956-1957, *La constitución ontoteológica de la metafísica* (*GA* 11 / *IyD*).
1958	Viaje a Provenza y a Viena.	En Aix-en-Provence: conferencia, *Hegel y los griegos* (*GA* 9 / *Hit*). ◊ 11 de mayo en Viena: conferencia, *La palabra* (*GA* 12 / *DCH*). ◊ 18 de mayo en Friburgo: coloquio con Shinichi Hisamatsu sobre *El arte y el pensar* (Buchner 1989b).	
1959	8 de agosto: correspondencia con Imma von Bodmershof (*H / Bo* 1959-1976). ◊ 8 de septiembre: inicio de las conferencias en Zúrich, continuadas en casa de Medard Boss en Zollikon. ◊ 26 y 27 de septiembre: con motivo de su septuagésimo cumpleaños, nombramiento como ciudadano de honor de la ciudad de Meßkrich.	23 de enero en Múnich: *El camino al habla* (*GA* 12 / *DCH*).	Inicio de los *Seminarios de Zollikon* (*SeZo* 1959-1969).
1960	10 de mayo: Premio conmemorativo Hebel de Baden-Württenberg. ◊ En Basilea: visita la exposición de Klee.		
1961		*Nietzsche I-II* (*GA* 6.1 / *Nietz; GA* 6.2 / *Nietz*).	
1962	Primer viaje a Grecia (*GA* 75 / *Est*).		

	Vida	*Conferencias y publicaiones*	*Actividades académicas*
1963		*Carta a Takehiko Kojima* (*GA* 11).	
1964	Segundo viaje a Grecia. ◊ A causa de la obra póstuma, contacto con el Archivo de Literatura de Marbach.	En París: conferencia, *El fin de la filosofía y la tarea del pensar* (*GA* 14). ◊ 3 de octubre en St. Gallen: conferencia, *Observaciones al arte – escultura – espacio* (*KPR*).	
1965		30 de octubre en Amriswil: Discurso, *Sobre la pregunta por la determinación del asunto del pensar,* con motivo de una festividad para Ludwig Binswanger (*GA* 16, núm. 246).	
1966		Diálogo con Rudolf Augstein de la revista *Der Spiegel* (publicada póstumamente: *GA* 16, núm. 253).	Septiembre: Seminario Le Thor (*GA* 15). Seminario del semestre de invierno de 1966-1967, *Heráclito* (con Eugen Fink) (*GA* 15 / *Her: 1966 / 67*).
1967	24 de julio: Heidegger conoce a Paul Celan, quien lee su poesía en Friburgo. ◊ 25 de julio: Celan visita a Heidegger en la cabaña y escribe el 1 de agosto el poema «Todtnauberg» (Celan 2003, 282). ◊ Crucero a las islas del Egeo (*GA* 75 / *Est*).	4 de abril en Atenas: conferencia en la Academia de Ciencias y Artes, *La procedencia del arte y la determinación del pensar* (*HK* [abreviado así por sus siglas en alemán]).	
1968	A causa de una conferencia de Robert Minder, Heidegger renuncia a la Sociedad Hölderlin.		Agosto-septiembre: Seminario de Le Thor (*GA* 15).
1969	Celebración de su octogésimo cumpleaños. ◊ Ingreso en la Academia Bávara de Bellas Artes. ◊ 17 de septiembre: Diálogo con Richard Wisser (*GA* 16, núm. 262 / *AUA,* pp. 51-83).	Otoño: manuscrito en St. Gallen, *El arte y el espacio.* ◊ Una palabra de agradecimiento (*MH* 80).	Septiembre: seminario de Le Thor (*GA* 15).

1970	23 de marzo: último encuentro con Paul Celan (se suicida a finales de abril). ◊ 10 de abril: Heidegger sufre una apoplejía.		
1971	Mudanza a la casa de Friburgo diseñada por Elfride Heidegger, en la calle Fillibach.		
1972	24 de septiembre: última visita de Hannah Arendt.		
1973	Septiembre: decisión sobre la edición de su obra completa, *Gesamtausgabe*.	14 de julio: *En lugar de un discurso. Palabras con motivo de la inauguración para el liceo en Meßkirch* (*GA* 16, núm. 275).	Septiembre: seminario de Zähringen (*GA* 15).
1974	Reincorporación a la Sociedad Hölderlin.		
1975	4 de diciembre en Nueva York: Hannah Arendt †	La editorial Vittorio Klostermann publica el primer volumen de la *GA*, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (*GA* 24 / *PFF*).	
1976	26 de mayo en Meßkirch: muerte de Martin Heidegger. ◊ 28 de mayo: entierro según el rito católico romano; alocución para el sepelio: Bernhard Welte (*H / W*, 124-127). Por deseo del difunto, Hermann Heidegger pronuncia palabras de Hölderlin (*GA* 16, núm. 283).	Salutación a Bernhard Welte por la concesión de la ciudadanía de honor de la ciudad de Meßkirch el 28 de mayo (*GA* 13 / *EP*).	
1980	Fritz Heidegger †		
1992	Elfride Heidegger †		

§ 2 Heidegger y el nacionalsocialismo

El 21 de abril de 1933 Martin Heidegger es elegido rector de la Universidad de Friburgo; el 1 de mayo se afilian él y su mujer, Elfride, al NSDAP. Posteriormente pronuncia una serie de discursos, entre otros el del rectorado del 27 de mayo, *La autoafirmación de la universidad alemana*. El 10 de noviembre se une al llamamiento para abandonar la Sociedad de Naciones; días después participa en la «manifestación de la ciencia alemana». El 14 de abril de 1934 Heidegger presenta su renuncia al rectorado.[4] Fuera del discurso del rectorado, apenas hay textos de importancia filosófica; algunos son simplemente embarazosos.[5]

Dado que lo biográfico tiene prioridad, el tema «Heidegger y el nacionalsocialismo» no se integra en *HH* I, sino en *HH* III.

En vista de la abundante bibliografía especializada, aquí sólo serán tratados concisamente tres temas: *a)* los motivos personales, *b)* el discurso del rectorado y *c)* las indicaciones sobre los escritos de la bibliografía secundaria.

a) Motivos personales

i. Prejuicios y expectativas

Antes de 1933 Heidegger no había votado por ninguno de los grandes partidos de la República de Weimar, sino por un partido vinicultor. Su afiliación al NSDAP sorprende a la mayoría de sus colegas y estudiantes, quienes lo creen políticamente ingenuo. Sin embargo, no lo era, dado que tenía ciertos *prejuicios* que, no obstante, sólo se manifestaron después.

En el curso del semestre de verano de 1934, Heidegger se refiere a los «fundamentos todavía no superados» del *liberalismo* (*GA* 38, 149). En el semestre de invierno siguiente dice sobre esa «manera de pensar» que descansa «no sobre la fortuita banalidad y la incapacidad de pensar de individuos, sino que tiene su fundamento esencial en el modo de ser del hombre del siglo XIX, y de la época moderna en general» (*GA* 39, 27s. / *HHGyR,* p. 40).

[4] Datos según Zaborowski 2010, 761ss.

[5] Esto vale especialmente para las *Palabras de recuerdo para Schlageter,* 26 de mayo de 1933 (*GA* 16, núm. 285), pues aquí se utilizan de manera especial frases de *El ser y el tiempo* de forma verdaderamente paródica. Diagnóstico filológico de H. Heidegger: «El discurso se reprodujo en cuatro diarios de Friburgo con textos diferentes. El texto literal no está garantizado» (*GA* 16, 823). Ya G. Schneeberger ha hecho constar que el discurso «no fue uniformemente reproducido en las cuatro impresiones» (Schneeberger 1962, 49). Sobre Albert Leo Schlageter informa un artículo de K.-H. Janssen; la sugerencia de que Schlageter se habría «lamentado amargamente del comportamiento del partido nazi durante la crisis de Ruhr» (Janssen[KN] 1999, 106) pone al descubierto la mentira de los nacionalsocialistas cuando estilizaron a Schlageter como héroe nacional.

Su crítica es equiparable al *psicoanálisis*. Sobre éste le escribe a Karl Löwith el 20 de agosto que se ha «interesado poco desde siempre, porque no me parece suficientemente relevante, filosóficamente, respecto a los problemas centrales» (*H / Löwith* 1921-1937, 32). En el curso del semestre de invierno de 1931-1932, *De la esencia de la verdad. Sobre la alegoría de la caverna y el* Teeteto *de Platón*, interpreta el ἔρως de Platón como aspiración al ser, pero «la fuerza semántica de esta palabra se ha perdido por completo y desde hace ya tiempo (y sobre todo desde hace poco, entre otras cosas por causa del psicoanálisis)» (*GA* 34, 216 / *DEV,* p. 205). Nada cambia posteriormente en semejantes juicios, como lo muestran los *Diálogos con Medard Boss* (1961-1972): «*El psicoanálisis* sólo ve del *Dasein* su modificación del decaer y del apremio. Plantea esta constitución como lo propiamente humano y lo cosifica como "pulsionalidad"» (*ZoSe* 219 / *SeZo,* p. 259). Así, Heidegger también puede plantear la pregunta retórica en relación con el parágrafo acerca de la angustia (*GA* 2 / *SyT,* § 40): «Qué tiene que ver el destino del ser de esta angustia con la Psicología y el Psicoanálisis?» (*GA* 9, 371 / *Hit,* p. 303).[6]

Después de la toma del poder por parte de los nacionalsocialistas, Heidegger se distancia de la iglesia católica. El 5 de febrero de 1934 le comunica al líder imperial [*Reichführer*] del estudiantado alemán (con motivo de la renovada autorización, luego de haber sido abolida, de la Asociación Cartell [*Cartellverband*] católica ripuaria de Friburgo): «Esta victoria pública del catolicismo no puede perdurar de ningún modo en este momento. [...] *Todavía* no se conoce la táctica católica. Y un día habrá una grave venganza» (*GA* 16, 246).[7]

Heidegger se aferra a esta opinión, incluso mucho después de haber dimitido del rectorado. Max Müller, denunciado en 1937 por su «actividad en la juventud católica estudiantil», aspira a obtener su habilitación. A pesar de que Heidegger lo elogia en su dictamen «humana, pedagógica y filosóficamente», también escribe que Müller está «predispuesto en contra de este Estado». La habilitación de Müller estaba destinada a fracasar si Heidegger se mantenía firme en esta declaración. Aún así, se niega a eliminar la oración comprometedora y sermonea a Müller: «Como católico, debería saber que se ha de decir la verdad». En efecto, poco tiempo después el decano le informa a Müller que, «"por razones ideológico-políticas", es inadmisible para la universidad».[8]

Sobre el comportamiento ambivalente de Heidegger hacia la iglesia, Müller dice en una conversación de 1959: «Él [Heidegger] ha sufrido bajo la iglesia. Ella fue para él una atadura de la que jamás pudo liberarse por completo, o un anzuelo que jamás pudo arrancarse; una situación de amor-odio...» (*H / M*, 116). Asimismo, Heidegger evadió constantemente a quien por varios años fue alguna vez su promotor, el arzobis-

[6] Para una interpretación diferente *cf.* Düe 1986. Sobre el concepto de angustia en Kierkegaard y Heidegger: Düsing 2001; Schweidler 1988; Morel 2010, 96-99. Sobre la relación entre angustia y libertad, considerando a Schelling: Ringleben 2007. No obstante, intérpretes de Freud como Jacques Lacan no se dejaron desconcertar por el rechazo de Heidegger al psicoanálisis; *cf.* Gondeck 1994.

[7] Sobre la relación de Heidegger con Gröber, *vid. H / M*, 139.

[8] *H / M*, 131s.

po de Friburgo Konrad Gröber, durante los doce años de dictadura. No fue sino hasta diciembre de 1945 cuando lo visitó nuevamente, cuando «sabe que las cosas se presentan feas para él».[9] Gröber aboga entonces (en vano) por el regreso de Heidegger a la universidad, con una carta dirigida al gobierno militar francés.

Los motivos generales que disponen a Heidegger a votar por el NSDAP los comparte con un gran número de alemanes y austriacos: la angustia ante el terror de Stalin, avivada por los nazis. Por supuesto, tal sensación no era del todo injustificada. Además, Heidegger tenía la expectativa de que Hitler pusiera fin a la indigencia económica.

ii. Motivo principal

El motivo principal de Heidegger yacía en la esperanza de que se llevara a cabo una reforma fundamental o, mejor dicho, una *revolución de la universidad*. Sin embargo, en 1933 y en años posteriores dice que «Hitler, nuestro gran líder y canciller, crea mediante la revolución nacionalsocialista un nuevo Estado» (*GA* 16, 151) y que en él también sería escuchada la renovación universitaria imaginada por él. En retrospectiva Heidegger sólo puede decir que eso fue «la estupidez más grande de su vida».[10]

Desde sus inicios como académico Heidegger expresó, y en más de una ocasión lo hizo notar, el deseo de participar de manera decisiva en la realidad; a su juicio, la filosofía debe ser un aporte decisivo para efectuar este cambio radical. No parece haber pensado en la política.

Además, Heidegger siente una profunda desconfianza hacia la voluntad reformadora de sus colegas y hacia todas las promesas de la época de Weimar.[11] Esto no sería mucho más que «[una total ignorancia de] toda auténtica revolución del espíritu,

[9] Safranski 1994, 404 [R. Safranski, *op. cit.*, p. 406].

[10] Según H. W. Petzet: «Cuál fue su reflexión [de Heidegger] al respecto lo revela un diálogo que, según un relato fidedigno, mantuvo con una discípula al que lo unía una gran amistad. Cuando ella le dio a entender que le resultaba incomprensible su actividad como rector, con la exposición política que entrañaba, Heidegger respondió, literalmente, que había sido la estupidez más grande de su vida» (Petzet 1983, 43) [H. W. Petzet, *Encuentros…*, p. 55]. Véanse también las aportaciones en Kemper 1990.

[11] R. Safranski narra gráficamente el entorno ideológico: «Fue el tiempo de la inflación de santos, que en las calles, en los bosques, en las plazas del mercado, en las tiendas de los circos y en las trastabernas ahumadas querían redimir Alemania o el mundo. *La decadencia de Occidente,* de Oswald Spengler, obra de la que en aquellos años se vendieron seiscientos mil ejemplares, fue el gran esbozo teórico que, desde el espíritu del final de los tiempos y de un nuevo comienzo radical, hizo saltar al aire en mil pequeñas astillas las interpretaciones del mundo. Toda ciudad medianamente grande disponía de uno o varios "salvadores". En Karlsruhe había uno que se llamaba "torbellino originario" y prometía a sus adictos la participación en las energías cósmicas; en Stuttgart actuaba un "hijo del hombre" que invitaba a la redentora cena vegetal […] Los numerosos profetas […] de aquellos años eran casi todos milenaristas y apocalípticos, figuras laberínticas conquistadas para la revolución al final de la guerra, decisionistas de la renovación del mundo, metafísicos enfurecidos y negociantes en la feria de las ideologías y las religiones sustitutivas» (Safranski 1994, 116) [R. Safranski, *op. cit.*, p. 122].

cuando ahora [...] en proclamas, asambleas de protesta, programas, órdenes y alianzas» se propagaron[12] «medios contrarios al espíritu y al servicio de fines efímeros» (*GA* 56 / 57, 4 / *IFyPCM,* p. 5).

En la lección inaugural de Friburgo de 1929 se dice que «el arraigo de las ciencias en lo que constituye su fondo esencial» ha «perecido» (*GA* 9, 104 / *Hit,* p. 94), que el interés basado en una reorganización fundamental de la universidad no existe. Incluso los antiguos interlocutores teológicos de ambas confesiones son ahora una «atrocidad», tal como le escribe a Elisabeth Blochmann ese mismo año (*H / Bl,* 32).

Entre las pocas excepciones, a las que creía capaz de una renovación, se encuentra Karl Jaspers. El 8 de diciembre de 1932 Heidegger le escribe: «¿Lograremos, en los próximos decenios, crear un suelo y un espacio para la filosofía? ¿Vendrán hombres que traigan consigo un mandato lejano?» (*H / J,* 149 / p. 122). Dos días después del boicot a los judíos, el 3 de abril de 1933, le escribe nuevamente a Jaspers (sin considerar que su mujer tenía procedencia judía): «Por oscuras y problemáticas que sean muchas cosas, experimento cada vez más el hecho de que se está formando una nueva realidad y que una época se ha hecho vieja. Todo depende de si preparamos el lugar en el que la filosofía pueda aplicarse y lo dotamos de la palabra que necesita» (152 / p. 124). Todo depende de que la filosofía se convierta en guía, con «hombres [...] que porten en sí una disposición lejana». La frase *disposición lejana* la retoma Heidegger en el discurso de rectorado y con ella alimenta una esperanza que debía permanecer irrealizable, dadas las condiciones de la dictadura de Hitler. Heidegger probablemente se refería a *aquella Alemania secreta* de la que Norbert von Hellingrath en 1915 dice, en la conferencia *Hölderlin y los alemanes,* que éstos se comprenderían como el «pueblo de Goethe», aunque esto sea sólo un «concepto habitual» y sea preferible el «muy poco corriente "pueblo de Hölderlin"»: «Nos denomino "el pueblo de Hölderlin", porque yace profundamente en la esencia alemana que su más íntimo fervor ardiente, muy distante de la corteza impura que es su superficie, solamente sale a la luz en una Alemania secreta».[13] Para Hellingrath, Hölderlin es el ejemplo más grande de un «fuego oculto, de aquel imperio secreto, de aquella imagen silenciosa e inadvertida del fervor ardiente divino».[14]

No está documentado cuándo conoció Heidegger la expresión de Alemania secreta ni que ésta haya influido en su defensa de los nuevos dirigentes, pero puede probarse que él sabía algo al respecto.[15] El 15 y el 16 de agosto de 1934 dictó dos conferencias sobre la esencia íntima de la universidad y el gran cambio del presente alemán, cambio

[12] «Los numerosos profetas [...] de aquellos años eran casi todos milenaristas y apocalípticos, figuras laberínticas conquistadas para la revolución al final de la guerra, decisionistas de la renovación del mundo, metafísicos enfurecidos y negociantes en la feria de las ideologías y las religiones sustitutivas» (*Idem.*) [*Idem.*].

[13] Hellingrath 1944, 120.

[14] *Ibid.,* 121. Se dice que Claus Schenk von Stauffenberg, uno de los autores del atentado contra Hitler de 1944, murió con el grito: «¡viva la Alemania secreta!». *Cf.* Karlauf 2007, 638s.

[15] D. Morat interpreta la apelación de Heidegger a una «Alemania secreta» como «retirada hacia la soledad» (Morat 2007, 191).

radical «que se abre paso a través de toda la existencia [*Dasein*] histórica de nuestro pueblo» (*GA* 16, 285). Heidegger recuerda el devenir de la universidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En aquella época los alemanes fueron todo excepto libres, porque Napoleón había vencido a Prusia; no obstante, en esa falta de libertad surgía una Alemania secreta: «Pero dentro de toda esa impotencia política, dentro de todo ese desgarramiento estatal, vivía todavía y vivía ya una Alemania secreta. Desde la indigencia más íntima y bajo la presión de la esclavización externa, despertó una *nueva libertad*. Esto quiere decir: la esencia de la libertad fue nuevamente comprendida, implantada en el saber y en la voluntad de los alemanes» (290).

iii. La relación de Heidegger con el judaísmo

Numerosas personas del círculo íntimo de Heidegger eran judíos; entre los colegas de Marburgo, el filósofo Erich Frank, el filólogo Paul Friedländer y el arqueólogo Paul Jacobsthal, por ejemplo. Junto con Bultmann y Heidegger, forman un «grupo de griego para profesores ordinarios» y leen textos griegos desde los inicios hasta los padres de la iglesia. En el informe *Sobre la historia de las cátedras filosóficas desde 1866* Heidegger reconoce el trabajo de Hermann Cohen[16] y asume que tanto su *Lógica del conocimiento puro* como *La teoría kantiana de la experiencia* son textos fundamentales para la escuela de filosofía de Marburgo.[17] La disputa con Ernst Cassirer en Davos se ubica en la época de Friburgo. De acuerdo con el relato de su esposa, Toni, su marido «sintió realmente amistoso»[18] a Heidegger durante su diálogo personal.

Entre los alumnos más destacados de Heidegger antes de 1933 hay muchos judíos, entre ellos Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Herbert Marcuse y Helene Weiss. El matrimonio Heidegger mantiene íntegra la amistad con Elisabeth Blochmann, mitad judía según las leyes raciales de Núremberg, incluso después de los años de emigración.[19]

La relación con Edmund y Malvine Husserl es particular. Ambos se cuentan entre los judíos emancipados que sólo se hacen conscientes de su procedencia después de la

[16] Hermann Cohen (1842-1918) fue «fundador y representante principal del neokantismo de Marburgo [...] de familia ortodoxa judía». De 1876 a 1912 se desempeña como profesor en Marburgo; luego imparte cursos en el Instituto de Enseñanza del Judaísmo en Berlín, en donde Cohen concibe una filosofía de la religión a partir del espíritu del judaísmo. Junto con la *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (1919), su importante obra tardía, también es conocida *La teoría de Kant de la experiencia* (1871) como «una nueva fundación de la doctrina apriórica kantiana». Volpi 1999 / 1, 312-318 [F. Volpi, *op. cit.*] (H.-L. Ollig).

[17] Que Heidegger no mencione la *Religión de la razón* de Cohen se debe probablemente a que ésta aparece en 1919, un año después de la muerte de Cohen, mientras que la exposición de Heidegger abarca solamente los escritos de los catedráticos activos.

[18] Citado en Zaborowski 2010, 628s.

[19] Que Heidegger rechazó el racismo de los nacionalsocialistas también lo confirma un autor crítico como F. Grosser, quien no obstante no descarta «que Heidegger representa en cierto modo un racismo "espiritual"; en palabras de Richard Polt: "*a non-racial racism* [un racismo no racial]"» (Grosser 2011, 74 y 143). Véase especialmente Lyotard 1990.

subida de Hitler al poder. Es verdad que en repetidas ocasiones Heidegger critica mordazmente a su profesor y promotor Edmund Husserl en sus cursos y parece haber rehuido el intercambio personal de ideas. Ahora bien, debe quedar claro que su crítica está dirigida exclusivamente a las diferentes interpretaciones de la fenomenología y no tiene nada que ver con la procedencia judía de Husserl.

En 1933, después del ingreso de Heidegger a la NSDAP, finaliza el contacto entre ambos matrimonios por iniciativa de Malvine Husserl. Elfride Heidegger le escribe a esta última el 29 de abril de 1933:

> Me apremia escribirle un par de palabras a usted y a su esposo —también en nombre de mi marido— en estas difíciles semanas. Nos gustaría decirles a ambos que al día de hoy —como siempre— pensamos con inalterable gratitud en todo aquello que han hecho por nosotros. Aunque mi marido tenía que recorrer otro camino en su filosofía, jamás olvidará lo que ganó para su propio cometido como alumno de su esposo. Y jamás olvidaré lo que usted misma, bondadosa y amistosamente, nos deparó en los duros años después del final de la guerra.[20]

También se menciona la «profunda gratitud al espíritu de sacrificio» de los hijos: Wolfgang Husserl cayó en la primera Guerra Mundial; su hermano mayor, Gerhart, fue gravemente herido dos veces. El 25 de abril Gerhart Husserl es despedido por motivos «raciales» como profesor de derecho en la Universidad de Kiel. Elfride Heidegger escribe que «se trata sencillamente de agresiones que perpetraron los mandos subordinados bajo la excitación general de estas semanas, tal como ocurrió también en los acontecimientos injustos y dolorosos de 1918 durante las semanas de la revolución»,[21] pero esto también pertenece a las habituales minimizaciones de los acontecimientos de la época.

La afirmación de que, como rector, Heidegger le prohibió a Husserl la entrada a la biblioteca de la universidad es falsa. En cambio, es inexcusable que Heidegger no visitase nunca más a Husserl después de 1933,[22] así como que faltase a su entierro en 1938.[23]

Heidegger intentó ayudar a estudiantes que, según las leyes raciales de Núrenberg, eran judíos o medio judíos. Esto es válido, por ejemplo, en el caso de Werner Brock, quien fue asistente de Heidegger de 1931 a 1933. Cuando Heidegger no pudo retenerlo más, se dirigió al filósofo de Basilea Paul Häberlin, con el fin de lograr un cambio de

[20] Husserl B III / 4, 160.

[21] *Ibid*. La comparación entre las «semanas de la revolución» de 1918 y la subida al poder de Hitler en 1933 es más que dudosa.

[22] En adelante, sólo unos pocos siguieron manteniendo íntegro el contacto personal con Husserl, por ejemplo, E. Fink (Sepp 1988, 449) y M. Müller, quien por encargo de Heidegger (!) informaba a Husserl sobre «qué tesis doctorales habían sido presentadas y qué acontecía en el semestre en curso» (*H/M*, 126).

[23] «De la Facultad de Filosofía, según recuerdo [M. Müller], el único catedrático que participó fue Gerhard Ritter» (*H/M*, 127).

sede [*Umhabilitation*] para que Brock pudiera continuar con su labor académica.[24] Cuando esto no se logró y Brock encontró un empleo en Inglaterra, Heidegger lo apoyó.[25] Algo semejante sucedió con otros estudiantes.[26]

Una y otra vez se plantea la pregunta sobre la relación de Heidegger con el antisemitismo. Sobre este punto es visible una curiosa ambigüedad. Si bien le incomodó poco mantener contactos íntimos con colegas y estudiantes judíos, no se puede subestimar su desconfianza hacia «los» judíos.[27] Años después, Jaspers señaló sobre esta contradicción:

> En las declaraciones públicas impresas de Heidegger no se encuentra ninguna observación antisemita. / Como sé por doce años de trato, carecía de instintos antisemitas. / Cuando era rector se negó a colgar la proclama "El judío que habla alemán, miente". / Pero en su calidad de rector ejecutó medidas basadas en el antisemitismo. / Escribía sobre el "judío Fränkel" en una carta a una autoridad del partido. / En las últimas conversaciones que tuve con él en 1933 podía hablar del peligro del judaísmo internacional.[28]

Además, la influencia de Elfride Heidegger no debe ser subestimada.[29] Hans Jonas, uno de los alumnos más antiguos de Heidegger (y, al momento de esta declaración, ya emigrado), escribe:

[24] *H / Häberlin* 1930-1937, 54.

[25] Esto también es válido en 1948, tras el regreso de Brock a Friburgo; Heidegger está muy preocupado por la enfermedad mental de Brock (*H / Bl,* 98s.).

[26] Helene Weiss cierra el prólogo de su disertación, *Causalidad y accidente en la filosofía de Aristóteles* (sostenida en Basilea en 1935), con lo siguiente: «El intento de una interpretación fenomenológica, que presentamos aquí en su primera parte, fue posible gracias a las interpretaciones inéditas de M. Heidegger en torno a la filosofía griega» (Weiss 1967 [1942], 6). Según un informe de Hans Jonas, el investigador del renacimiento Paul Oskar Kristeller dijo que «él no tenía nada qué reprochar a Heidegger, puesto que éste le había preparado el camino cuando emigró y se fue a Italia, y había contribuido con recomendaciones para que encontrara ahí un puesto» (Jonas 2005, 122). Sobre la relación de Heidegger con otros profesores y estudiantes: *H / M*, 127ss.

[27] Sobre esta «pregunta controversial»: Zaborowski 2009.

[28] Jaspers 1978, 257 [Karl Jaspers, *Notas sobre Heidegger,* Vicente Romano (trad.), Óscar Mondadori, Madrid, 1990, p. 150]. K. Jaspers escribe en su autobiografía: «Hablé acerca de la cuestión judía, acerca del malvado sinsentido de los sabios de Sion, a lo cual él [Heidegger] dijo: "hay, sin embargo, una peligrosa alianza internacional judía"» (Jaspers 1977, 101) [Jaspers, «"Heidegger" en *Autobiografía filosófica* de Karl Jaspers», *Estudios. Filosofía · Historia · Letras,* Luis Fernando Mendoza (trad.), 2014, núm. 109, p. 86]. Sobre la relación contradictoria de Heidegger con los judíos, *cf.* K. Jaspers a F. Oehlke, miembro de la comisión política de limpieza (*H / J*, 271 / p. 228s.). El 9 de marzo de 1966 escribe Jaspers a Hannah Arendt: «él mismo [Heidegger] jamás fue antisemita; a veces se comportó de manera extraordinaria hacia los judíos, como cuando quiso proteger a alguien como Brock (tal como, por cierto, casi todos los nazis hicieron), y a veces escribió igual que los nazis, como en la carta oficial que envió a Gotinga sobre el judío Fränkl. Asimismo, su actitud hacia Husserl fue obediente con los nazis. Esto pertenece al ámbito de la desaparición del sentido de justicia. Éste probablemente jamás lo tuvo, o sólo rara vez» (Arendt / Jaspers 1993, 666). Que Heidegger no fue ningún antisemita común lo notaron evidentemente también los nazis. El editor de Heidegger en V. Klostermann, Richard Oehler, colaborador del archivo Nietzsche y antisemita declarado, dice respecto a esto que «no había podido abstenerse de injuriar a autores de su editorial y de describir la filosofía heideggeriana como filosofía judía>» (citado según Heinz / Kisiel 1996, 108).

[29] «En mi opinión, el pensar de Elfride, en contraste con el de Martin Heidegger, no estaba libre de un racismo y antisemitismo biologista» (Denker 2009, 356).

> No: Heidegger no fue antisemita personalmente. Probablemente le resultó un tanto inquietante que hubiera tantos judíos entre sus alumnos, pero probablemente más en el sentido de que era un poco desequilibrado, que no había suficientes de su tipo ahí. En el círculo de Heidegger sólo se habló de antisemitismo cuando se supo que su mujer provenía del movimiento juvenil nacional. Es posible que ella lo haya molestado a veces y le haya dicho: "Martin, ¿por qué te haces el sordo?, ¿por qué estás rodeado incesantemente de jóvenes judíos?". Se decía que Elfriede [sic] Heidegger tenía inclinaciones antisemitas, sin que yo pueda decir cómo se sabía eso. Tenía por lo menos ciertas razones para estar celosa de una judía, pues en algún momento se enteraría de la relación de su esposo [con Hannah Arendt] y probablemente no reaccionó a ello con sentimientos amistosos (Jonas 2005, 122).[30]

Si se toman en cuenta dichos testimonios, Heidegger no fue ningún racista antisemita, aunque —para emplear esta diferencia—, fue al menos, hasta cierto grado, antijudío,[31] probablemente debido a su procedencia de un determinado entorno católico.

Cuando Heidegger habla de *raza,*[32] no piensa en la superioridad de una raza determinada sobre otras. Poco después de 1933 se distancia, incluso oficialmente en sus cursos, de la ideología racial dominante. Sin embargo, hay ejemplos de que el nacionalsocialismo, tal como él lo entiende, no es suficientemente *consecuente*.

El 30 de enero de 1933, el día en que Hitler sube al poder, Heidegger ajusta cuentas con Erwin Guido Kolbenheyer,[33] uno de los autores particularmente apreciados por

[30] Elfride Heidegger se entera de la relación de su marido con Hannah Arendt después de 1945. Sobre su postura nacionalsocialista: Denker 2009; *vid*. Pöggeler 2011, 143.

[31] El *antijudaísmo* suele remitirse a Juan: ὑμεις ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ καὶ τᾶς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποεῖν (*Nuevo Testamento,* Jn 8:44). «Vosotros sois nacidos del diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre». Es esclarecedor el comentario que hizo Bultmann en relación con esto, mismo que Heidegger vio con interés desde un principio (Bultmann 1986 [1941], 238-246). El antijudaísmo puede ser examinado como producto de dos confesiones que compiten entre sí: la sinagoga y la iglesia. Ya no considera como judíos a hombres de procedencia judía tan pronto como se han convertido al cristianismo. Si se niegan, son objeto de múltiples persecuciones y se les atribuye el asesinato ritual, la profanación de la hostia, el envenenamiento de los pozos y, además, la culpa de la muerte de Cristo. Las repercusiones son siempre pogromos recurrentes y un clima judífobo. El *antisemitismo* en sentido estricto (es decir, el antisemitismo nacional o el antisemitismo de raza) se remonta al siglo XIX y se fundamenta en la ideología de la «raza» (lo que sea que se quiera decir con ello). Parte de la superioridad de la raza «aria» y considera a los judíos como «infrahumanos» y como amenaza para la «raza aria dominante».

[32] Ya mucho tiempo antes de 1933 se habla de «raza» en general y sin trasfondo racista. Esto vale también para Heidegger, cuando determina la concepción del mundo «por el ambiente: pueblo, raza, posición, grado de desarrollo de la cultura» (*GA* 24, 7 / *PFF: 1927,* p. 30). W. Dilthey asocia «raza» con el término «facticidad», que Heidegger utiliza posteriormente: «facticidad de la raza, del espacio, de la relación de los poderes modelan en todas partes el fundamento que nunca ha de ser espiritualizado. Es un sueño de Hegel que las eras representen un peldaño del desarrollo de la razón. Describir una era presupone siempre la mirada clara para esa facticidad» (Dilthey GS VII, 287s.).

[33] Erwin Guido Kolbenheyer (1878-1962), escritor liberal, defendió en sus obras un biologismo y fue «puesto por Hitler en la lista especial [*Sonderliste*] de los dotados con la gracia de Dios [*Gottbegnadetenliste*],

Hitler. Condena su biologismo y sobre todo «*la típica actitud de un ciudadano reaccionario nacional y populista, que aquí avanza*» (*GA* 36 / 37, 211): «Kolbenheyer es una persona populista, es nacional, habla de las clases sociales y en contra del complejo de superioridad racial, y, no obstante, no se sitúa en la nueva realidad política, sino en algún lugar por encima de ella» (212). El *Discurso del banquete de celebración por los cincuenta años de existencia del Instituto de Anatomía Patológica en la Universidad de Friburgo* (comienzos de agosto de 1933) es del todo cuestionable. Heidegger relativiza en éste el concepto normativo de salud con referencia al pueblo:

> La ley que determina lo que está sano y lo que está enfermo se la da un pueblo y una era según la grandeza y la vastedad internas de su existencia [*Dasein*] misma. Ahora el pueblo alemán participa para reencontrar su propia esencia y hacerse digno de su gran destino. Adolf Hitler, nuestro gran líder y canciller, ha creado mediante la revolución nacionalsocialista un nuevo Estado, a través del cual el pueblo ha de asegurarse nuevamente estabilidad y continuidad. Esta revolución no fue la obra de hombres que solamente derriban lo existente y atropellan lo viejo, o que incluso eliminan lo anterior con ira ciega, sino que es la obra de hombres que quieren un nuevo orden espiritual y actúan con la más profunda responsabilidad en favor de los destinos de su pueblo. Cada pueblo tiene la primera garantía de autenticidad y grandeza en su sangre, en su suelo y en su desarrollo corporal. Cuando se le priva de tal bien, o incluso cuando éste se debilita, todo esfuerzo político-estatal, todo poder económico y técnico, todo actuar espiritual es, a la larga, inútil y sin rumbo (*GA* 16, 151).

El 26 de julio de 1933 se decreta la «ley para prevenir la descendencia hereditariamente enferma» y el 1 de enero de 1934 entra en vigor. ¿No lo sabe Heidegger, aunque sea sólo por su contacto con las personas del auditorio?[34] ¿Con «pueblo» se refería a la raza? Parece que más tarde él deja esto abierto (semestre de verano de 1934): «La palabra y el concepto "raza" no es menos impreciso que "pueblo"» (*GA* 38, 65).

En el semestre de invierno de 1937-1938 Heidegger contradice a uno de los ideólogos nazis más importantes[35] al interpretar la poesía «con Rosenberg, como expresión de un alma racial o como expresión de un alma popular». Esto deja su esencia de lado por completo: «si en lugar del individuo se pone la masa, en lugar de la masa, la cultura, o en lugar de la cultura, la raza o el mundo, poco importa para la idea directriz fundamental» (*GA* 39, 26s. / *HHGyR,* p. 39).

---

entre los seis escritores alemanes más importantes» (Wikipedia, artículo «Kolbenheyer»). Sobre Kolbenhayer: *GA* 39, 27 / *HHGyR,* p. 39.

[34] Detalles de la legislación: Weingart, entre otros, 1988, 470ss. Entre los oyentes se encuentra el friburgués Eugen Fischer, higienista de raza. A. Fischer lo llama «el paladín de la limpieza racial aria» y advierte que Heidegger, al final de su rectorado, propuso «erigir una cátedra de ciencias raciales y genética» (13 de abril de 1934, *GA* 16, núm. 147; Fischer[A] 2008, 300).

[35] Alfred Rosenberg (1892-1946), autor del esperpento publicado en 1930, *El mito del siglo XX,* un escrito de propaganda de la ideología antisemita.

La inminente publicación de los «cuadernos negros» (se han planeado tres volúmenes para 2014, concernientes a los años que van de 1933 a 1944)* ha conducido a una nueva controversia sobre la relación de Heidegger con el judaísmo. No podemos ocuparnos de las contribuciones individuales, por lo que aquí sólo citamos a Peter Trawny, editor de estos cuadernos:

> Heidegger considera al "judaísmo mundial" como uno de los poderes dentro de las constelaciones internacionales de fuerzas de la segunda Guerra Mundial, un poder casi ubicuo que controlaría la economía y la política. Encarnaría al capitalismo, al liberalismo y a la modernidad, y, con ello, un proyecto de existencia sin patria. Teniendo en cuenta estas atribuciones del "judaísmo mundial", Heidegger parece haber hecho caso omiso de la innegable persecución de los judíos que ya había comenzado en las comunidades alemanas. En todo caso, sobre la quema de la sinagoga de Friburgo, cercana a la universidad durante la denominada "noche de los cristales rotos del imperio" [*Reichskristallnacht*], no se halla nada en los cuadernos negros. El "judaísmo mundial" es, de acuerdo con Heidegger, uno de los poderes que, sometiéndose a la "maquinación" (es decir, a la técnica moderna), luchan por la hegemonía mundial. El "judaísmo mundial" habría tenido el objetivo de frustrar lo que era el papel esencial alemán en el destino filosófico de Occidente. Una idea que sólo se puede entender por el "Protocolo de los sabios de Sion".[36]

En vista de estas notas, debe plantearse la pregunta por su peso filosófico. Que en el terreno político sean alarmantemente estúpidas sólo concierne a Heidegger como ciudadano. Para saber en qué medida se relacionan ambos terrenos —la filosofía y la opinión privada— y si Heidegger debe interpretarse de nuevo (según la exigencia que se ha hecho reiteradamente), se requieren dos cosas: la divulgación de las correspondientes interpretaciones de Heidegger que lo niegan y el contexto íntegro, es decir, la edición de los «cuadernos negros». ¿O acaso los detractores de Heidegger opinan que el texto, al que actualmente sólo pueden aludir, se basa «en el siguiente intento de una interpretación?»* (*GA* 4, 51 / *APH*, p. 57)?

* Los volúmenes referidos por el autor son: *GA* 94 *Überlegungen II-VI, GA* 95 *Überlegungen VII-XI* y *GA* 96 *Überlegungen XII-XV*, todos publicados en alemán, efectivamente, en 2014. Los primeros dos fueron traducidos por la editorial Trotta: el primero en 2015 *(Reflexiones II-VI. Cuadernos negros 1931-1938)* y el segundo en 2017 *(Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros 1938-1939)* [N. del T.].

[36] P. Trawny, *Eine neue Dimension* [*Una nueva dimensión*], en: *Die Zeit*, 27 de diciembre de 2013, http://www.zeit.de/2014/01/heidegger-schwarze-hefte-herausgeber-peter-trawny. *Vid*. G. Figal en conversación con Liane von Billerbeck, *Reflexiones sobre el judaísmo, que inequívocamente son antisemitas,* en: *Deutschlandradio Kultur,* 18 de diciembre de 2013, http://www.deutschlandradiokultur.de/umstrittender-philosoph-ueberlegungen-zum-judentum-die.954.de.html?dram:article_id=272402&dram:audio_id=241835&dram:play=1.

* Debido al contexto en que el autor añade la cita, ofrezco mi traducción, aunque indico en qué página de la versión en español se puede encontrar la referencia [N. del T.].

iv. Antes y después del rectorado

¿Heidegger infligió deliberadamente daños, en su calidad de rector, a personas particulares? Ya hemos hablado del caso del católico Max Müller. En dos casos —el «caso Baumgarten» y el «caso Staudinger»— parece que Heidegger se vio obligado «a denunciar a los caídos en desgracia, en un sentido político».[37] Sin embargo, es necesario distinguirlos.

Heidegger tiene un vínculo de amistad con Eduard Baumgarten, sobrino de Max Weber (y padrino de uno de sus hijos). Cuando Heidegger le promete a Baumgarten un puesto de asistente, éste renuncia a su actividad docente en los Estados Unidos. En 1929 solicita una beca a la Asociación de Emergencia de la Ciencia Alemana. Heidegger apoya su solicitud con una carta a Victor Schwoerer, presidente interino de la Asociación:

> Me permito decir aquí con mayor claridad lo que sólo pude señalar indirectamente en mi dictamen: nos encontramos, nada más y nada menos, ante la inaplazable reflexión de elegir entre abastecer nuevamente a nuestra vida espiritual *alemana* de fuerzas y educadores autóctonos, o entregársela definitivamente a la creciente judaización, en sentido amplio y estrecho. Solamente hallaremos el camino de vuelta cuando seamos capaces de ayudar a las nuevas fuerzas, sin prisas y sin discusiones estériles, a su desarrollo.[38]

Parece que una ponencia sobre Kant provocó un desacuerdo entre Heidegger y Baumgarten,[39] y así Werner Brock se convirtió en asistente de Heidegger en lugar del primero. Baumgarten abandonó Friburgo y se fue a Gotinga como profesor encargado de los estudios sobre los Estados Unidos. Para obtener una plaza de docente con examen acreditado, solicitó la admisión en la *SA** y en la sociedad del profesorado nacionalsocialista. Sin embargo, el 16 de diciembre de 1933 Heidegger intervino con un dictamen muy negativo:[40]

> El Dr. Baumgarten estuvo en mis cursos y ejercicios de 1929 a 1931 con el propósito de obtener su habilitación en filosofía en Friburgo. En el transcurso del tiempo mencionado resultó que él no era apto para ello, ni científica ni caracterológicamente. Le comuniqué esto al Dr. Baumgarten en 1932 y rompí toda relación personal con él. El Dr. Baumgarten proviene, por parentesco y según su actitud espiritual, del círculo intelectual liberal democrático de Heidelberg de Max Weber. Durante su estancia aquí, fue todo menos nacionalso-

[37] Safranski 1994, 318 [R. Safranski, *op. cit.,* p. 319]; sobre el trasfondo biográfico *ibid.,* 318ss. [*ibid.,* p. 319ss].

[38] *H / Schwoerer* 1929. U. Sieg, el editor de esta carta, advierte que al destinatario de la misma le eran «completamente ajenos» los prejuicios antisemitas.

[39] Grün 2010, 250_{405}.

* Siglas de *Sturmabteilung:* sección de asalto.

[40] *Cf.* Safranski 1994, 318 [R. Safranski, *op. cit.,* p. 319s.]

> cialista. Me sorprende escuchar que él es *Privatdozent* en Gotinga, pues no me puedo imaginar con base en qué trabajos científicos fue autorizado para la habilitación. Después de haber fracasado conmigo, Baumgarten se relacionó de manera muy vivaz con el judío Fränkel, quien antes ejerció en Gotinga y ahora fue despedido de aquí (*GA* 16, 774).[41]

Heidegger no sólo le reprocha a Baumgarten su «liberalismo» (una carga), sino la relación con el filólogo clásico Eduard Fränkel, un judío.[42] Tras la guerra, Jaspers recibe este dictamen para leerlo y escribe que apenas podía entenderse «cómo me conmocionó la lectura de estas frases»[43] considerando las atrocidades del pasado. Sin embargo, por más que «no se sobreponía» a este punto,[44] Heidegger no es para él un antisemita del tipo tradicional.

Herman Staudinger es químico y, desde 1912, profesor en la Escuela Politécnica Federal de Zúrich.[45] Pacifista en la primera Guerra Mundial, parece haber desarrollado químicos importantes en el terreno bélico para su uso contra Alemania y por ello es vigilado por la Gestapo. Sin embargo, en 1934, un año después de la subida de Hitler al poder, explica «al ser interrogado, que "celebró con gran alegría el comienzo de la revolución nacional"».[46] Sin embargo, como rector, Heidegger toma cartas en el asunto y hace referencia a un expediente acerca de la actividad de Staudinger a favor de las naciones enemigas y de su pacifismo. Subraya que después de 1919 Staudinger «"jamás había ocultado que él estaba totalmente en contra de la corriente nacional en Alemania y declaró en repetidas ocasiones que jamás apoyaría a su patria con armas o con cualquier otro servicio". ¡Significativamente, el marxista Adolf Müller, quien posteriormente fue enviado para tratar este caso, describe a Staudinger como idealista!». La conclusión de Heidegger es: «Debería considerarse el despido antes que la jubilación» (*GA* 16, 249). Tomando en cuenta la reputación de Staudinger como científico, Heidegger matiza después este juicio para «buscar un camino adecuado, en atención a la posición de la que goza el susodicho en el extranjero» (260).

Con estas acciones, Heidegger puso a un colega en grandes aprietos. Sin embargo, precisamente el cambio radical en el modo de pensar de Staudinger pudo haber confundido al rector, sobre todo porque aquél funda su alegato de moción nada menos que en la disolución de su matrimonio. Por ello, los casos Baumgarten y Staudinger son sólo relativamente comparables.

[41] El dictamen original está desaparecido. El documento disponible es la «copia de una segunda copia» (ed. en *GA* 16, 824). Sobre Baumgarten, *vid*. Arendt / Jaspers 1993, núm. 186, 11 de mayo de 1956.

[42] Eduard Fränkel (1888-1970), profesor de filología clásica desde 1931 en Friburgo, emigra en 1934 a Inglaterra y enseña filología latina en el Corpus Christi College en Oxford (Wikipedia).

[43] *H / J*, 271 / p. 228.

[44] Saner, en Jaspers 1978, 15 [K. Jaspers, *Notas sobre Heidegger,* p. xx].

[45] Hermann Staudinger (1881-1965), fundador de la química macromolecular, es enviado en 1912 a la Escuela Politécnica Federal de Zúrich, y en 1926 a Friburgo. En 1953 recibe el Premio Nobel de química.

[46] Ed. *GA* 16, 798.

El rector despertó pronto de su sueño siracusano.[47] Aunque este juicio no vale todavía para el curso del semestre de verano de 1934, *Lógica como la pregunta por la esencia del habla,* en los cursos sobre Hölderlin y Nietzsche se consuma su distanciamiento de la realidad política. Pero, ¿qué pasa con la tesis del curso del semestre de verano de 1935, *Introducción a la metafísica*? «Lo que hoy se ofrece para colmo en todas partes como filosofía del nacionalsocialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la verdad interior y la magnitud de este movimiento (a saber, con el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo), pesca en las turbias aguas de los "valores" y las "totalidades"» (*GA* 40, 208 / *IM,* p. 179). ¿Es esto sólo el intento de calmar a los gobernantes para conservar una relativa libertad?[48] El giro: «verdad y magnitud de este movimiento» es prueba de ello; sin embargo, ¿en qué radica tal «verdad»?; ¿y la «magnitud»? Heidegger habla del «encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo». Este encuentro pertenece, ontohistóricamente, a la estructura de emplazamiento (↑ *HH* I, § 25). ¿Es esto válido también para el nacionalsocialismo?, y, ¿contiene aquella singular «definición» una oculta crítica de la época?

El hecho de que la filosofía de Heidegger le era radicalmente ajena a aquellos que detentaban el poder, lo muestran los años posteriores a 1933. Uno de los opositores más mordaces de Heidegger, Ernst Krieck,[49] señala que el autor de *El ser y el tiempo* es inútil para la nueva época, pues el «tono fundamental de la concepción del mundo» de su doctrina está «determinado mediante los conceptos de cura y de angustia, los cuales tienden a la nada».[50]

[47] «Después de la dimisión de su colega, Schadewaldt lo saludó con las siguientes palabras: "¿Y? ¿Volviendo de Siracusa, señor Heidegger?", pero éste no estaba de ánimo para bromas» (Petzet 1983, 43) [H. W. Petzet, *Encuentros…,* p. 55].

[48] Heidegger se justifica en una carta del 18 de marzo de 1968 a S. Zemach en Jerusalén: «Uno debía rendirse de vez en cuando ante esta gente [se refiere a los "espías del partido"] para conservar la libertad de cátedra y de palabra» (*GA* 40, 233 / *IM,* nota de la editora no traducida).

[49] Ernst Krieck (1882-1947), primero profesor, se declaró antisemita incluso antes de la subida de los nazis al poder e inmediatamente hizo carrera: en 1933 se vuelve rector de la Universidad de Fráncfort del Meno; luego profesor de filosofía y pedagogía en Heidelberg (rector en 1937-1938). En 1945 es arrestado por el ejercito estadunidense y muere en un campo de detención. Heidegger escribe en 1935-1936: «La fanfarronería de los retrasados, su oculta sed de venganza, la conducta ruidosa con tonos prestados. Viérase al señor Krieck, la cara de un quinceañero, y así permaneció» (*GA* 76, 228). Sobre el rechazo de Krieck a la filosofía «no germánica» de Heidegger, su nihilsmo y el reproche de su proximidad a ciertas posiciones de pensadores judíos: Zaborowski 2010, 566ss.

[50] Ernst Krieck: filosofía nacionalsocialista, en: *Pueblo en devenir* 2 (1934) 312 (citado en Zaborowski 2010, 569). Sobre la aguda crítica de Krieck al libro de Hans Naumann, *Creencia germana del destino: HJb* 4, 193-195. El nacionalsocialista Naumann equipara conceptos fundamentales de *El ser y el tiempo* con divinidades germanas; extractos de su libro: *HJb* 4, 178-193.

b) El discurso del rectorado

El 21 de abril Heidegger asume el cargo de rector en la Universidad de Friburgo. El tema de su «discurso, pronunciado en la solemne toma de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo de Brisgovia el 27 de mayo de 1933», fue *La autoafirmación de la universidad alemana*.[51]

En el discurso se habla públicamente del mandato lejano. Con ello, Heidegger se refiere al regreso hacia el primer origen de los griegos. Ingresa, pues, a una discusión histórica, bajo el signo de la muerte de Dios, tal como dice «el apasionado buscador de Dios, el último gran filósofo alemán, Friedrich Nietzsche». Heidegger pregunta qué significa «si tenemos que tomarnos en serio este abandono del hombre actual en medio del ente, ¿qué pasa entonces con la ciencia?» (*GA* 16, 111 / *AUA,* p. 11s.). Los *Aportes a la filosofía* añaden algo esencial al respecto, sólo que la búsqueda de Heidegger por lo divino ya no tiene detrás suyo «la fuerza joven y reciente del pueblo» (117 / p. 18), sino que ha de ser llevada a cabo en soledad: «A "disposición de los dioses" —significa: estar muy lejos y afuera, fuera de lo corriente del "ente" y de sus interpretaciones—; pertenecer a los más lejanos, para los cuales la huida de los dioses en su más amplia sustracción permanece lo más cercano» (*GA* 65, 18 / *AFAE,* p. 33). Karl Jaspers, todavía amigo en el filosofar en común, lee el discurso como documento filosófico. Heidegger le envía el texto, y Jaspers responde el 23 de agosto de 1933:

> Su referencia a los grandes rasgos del helenismo antiguo me ha conmovido de nuevo con una verdad nueva y, por decirlo así, evidente de suyo. Usted en esto está de acuerdo con Nietzsche, pero con la diferencia de que se puede esperar que alguna vez usted realice, interpretando filosóficamente, lo que usted dice. Por este motivo su discurso tiene un contenido creíble. No hablo del estilo y de la densidad, los cuales —tal y como yo los veo— hacen de este discurso un documento hasta ahora único de una voluntad académica de la época actual que permanecerá (*H / J,* 155 / p. 127).

No obstante, después de este asentimiento al contenido del discurso, se termina el contacto, tanto epistolar como personal, entre ambas familias.[52] La esposa de Jaspers es judía, para ella y para su marido la política de Hitler es un crimen que trasciende su época. Para Heidegger, por su parte, fueron diferencias cada vez más claras en el filosofar las que contribuyeron al distanciamiento, sobre todo el libro de Jaspers acerca de

[51] *GA* 16, 789. El discurso se cita según el texto editado por Hermann Heidegger (*GA* 16, núm. 51). Probablemente sea Holger Zaborowski 2010, 260-33, quien lo haya comentado más detalladamente. *Vid*. Alisch 1989 y los artículos en *HJb* 5 (2009), principalmente aquellos de Vincent Blok y Bern Grün; además, Grün 2010.

[52] La excepción: el 14 de mayo de 1936 le envía Jaspers a Heidegger su libro *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar,* Berlín 1936, y le agradece brevemente por la carta del 1 de julio de 1935, «un saludo cordial» (*H / J*, núm. 121 y *H / J*, 265 / p. 223s.). Otras cartas de Jaspers están disponibles en las obras póstumas sólo como borradores (*H / J*, núm. 123 y núm. 124).

Nietzsche y la deficiente comprensión de la filosofía griega, de acuerdo con el parecer de Heidegger.[53]

También Löwith obtiene un ejemplar del discurso, pero desde el principio lo lee desde la distancia. Aunque la *Autoafirmación* es, en comparación con otros documentos semejantes, «muy filosófica y rigurosa», de acuerdo con el baremo de la filosofía

> es de una completa ambigüedad, pues acomoda las categorías de la ontología existencial al "momento" histórico (*El ser y el tiempo,* § 74) de tal manera que da la impresión de que sus ideas filosóficas pueden y deben coincidir *a priori* con la situación política y que la libertad de la investigación puede emparejarse con la coacción estatal. El "servicio de trabajo" y el "servicio militar" se unen al "servicio científico", de modo que, al final de la disertación uno no sabe si ponerse a leer *Los presocráticos* de Diels o desfilar con las S. A.[54]

Se plantean dos preguntas: *1.* ¿Es la historicidad, en efecto, el vínculo entre *El ser y el tiempo* y el nacionalsocialismo? *2.* ¿El discurso del rectorado contiene, como tal, elementos de la ideología del nacionalsocialismo?

La analítica del Dasein culmina en la constitución fundamental de la *historicidad* (↑ *HH* I, § 12 d). El acontecer propio del Dasein se origina en la asunción del estado de yecto en el precursar la muerte, con lo cual se le abre al Dasein la temporalidad originaria. En el estado de resuelto se constituye la tradición de una herencia. Entonces, el hombre, esencialmente finito, es traído a la «simplicidad de su "destino individual"» (*GA* 2, 507 / *SyT,* p. 414), en el ser con otros como gestarse con y como destino. Esto «constituye el pleno y propio gestarse histórico del "ser ahí"» (508 / p. 415).

[53] De los cursos de Heidegger sobre Nietzsche: semestre de invierno de 1936-1937: «Puesto que Jaspers ya no toma seriamente el saber filosófico en su más íntimo fundamento, ya no hay más un preguntar verdadero. La filosofía se vuelve psicología moralizante de la existencia del ser humano» (*GA* 43, 26; *GA* 6.1, 20/*Nietz,* p. 33). Segundo trimestre de 1940: «*Las deficiencias fundamentales del libro de K. Jaspers sobre Nietzsche*» (*GA* 48, 281). Curso del primer trimestre de 1941: Jaspers ha «adaptado su uso del lenguaje a aquél de "Ser y tiempo", es decir, lo ha entendido en su sentido y también lo ha tergiversado» (*GA* 49, 38). Heidegger dice que «desde la popularización pública de la "filosofía existencial" de Jaspers» ha «anulado la palabra "existencia" del diccionario del pensar en torno a la pregunta de "Ser y tiempo". En su lugar se usa el nombre, aparentemente contrario, de "instancia"» (*GA* 49, 54). Se refiere a *La situación espiritual del tiempo* de Jaspers (1931). Heidegger le escribe a Elisabeth Blochmann: «Pese a que la diferencia de edad es apenas de 10 años, pertenecemos a distintas generaciones; además, el mundo de J[aspers] existe sin el de los griegos, lo que, según mi convencimiento, equivale a una catástrofe en la actual situación mundial» (*H / Bl,* 61). De acuerdo con Denker, esta fue «también una razón por la que los caminos de Heidegger y Jaspers se separaron definitivamente a partir de 1936» (Denker 2011, 119). Luego de la lectura de semejantes pasajes, la distancia de Heidegger con Jaspers habría aumentado más: «La filosofía actual [...] quizá pueda comprender a los presocráticos en su sublime grandeza; pero, aunque experimente su insustituible impulso, no puede seguirlos. Tampoco puede permanecer en la profunda ingenuidad de cuestiones filosóficas infantiles» (Jaspers 1956 [1937], 11) [K. Jaspers, *Filosofía de la existencia,* Luis Rodríguez (trad.), Planeta-Agostini, Barcelona, 1933, p. 22].

[54] Löwith 2007, 35 [K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio,* Ruth Zauner y Andreas Lotha (trad.), Antonio Machado Libros, Madrid, 1992, p. 54].

Esto se muestra de dos formas:[55] en primer lugar, el existenciario del estado de yecto ocupa el primer sitio entre los momentos constitutivos del Dasein (aunque sean cooriginarios), lo cual también se justifica filosóficamente con el giro [*Kehre*]. En segundo lugar, la historiografía (y con ella la investigación histórica) no juega prácticamente ningún papel en comparación con la historicidad. Esto hace a la historicidad propensa a interpretaciones del más distinto tipo. De ahí que pueda ser, de acuerdo con Löwith, la base para la «entrada en acción» política de Heidegger, pero no tiene por qué serlo. Muy al contrario (y ahora es patente), después del desastre político de Heidegger: lo que es el «pueblo», lo dice únicamente a partir de Hölderlin.

En *El rectorado 1933 / 34 – Hechos y reflexiones (1945)* Heidegger procura justificar su obrar anterior y remite al *Discurso del rectorado:* «El propósito y la actitud de mi rectorado se encuentran expresados en el discurso rectoral de mayo de 1933» (*GA* 16, 377 / *AUA,* p. 28). A pesar de ello, su discurso no fue comprendido como él lo esperaba, de modo que incluso el ministro responsable opinó que se trataba en primer lugar de «una especie de "nacionalsocialismo privado", que sobre todo eludía las perspectivas del programa del partido», además, en segundo lugar, «no estaba construido sobre la idea de raza» y no podía, en tercer lugar, «aceptar el rechazo de la idea de "ciencia política"» (381 / p. 32s.). Estaría por verse si, en 1933, este discurso podía siquiera ser comprendido en el sentido de Heidegger.

Parte esencial del discurso es la «explicación de la esencia del saber, de la ciencia y de las profesiones, cuya preparación se basa en la ciencia»; Heidegger menciona cuatro «momentos principales»:

> *1.* La fundamentación de las ciencias en la experiencia del ámbito esencial de su campo de objetos. *2.* La esencia de la verdad entendida como dejar ser al ente como es. *3.* El mantenimiento de la tradición del inicio del saber occidental en el mundo griego (*cf.* mi curso de dos horas semanales, "El inicio de la filosofía occidental", en el semestre de verano de 1932 [*GA* 35]). *4.* De acuerdo con ello, la responsabilidad de Occidente (378 / p. 29).

¿En qué medida juegan ya estos cuatro momentos del discurso el papel que posteriormente se les destinó? ¿Hay todavía otros puntos de vista que permanecen aquí anónimos?

La fundamentación de las ciencias ocupa el espacio más amplio. Heidegger cree poder transmitirle finalmente su tan largamente esperada «revolución» de la universidad a un auditorio preparado para la transición. Ese es el sentido de la denominada autoafirmación: ella presupone que la universidad tiene la voluntad para la esencia de la ciencia. Esto concierne concretamente a la «universidad alemana [...] la escuela

[55] Una amplia investigación debería incluir también la retórica de los apartados respectivos, especialmente por el reiterado hablar de «lucha». Heidegger pudo haber pensado en el πόλεμος de Heráclito en la redacción de *El ser y el tiempo,* pero en todo caso también en Nietzsche.

superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los dirigentes y guardianes del destino del pueblo alemán» (108 / p. 8).

Si bien es cierto que, de acuerdo con las exigencias al estilo de la nueva época, un pueblo debe tomar su destino en sus propias manos, el discurso se aparta decisivamente en un punto de ellas: la grandeza de un pueblo necesita encontrar [*Findung*] a su dios. Heidegger, evidentemente, ya lo tenía en mente en *El ser y el tiempo,* en el apartado sobre la historicidad (por consiguiente, antes de su disputa con Nietzsche). El *Anticristo* de Nietzsche contiene también una declaración comparable.[56]

Lo que pueda determinarse como la ciencia buscada, sólo se experimentará «en su más propia necesidad» cuando los miembros de la universidad se pregunten si todavía quieren en realidad la ciencia y «en qué condiciones» puede ésta «entonces realmente existir» (108 / p. 9).

La teoría (emparentada con la θεωρία de los griegos) acontece «únicamente por la pasión de permanecer cerca de lo ente en cuanto tal y bajo su apremio» (109s. / p. 10). Se trata de la «comunidad de lucha de profesores y alumnos», una lucha que «implanta en la corporación completa de profesores y alumnos ese fundamental temple de ánimo, basándose en el cual la autoafirmación, poniéndose límites a sí misma, permite a la autorreflexión decidida llegar a la auténtica autonomía» (116 / p. 17s.). En retrospectiva, Heidegger interpreta, junto con Heráclito, la lucha como el πόλεμος y la ἔρις, la disputa (y para ello se puede remitir a cursos previos).[57]

Con la creación del primer comienzo los griegos crean la ciencia originaria; la Edad Media y la modernidad se alejaron de ella. El «lejano mandato» (114 / p. 15) del otro inicio es todavía futuro. La preservación de la tradición es «responsabilidad occidental», al enfrentarnos al primer comienzo «como pueblo histórico-espiritual» (117 / p. 18), para unirse «decididamente» a él (110 / p. 11).

De estas observaciones se deduce que Heidegger, con su discurso, persigue un concepto filosófico. Por lo demás, están ausentes las habituales reverencias al «líder» (que figuran en otros discursos de Heidegger). Los deberes de la universidad pueden comprenderse a partir de *El ser y el tiempo* y de trabajos y cursos posteriores.[58] No obstante, la adaptación tampoco es desatendible cuando son empleadas palabras como «lucha» o «marcha» (112 / p. 13).

¿Hay vínculos con *El ser y el tiempo*? Esta pregunta debería valer, concretamente y sobre todo, para los conceptos de historia y de pueblo.

[56] *Cf. HH* I, § 10 b; *El Anticristo,* núm. 16 (Nietzsche KSA 6, 182) [F. Nietzsche, *El Anticristo,* p. 45].

[57] Heráclito 22 B 53: Πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. Curso del semestre de verano de 1935: «El conflicto, si bien engendra todo lo presente, también es lo que domina y conserva. Pues a los unos los hace aparecer como dioses, a los otros como hombres; a los unos los hace ser esclavos, a los otros libres» (*GA* 40, 66 / *IM,* p. 63). El fragmento ya es explicado detalladamente en el curso del semestre de invierno de 1933-1934 (*GA* 36 / 37:2, § 3).

[58] Heidegger cita del *Prometeo encadenado* de Esquilo: τέχνη δ'ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῷ, y traduce: «Pero el saber es mucho más débil que la necesidad» (109 / p. 10). *Cf.* Esquilo [Werner] *Pr*. 50 / 51, v. 514.

En lo referente a la *historia,* ofrece información un testimonio biográfico. Karl Löwith, uno de los más viejos estudiantes de Heidegger, lo encuentra en Roma en 1936, cuando Löwith ya es refugiado. Escribe que la plática se desarrolló amistosamente, aun cuando le molestara que Heidegger haya portado el distintivo del partido con la cruz gamada. Cuando Löwith sugirió que la «adscripción [de Heidegger] al nacionalsocialismo estaba ligada a su filosofía», Heidegger habría estado de acuerdo con ello «sin recelo» y le explicó «que su concepto de la "historicidad" era la base de su "entrada en acción"»; asimismo «confirmó sin lugar a dudas su confianza en Hitler».[59]

Como no pocas cosas en el discurso del rectorado, lo que respecta al concepto de *pueblo* es profundamente ambiguo, particularmente la referencia que Heidegger hace sobre el pueblo alemán. Públicamente se dirige a personas que, en su mayoría, estaban convencidas de que, al hablar de pueblo, el nuevo rector se refería al del nacionalsocialismo.[60] No obstante, un pequeño círculo quiso haberse dado cuenta, quizá haber sido consciente (por falta de testimonios esto sigue siendo una hipótesis), de que Heidegger también tuvo a la vista otra Alemania,[61] aquella Alemania secreta de la que habla Norbert von Hellingrath en 1915 en la mencionada conferencia *Hölderlin y los alemanes*. Ellos se comprenderían como el «pueblo de Goethe», aunque esto sea sólo un «concepto habitual» y sea preferible el «muy poco corriente "pueblo de Hölderlin"».

Que Heidegger se haya remitido a esta Alemania secreta en el discurso del rectorado no se puede descartar, pero no se deduce del discurso. Sin embargo, como ya se mencionó, el hecho de que Heidegger sabía de una Alemania secreta puede documentarse.

La relación con *Platón* permanece siempre como trasfondo. Cuando Heidegger habla de una triple vinculación, ello le corresponde a las tres clases en la *República* de Platón. La primera vinculación se da mediante el servicio del trabajo: la «vinculación [...] con la comunidad nacional»; la segunda, mediante el servicio militar: la vinculación «con el honor y el destino de la nación entre los demás pueblos»; la tercera, con el servicio del saber: la vinculación «con la misión espiritual del pueblo alemán» (113 / p. 14). Estas tres vinculaciones «son, respecto del ser alemán, igualmente originarias» (114 / p. 15).

Platón habla de tres servicios (διακονίαι). Y están asignados a las tres clases del Estado: a la primera clase pertenecen los tenderos, jornaleros y poetas; a la segunda, los guardianes del Estado; a la tercera, los filósofos: a la clase educadora (tal es el nombre posterior) le corresponde el servicio del saber; a la clase militar, el servicio de las armas; a la clase nutriente, el servicio del trabajo. Como Platón quiso renovar el Esta-

[59] Löwith, 2007, 58 [K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio,* p. 79].

[60] *Vid*. Heinz 2009.

[61] Con el término de lejano mandato alimenta Heidegger una esperanza que, por principio, debía ser irrealizable bajo los supuestos de la dictadura de Hitler. «Suelo» y «espacio» pertenecían ciertamente al estereotipo de los nazis (su llamado a la autoctonía y las palabras de «pueblo sin espacio»), pero no tienen absolutamente nada en común con la «lejanía» de Heidegger. Hölderlin es para él, junto con Hellingrath, el más grande ejemplo de un «fuego oculto, de aquel reino misterioso, de aquella silenciosa, inadvertida deviniente imagen del divino núcleo ardiente» (Hellingrath 1944, 121).

do desde el fundamento, a saber, a partir de la filosofía (imbuido en el λόγος [62] y no fundado, como en Heidegger, en el πάθος), así también podría entenderse el discurso del rectorado como manifestación de la voluntad para la nueva fundación del Estado a partir del espíritu de la filosofía.

A dicha voluntad para la misión histórica del pueblo, según Heidegger, le había llegado su momento en 1933: «pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya ha decidido» (117 / p. 18). Por ello, se distancia su amigo Bultmann:

> Si el periódico ha reproducido tus palabras de forma fidedigna, tú dices: "nos queremos a nosotros mismos". ¡Qué ciego me parece este querer! En todo momento corre el peligro de extraviarse. ¡Y en qué medida justo el cambio revolucionario ha engendrado una ὕβρις [desmesura] que está sorda para la exigencia del "conquistar siempre de nuevo el mundo espiritual en medio de la exposición suprema a los poderes del ser".[63]

La equivocidad del discurso, con vistas a los destinatarios, es también en este punto ambigua.[64] Ciertamente sus declaraciones filosóficas corresponden al «auge» político, pero éste se resignifica filosóficamente. En la realidad política sólo existen el servicio del trabajo y el militar, mas no un «servicio del saber». ¿Heidegger quiere ampliar los servicios? Si es así, entonces se podrían armonizar, sin mayor problema, con las tres clases de la *República* de Platón, el diálogo sobre el estado de la justicia.

¿Quién dirige a quién aquí? ¿Ejerce realmente la ideología del nacionalsocialismo alguna influencia sobre el discurso de Heidegger o se pone ella al servicio de la filosofía? ¿No era Heidegger simplemente tonto en su esperanza sobre las relaciones de poder existentes?

El discurso termina con unas palabras de Platón: τὰ … μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ. Heidegger lo traduce: «todo lo grande está en medio de la tempestad». Eso es dicho desde el πάθος. En el diccionario enciclopédico no se habla de ninguna tempestad; una transcripción literal de ἐπισφαλῆς dice «inseguro» y «peligroso»:[65] ¿no corresponde esto más bien a la situación del orador ante lo existente?

[62] Sócrates: τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν. «forjemos en teoría [λόγος] el Estado desde su comienzo» (Platón, *República* II, 369 c).

[63] *B / H*, 194 / p. 234. Bultmann, a diferencia de Heidegger, se opuso al nacionalsocialismo por principio y desde el comienzo, y también manifestó esto públicamente en una defensa de sus conciudadanos judíos (*B / H*, 27 b-28 b).

[64] *Cf.* Grosser 2011, capítulo II.4.2: «La ambigua reinterpretación de Heidegger del nacionalsocialismo y las consecuencias para su comprensión de lo político».

[65] τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, και τὸ λεγόμενον τὰ καλὰ τῷ ὄντι χαλεπά (Platón, *República* VI 497 d) «pues todas las cosas grandes son arriesgadas [inseguras], y las hermosas realmente difíciles, como se dice».

c) Indicaciones sobre la bibliografía secundaria

Un análisis de la bibliografía mencionada en *HH* es imposible.[66] La diversidad de los trabajos abarca desde el énfasis en la actitud crítica de Heidegger frente al nacionalsocialismo hasta la afirmación de que él estuvo vinculado desde el principio a la ideología del nacionalsocialismo y, con ello, vinculado no menos que su precursor.

Las declaraciones de Heidegger de los años 1933-1934, durante la época de su profesorado en el Tercer Reich, en los años de la limpieza y la prohibición de cátedra, las agrupó Hermann Heidegger en *GA* 16 (partes III-V, núm. 31-213; apéndice núm. 284-289); también las completó con indicaciones de la fecha de origen.

Schneeberger (1962) contiene numerosos documentos del pasado político de Heidegger (entre ellos, también los que no provienen del propio Heidegger). Asimismo las biografías de Ott[Hu] (1988), Safranksi (1994), Geier (2015) hacen referencia, con mayor o menor detalle, al actuar de Heidegger en la época en cuestión. Hermann Heidegger ha redactado para el libro de H. Ott un «listado de puntos objetables científicamente, es decir, técnicamente».[67] En el mismo documento dice sobre la biografía de Safranski que éste escribió un «libro erudito, bastante legible, y se esforzó por lograr un juicio justo»;[68] no obstante, también indica numerosos errores.

Una parte de la compilación realizada por Martin[B] (1989) contiene textos (de B. Martin, G. Schmidt, O. Pöggeler) y algunos otros documentos (testigos de la época, documentos históricos, declaraciones de Heidegger en favor del «Führer», documentos para la comisión de limpieza).

HJb 4 (2009) contiene numerosas actas sobre el tema: núm. I, *Documentos de la época del rectorado;* núm. II, Ejercicios de Heidegger del semestre de invierno de 1933-1934, *Sobre la esencia y el concepto de la naturaleza, la historia y el Estado;* núm. IV,[69] *Documentos para la discusión pública en torno a la vida y obra de Heidegger de 1933 a 1938;*[70] núm. V, *Documentos sobre la desnazificación y el emeritazgo;* núm. VI, *Más documentos y cartas;*[71] núm. VII, *Documentos sobre Elfride Heidegger;*[72] núm. VIII, *Sobre*

[66] Para mayor orientación sean mencionados aquí: Alisch 1989; Altwegg 1988; Farías 1998; Faye 2009; Grosser 2011; *HJb* 4 (2009); *HJb* 5 (2009); Leaman 1993; Martin[B] 1989; Zaborowski 2010; *HSt* 2012.

[67] Heidegger[H] 1997, 180-192.

[68] Heidegger[H] 1995, 228.

[69] Núm. III contiene la correspondencia de Heidegger con Hugo Friedrich (*H/Fr*).

[70] Con extractos de *Creencia germana del destino* de Hans Naumann, en donde algunos conceptos fundamentales de *El ser y el tiempo* son equiparados con deidades germanas, y la aguda refutación de Ernst Krieck, quien con ello también quería señalar a Heidegger. Este último, «en uno de los capítulos de su libro, cuyo título es "El mito y la doctrina de Heidegger", expuso el pensamiento de Heidegger e intentó trazar paralelismos entre la filosofía de Heidegger y la mitología germánica» (Zaborowski 2010, 563). El capítulo mencionado de este libro se encuentra en: *HJb* 4, 178-193.

[71] Particularmente reveladores sobre los procedimientos en torno a la elección de Heidegger como rector son los extractos de los diarios del historiador de la iglesia Joseph Sauer, rector de la universidad de Friburgo en 1932-1933.

[72] Cartas y artículo de E. Heidegger, *Pensamientos de una madre sobre la formación superior de jóvenes muchachas*.

la relación de Erik Wolf y Martin Heidegger. Una carta no enviada de Erik Wolf a Karl Barth.[73]

HJb 5 (2009) presenta 19 interpretaciones sobre el tema «Heidegger y el nacionalsocialismo», cinco ensayos y dos informes de investigación de la recepción de Heidegger en Israel (M. Roubach), así como «sobre la historia no escrita de la recepción judía de Heidegger» (Th. Meyer). Una tabla cronológica (1889-1976), compuesta por H. Zaborowski, complementa el volumen.

El papel de los rectores de Friburgo de los años 1933 a 1945 es el tema de Grün (2010). En el apartado *Martin Heidegger: «¿falibilidad en suelo ajeno?»* B. Grün pregunta, «¿qué es lo que Heidegger quería en realidad con la reforma universitaria, qué se puede reconstruir a partir de sus acciones y declaraciones? ¿Fue desde un principio una forma de "nacionalsocialismo privado" o fue, más bien, el intento de conducir al nacionalsocialismo —al que percibió positivamente de manera fundamental— en la que, según su opinión, era la dirección correcta?».[74]

El compromiso político de Heidegger en el entorno de los profesores universitarios de filosofía en los años que van de 1933 a 1945 se encuentra en Leaman (1993). Entre ellos no sólo hay adeptos del nacionalsocialismo, sino también personas de la resistencia interna y migrantes.[75]

Allemann (1969) hace referencia a Fédier (1966) y su crítica a Schneeberger (1962), a Adorno (1964) y a Hühnerfeld (1961). Discute, fundamentalmente, «el problema hermenéutico de la verdad histórica, en especial el problema de la correcta interpretación de textos de la historia del pensamiento alemán que de una u otra forma son cercanos a las visiones y el vocabulario del nacionalsocialismo».[76] Examina el proceder de F. Fédier (al cual Allemann, en tanto filólogo, denomina «interpretación inmanente [*werkimmanente Interpretation*]») con distancia, porque aquél no tomó en cuenta las implicaciones crítico-ideológicas que debían renovarse.

Entre los análisis más tempranos sobre la posición política de Heidegger, y también con miras a refutarla, véase por ejemplo Adorno (1964) y Pöggeler (1974, apartado A). El autor pregunta dónde sería posible buscar, al menos parcialmente, una filosofía política en Heidegger, y qué pudiera ofrecer este pensamiento a la relación entre filosofía y política.

A este contexto también pertenece Schwan (1989). A partir de la determinación aristotélica de la política como una obra de la verdad, busca en Heidegger una deter-

[73] Editado y comentado por Alexander Hollerbach. Contiene notas sobre «el intento de Heidegger de aclarar el concepto de lo político» y la participación de Wolf en el seminario de Heidegger sobre Hegel (*GA* 86, «Filosofía del derecho» de Hegel 1934 / 35, núm. 1-261).

[74] Grün 2010, 147s.

[75] Kurt Huber (1893-1943), profesor de filosofía en Múnich y jefe del Departamento de Investigación Musical desde 1937, fue miembro del NSDAP, de donde fue expulsado en 1943, condenado a muerte por ser miembro de la Rosa Blanca (*Weisse Rose*) y ejecutado el 13 de julio de 1943.

[76] Allemann 1969, 246.

minación esencial de la política como una obra de la verdad oculta y, al mismo tiempo, somete la orientación filosófica de Heidegger a una crítica inmanente.

Tietjen (1991) emprende una renovación de «errores fundamentales de la discusión actual sobre el enredo de Heidegger», con base en fuentes todavía inaccesibles en aquella época.[77]

Existen posturas más recientes, como la de Altwegg (1988), que incluye 27 artículos y conversaciones, en parte muy controversiales, así como la de Schramm / Martin (2001) con las aportaciones de B. Grün, *Falibilidad en suelo ajeno. Un informe bibliográfico sobre Heidegger y la política;* A. Hollerbach, *A la sombra del año 1933: Erik Wolf y Martin Heidegger;* W. Biemel, *Recuerdo de dos años en Friburgo (1942-1944);* U. Guzzoni, *Comentarios sobre Heidegger 1933,* y G. Schmidt, *Política filosófica de Heidegger*.[78]

El libro de Schäfer (1996) contiene cinco aportaciones sobre la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo (T. Rockmore, H. Ebeling, O. Pöggeler, M. Heinz y Th. Kisiel).

En Mehring (1992 y 2009) se sostiene la tesis de que, si bien la política cotidiana y las preguntas por el estado de cosas le eran ajenas a Heidegger, no sucedía lo mismo con la política editorial, puesto que había construido su propia obra completa como nietzscheano.

Una nueva fase de la discusión comienza con Farías (1989).[79] Él cree descubrir en los trabajos tempranos de Heidegger los indicios de su compromiso posterior. Así lo delata ya el «escrito» de 1910 dedicado a Abraham a Santa Clara (*GA* 13, 1-3 / *EP,* pp. 7-9), «un pensamiento que se nutre [...] de una tradición autoritaria, antisemita, ultranacionalista, que sacraliza la patria [...] juntamente con un populismo radical de fuertes connotaciones religiosas».[80] Además, *El ser y el tiempo* sería el lugar donde se sistematizaría tal pensamiento. Con ello, la incorporación de Heidegger en el NSDAP se habría proyectado mucho tiempo atrás y dicha convicción también tendría validez después de 1933. Aubenque (1988) no sólo critica el manejo descuidado de las fuentes de V. Farías, sino en general su «delirio interpretativo».[81] Señala que *El ser y el tiempo* es «manifiestamente una obra apolítica»[82] y la opinión de Heidegger en relación con la política concreta se debe a «la idiosincrasia, a la psicología, a la sociología, y no a la filosofía».[83]

Fischer[A] (2008) retoma los motivos psicológicos y sociales, descartados por P. Aubenque, en su apropiación filosófica de Heidegger, procurando elaborar el «psicograma de un pensamiento» (el cual es el subtítulo del libro). Y pregunta por el «enig-

[77] Tietjen 1991, 110.

[78] La entrevista con Max Müller, ligeramente corregida, se encuentra ahora en *H / M,* 110-142.

[79] Prólogo: Habermas 1989.

[80] Farías 1998, 30s.

[81] Aubenque 1988, 129 [Pierre Aubenque, «Otra vez Heidegger y el nazismo», *Revista de filosofía,* Ramón Rodríguez (trad.), 1987 / 1988, vol. I, p. 159].

[82] *Ibid.,* 135 [*ibid.,* p. 164].

[83] *Ibid.,* 136 [*idem*].

ma Heidegger», lo cual se condensa en la interrogante: «¿cómo puede convertirse un "hombre vil" en una figura inmensa de la historia del pensamiento?».[84] Por su carácter, Heidegger también estaría «predestinado a ser nazi»; pues él se ajusta, con su personalidad autoritaria, «al perfil sociopsicológico de los adeptos al nacionalsocialismo».[85]

Las recriminaciones de Farías son seguidas posteriormente por Faye (2009). Él quiere «demostrar que la cuestión de los vínculos de Heidegger con el nacionalsocialismo no pueden interpretarse como la relación [del] compromiso personal de un hombre temporalmente extraviado», en lo cual su obra filosófica permaneció prácticamente intacta. «Las concepciones ["populistas"] del nazismo penetran en la filosofía a través de las enseñanzas de Heidegger». Esta «perversión radical de la filosofía» se confirma «a lo largo de miles de páginas e incluso en la totalidad de una obra».[86] Ante semejantes declaraciones, una discusión objetiva con este libro podría resultar inútil, sobre todo porque, según E. Faye, Heidegger habría «arrancado de raíz los fundamentos de la filosofía». Esto valdría para los años anteriores y posteriores a 1933 y debería corroborar la afirmación de que Heidegger incorporó a la *GA,* después de 1945, «cursos y textos [nacionalsocialistas] y racistas».[87] Esta absoluta incapacidad de interpretar es discutida por Grosser (2011) en el capítulo conclusivo de su libro, intitulado: «¡Advertencia!: sobre el trato con clásicos controversiales». La propuesta de «confrontar precisamente con la censura a un pensador supuestamente totalitario con el propósito de impedir cualquier proliferación de sus pensamientos» (lo que, de hecho, exige Faye) es para Grosser «simplemente un absurdo».[88] Se remite a la crítica expuesta en cuatro antítesis, como la principal y concluyente postura respecto a Faye (Grosser se refiere al original francés).

Morat (2007) investiga el modo conservador de pensar-hechos [*Tat-Denken*] a partir de la postura de Ernst y Friedrich Georg Jünger y con el compromiso-nacionalsocialista de Heidegger. Heidegger estaría en la segunda Guerra Mundial de camino a un nuevo comienzo, junto con E. Jünger, Nietzsche y Hölderlin, para posteriormente mostrar [*bekunden*] «serenidad después del hecho 1949-1959». El autor investiga también la crítica a la técnica en E. y F. G. Jünger,[89] y, en relación con ello, la «pregunta por la técnica» de Heidegger.

Lacoue-Labarthe (2002) intenta explicar cómo es que la admiración por Heidegger puede seguir existiendo sin confrontar su participación en el nazismo. El autor in-

[84] Fischer[A] 2008, 15.
[85] *Ibid.,* 249.
[86] Faye 2009, 7 y 11.
[87] *Ibid.,* 520.
[88] Grosser 2011, 406.
[89] Jünger[E] 1932 [E. Jünger, *El trabajador,* Andrés Sánchez Pascual (trad.), Tusquets, Barcelona, 1990] (*vid. GA* 90); Jünger[FG] 2010 [1946] [F. G. Jünger, *La perfección de la técnica,* Antonio López (trad.), Página indómita, Barcelona, 2016].

cluso ve en la «posición popular-nacional»[90] un intento de condenar al fascismo, razón por la cual Heidegger nunca habría renunciado «a relacionar la posibilidad de la Historia (la historicidad) con la posibilidad de un pueblo o del pueblo»:[91] un enlace que, a través de la poesía, el habla y la relación con los dioses, habría conducido a los griegos.

La inquietud central del libro de Grosser (2011) es «revisar críticamente la adecuación, la sensatez y la gestación del conocimiento en la co-relación entre el Heidegger "político" y el Heidegger "nacionalsocialista"».[92] A ello pertenece el análisis de la «vida pública de Heidegger y su pensamiento filosófico en la época del dominio-nacionalsocialista», incluida la discusión con Nietzsche y Hölderlin y el análisis del abandono del compromiso político, pero con una reinterpretación del nacionalsocialismo y las consecuencias resultantes para la comprensión de Heidegger de lo político. F. Grosser investiga el pensamiento de Heidegger antes y después de 1933, hasta la filosofía tardía con sus huellas y resonancias.

Los análisis previos acerca de la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo los expone detalladamente Zaborowski (2010). El libro parte de la pregunta «Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿otra vez?» y abarca desde «el camino de vida y pensamiento de Heidegger de 1889 a 1933», pasando por el capítulo «Heidegger. Pensador en la Alemania nacionalsocialista» hasta «Después de 1945: ¿de camino a la serenidad?». La amplitud de las críticas al compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo (incluyendo las mencionadas en esta breve reseña bibliográfica) pueden describirse con el subtítulo del libro de H. Zaborowski: «Entre crítica radical y apología ingenua».

[90] Lacoue-Labarthe 2002, 136.
[91] *Ibid.*, 135.
[92] Grosser 2011, 13.

B. Escritos de Heidegger

Los siguientes resúmenes han de aligerar la orientación en los escritos de Heidegger. Abarcan todos los volúmenes de la *Gesamtausgabe* publicados hasta el 2013[1] y algunos textos aislados que no han sido publicados en la *GA* (véanse también los resúmenes y epílogos de los editores).[2]

Abreviaturas: PP = primera publicación; ES = edición separada; EdH = escrito de homenaje; NmE = notas al margen de los ejemplares utilizados por Heidegger. Las indicaciones a otros escritos, de contenido parecido o sólo ligeramente distinto, llevan antepuesto un ≈. La citación íntegra de las versiones abreviadas se halla en *HH* IV, A.

§ 1 *Gesamtausgabe**

La clasificación se basa en las indicaciones contenidas en el folleto de la editorial Klostermann.

[1] El volumen publicado en 2013 *GA* IV / 84:1, Seminarios. *Kant – Leibniz – Schiller,* ed. de G. Neumann, está tomado en cuenta en *HH*. Los volúmenes *GA* III / 73:1 y *GA* III / 73:2, *Sobre el pensar-acontecimiento,* ed. de P. Trawny, publicados también en 2013, sólo son indicados.

[2] Lista de todas las publicaciones de Heidegger: Bremmers 2004.

* Dado que actualmente la obra de Heidegger disponible en español es muy vasta y, así, la traducción de la mayoría de sus conceptos fundamentales es muy rica (pensada a partir de diversas observaciones e interpretaciones), los siguientes resúmenes de la *Gesamtausgabe* se apegan lo más posible —en el caso de aquellos volúmenes ya disponibles en español— a los términos utilizados por el traductor del volumen en cuestión. El lector puede remitirse al glosario de *Los Horizontes de Heidegger* con el fin de orientarse a través del —por momentos amplio, por momentos estrecho— plexo terminológico que se le presenta a continuación. Desafortunadamente, el apego a la traducción disponible en español no es posible al menos en un caso: aquel volumen mencionado ya en una nota del traductor en *HH* I, es decir, la traducción recién publicada —y, por tanto, inaccesible al momento de preparar esta traducción— de *GA* 71: *El evento*. Asimismo, hay otro caso específico en el que, más bien, hago uso consistentemente de un término para traducir una noción en particular, a saber, *Seyn* y, por tanto, *seynsgeschichtlich*. Con el fin de ofrecer al lector una diferenciación lo más patente posible entre *Sein* y *Seyn*, me serviré uniformemente en las siguientes páginas de la diferencia —manejada ya a lo largo de todo el libro— entre *ser* y *seer,* respectivamente. Por su parte, para distinguir entre *seinsgeschichtlich* y *seynsgeschichtlich*, vierto el primero —como suele ser ya costumbre— por *ontohistórico* y el segundo por *seerhistórico* [N. del T.].

Una lista redactada por Heidegger, presumiblemente en 1945, de todos los cursos y seminarios de ejercicio desde *El ser y el tiempo* se hallan en *GA* 86, Apéndice III, 889-893 (del semestre de verano de 1927 al semestre de verano de 1944).[3]

Los rótulos contienen sección y número de volumen (cifra romana y arábiga), título, editor y año de aparición. El número del año se refiere a la primera edición en la *GA;* los tirajes posteriores no fueron tomados en consideración.

a) Primera sección: escritos publicados de 1910 a 1976

GA I / 1: *Escritos tempranos,* ed. de Friedrich-Wilhlem von Herrmann, 1978

PP 1912-1917; 1972; ES 1972. Volumen único de la *GA* con índice onomástico y de personas. ◊ Reseñas de los años 1912-1914, tesis doctoral, escrito de habilitación, nota del autor y curso de prueba.

Títulos: «Caminos, no obras» (lema de la *GA*). Dedicatoria de Martin Heidegger a su esposa Elfride, nacida Petri. ◊ Prólogo a ES (*GA* I, 55-57): Mirada retrospectiva a las lecturas y profesores. ◊ Epílogo ed. (*GA* I, 436s.): con apuntes de Heidegger a la *GA*. ◊ Informes de investigación (1912): *El problema de la realidad en la filosofía moderna* y *Nuevas investigaciones sobre lógica*. Reseñas (1913-1914), entre otros, sobre *De la clasificación de los fenómenos psíquicos* de Franz Brentano y sobre *Kant y Aristóteles* de Charles Sentroul. ◊ Tesis doctoral (1913; PP 1913): *La doctrina del juicio en el psicologismo. Una aportación crítica positiva a la lógica*. Investigación sobre las teorías del juicio de Wilhelm Wundt, Heinrich Maier, Franz Brentano, Anton Marty y Theodor Lipps; común a todos es el significado constitutivo del sujeto psíquico para el juicio. Inspirado por la crítica de Husserl al psicologismo, Heidegger reclama una «doctrina lógica pura del juicio». ◊ Escrito de habilitación (1915; PP 1915): *La doctrina de las categorías y del significado de Duns Scoto* (1915). Con ayuda de la *Grammatica speculativa* de Duns Scoto (según pruebas posteriores, Thomas de Erfurt fue el autor) pueden investigarse las condiciones históricas y la presentación genética de las disciplinas en cuestión. La primera parte es una fundamentación sistemática de la doctrina del significado; la segunda investiga sus principios, la doctrina de las formas de los significados y el problema de las categorías. De acuerdo con la *nota del autor* (1917), se trata de una investigación histórico-problemática [*problemgeschichtlich*] para una mejor comprensión del problema de las categorías y la lógica del pensamiento escolástico medieval. ◊ Curso de prueba (1915; PP 1916): *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*. El concepto de tiempo de la física se diferencia del concepto de

[3] Acerca de las reacciones hacia los primeros 40 volúmenes de la *GA* y las expectativas concernientes a los volúmenes todavía faltantes: Herrmann 1994b.

tiempo histórico y la relación de valor se denomina como el principio de la conceptuación histórica.

***GA* I / 2**: *El ser y el tiempo,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977

PP Anuario de filosofía y de investigación fenomenológica 8 (1926), ed. de Edmund Husserl. ES 1927 = Edición especial del anuario. Falta la nota «Primera mitad» desde [7]1953; nunca fue publicada una segunda mitad. ◊ NmE en *GA* 2; en ES a partir de [15]1979ss.

Introducción: Necesidad de la pregunta que interroga por el ser, método fenomenológico de la investigación, plan del tratado. ♦ Primera parte: «Exégesis del "ser ahí" en la dirección de la temporalidad y explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser». ◊ *Primer apartado:* Análisis fundamental preparatorio, exposición de la tarea, «ser en el mundo», mundanidad del mundo, «ser con» y «ser sí mismo» y «uno», «ser en» («encontrarse», comprender e interpretación, habla, caída), cura. ◊ *Segundo apartado:* «ser ahí» y temporalidad. «Ser total» del «ser ahí» y «ser relativamente a la muerte», «estado de resuelto», temporalidad como sentido de la cura, temporalidad y cotidianidad, temporalidad e historicidad, temporalidad e intratemporacialidad.

La necesidad de una repetición expresa de la pregunta por el ser conduce a una pregunta previa por el «ser ahí» comprensor del ser, cuya constitución fundamental es el «ser en el mundo». Toda ontología se basa en la ontología fundamental, metódicamente debe verse como fenomenología hermenéutica. La analítica del «ser ahí» pone en libertad los momentos constitutivos del «ser ahí». Él existe como en cada caso mío e igualmente originario como «ser con otros» y se constituye por el encontrase, el comprender, el habla y la caída, es decir, el «uno». La unidad estructural de estos momentos es la cura; ella tiene su «sentido» en la temporalidad. Dado que el «ser ahí» cotidiano tiende a la impropiedad y a la caída, él no existe tal como podría ser propiamente. Esto, por principio, se le abre primeramente en la angustia. Al proyecto del «ser ahí» propio pertenecen la muerte, la conciencia y la culpa. En tanto «ser con otros», el gestarse histórico del «ser ahí» es el «destino colectivo» en el «gestarse histórico de la comunidad, del pueblo». Por primera vez, mediante la historicidad propia, se vuelve posible la temporalidad propia. *Ser y tiempo* termina preguntando si, a partir de ésta, existe un camino que conduce al sentido del ser.

***GA* I / 3**: *Kant y el problema de la metafísica,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1991

PP 1929. NmE. El propósito es interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como metafísica, «para, así, poner ante los ojos el problema de la metafísica como aquél de una ontología fundamental». Se investiga la fundamentación de la metafísica en la primera fase (la metafísica tradicional y la *Crítica de la razón pura*) en la realización (posi-

bilidad interna del conocimiento ontológico), en su originariedad (la imaginación trascendental) y en la repetición (finitud del ser humano y metafísica del Dasein como ontología fundamental).

Apéndice: I. *Apuntes sobre el libro de Kant* (PP). ◊ II. *Conferencia: Ernst Cassirer, Filosofía de las formas simbólicas. 2ª parte: El pensamiento mítico*. Berlín 1925 (PP 1928). ◊ III. *Conferencias de Davos: La crítica de la razón pura de Kant y la tarea de una fundamentación de la metafísica* (resumen de Heidegger; PP [4]1973). ◊ IV. Informe de Otto F. Bollnow y Joachim Ritter sobre la *Disputa de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger* (PP). ◊ V. *Sobre la crítica del libro de Kant de Odebrecht y Cassirer* (PP). ◊ VI. *Sobre la historia de la cátedra filosófica desde 1866* (PP 1927).

***GA* I / 4**: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1981

PP 1951. En *GA* I / 4 NmE, un facsímil y una carta de Heidegger a Detlef Lüders, además de «Un vistazo al taller del autor» (reproducción fotográfica de la segunda y tercera versiones del borrador del himno «Grecia» con las notas marginales de Heidegger).

«*Regreso al hogar / A los parientes*» (PP 1944). Discurso del centésimo aniversario de la muerte de Hölderlin. Regreso al hogar como futuro de la esencia histórica de los alemanes. ◊ *Hölderlin y la esencia de la poesía* (PP 1936). Mediante cinco expresiones conductoras Heidegger discute la esencia de la poesía; elige a Hölderlin porque vislumbra en éste al «poeta de poetas». ◊ «*Como cuando en día de fiesta …* » (PP 1941). Interpretación del himno del día de fiesta, en la cual la explicitación [*Auslegung*] ha de fungir como fundamento del texto (carta a Lüders). ◊ «*Memoria*» [*Andenken*] (PP 1943). La interpretación se concentra en la última oración del poema, «Pero lo que permanece lo fundan los poetas»: poetizar como memoria y ésta como fundación. ◊ *La tierra y el cielo de Hölderlin* (PP 1958-1960). Un intento de lograr una experiencia con el poema de Hölderlin, a partir del borrador del poema «Grecia». ◊ *El poema*. Conferencia para el septuagésimo cumpleaños de Friedrich Georg Jünger (1968). Hölderlin poetiza la llegada de los dioses presentes. ◊ *Observación previa a la repetición del discurso* sobre el *Regreso al hogar* de Hölderlin (PP 1944). ◊ *Palabras preliminares a la lectura de poemas de Hölderlin* (PP 1963 en disco de vinilo, ahora también en CD). Tres palabras conductoras para la escucha de Hölderlin.

***GA* I / 5**: *Caminos de bosque,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977

PP 1950. Reproducción inalterada, con excepción del ensayo *El origen de la obra de arte,* cuyo texto sigue la versión ligeramente corregida UK_R (1956) junto con los «apéndices» ahí publicados por primera vez. NmE.

El origen de la obra de arte (1935-1936). Conferencia de 1935 en su primera versión, en 1936 tres conferencias (base de la PP 1950). Primera dilucidación amplia de Heidegger sobre el arte; primera elaboración en *HSt* 5 (1989). ◊ *La época de la imagen del mundo* (1938). Última conferencia en el marco del ciclo de conferencias bajo el título *La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la «metafísica»*. «Apéndices» no presentados. ◊ *El concepto de experiencia de Hegel* (1942 / 43). Procede de los seminarios sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y la *Metafísica* de Aristóteles. ◊ *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»* (1943). Partes principales presentadas en pequeños círculos. El pensamiento de Nietzsche, comprendido ontohistóricamente como consumación de la metafísica occidental. ◊ *¿Y para qué poetas?* (1946). Para el vigésimo aniversario de la muerte de Rilke. Interpretación del poema de Rilke «Como la naturaleza abandona a los seres» (Rilke KA 2, 324). ◊ *La sentencia de Anaximandro* (1946). Tomado de un ensayo. Interpretación de Anaximandro DK 12 B 1 (véase también *GA* 51 y *GA* 78).

***GA* I / 6.1**: *Nietzsche,* primer volumen, ed. de Brigitte Schillbach, 1996

PP 1961. Contiene la primera parte de los cursos sobre Nietzsche. El texto de los cursos de *GA* II / 43, 44 y 47 fue corregido, completado y reducido.

I. *La voluntad de poder como arte* ≈ Curso del semestre de invierno de 1936-1937 (*GA* II / 43). ◊ II. *El eterno retorno de lo mismo* ≈ Curso del semestre de verano de 1937 (*GA* II / 44). ◊ III. *La voluntad de poder como conocimiento* ≈ Curso del semestre de verano de 1939 (*GA* II / 47).

***GA* I / 6.2**: *Nietzsche,* segundo volumen, ed. de Brigitte Schillbach, 1997

PP 1961. NmE. *1)* Cursos y ensayos corregidos (algunos ya no impartidos). *2)* 46 ensayos independientes fechados etre 1941 y 1944-1946.

Primera mitad: IV. *El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder (1939)*. Los dos últimos cursos del semestre de verano de 1939 ya no se impartieron a causa del prematuro final de semestre (mirada retrospectiva a los tres cursos precedentes). ◊ V. *El nihilismo europeo (1940)* ≈ Curso del segundo trimestre de 1940 (*GA* II / 48). VI. *La metafísica de Nietzsche (1940)* ≈ *GA* II / 50, primera parte; anunciada para el semestre de invierno de 1941-1942, aunque no impartida. ♦ Segunda mitad: VII. *La determinación del nihilismo según la historia del ser (1944/46)*. Ensayo. La metafísica como el nihilismo propio y su esencia como la ausencia del ser en cuanto tal. ◊ VIII. *La metafísica como historia del ser (1941)*. Tratado. Ἰδέα y ἐνέργεια en el comienzo de la metafísica, transformación de la ἐνέργεια en *actualitas,* la verdad en certeza, ὑποκείμενον en *subjectum*. Leibniz. ◊ IX. *Esbozos para la historia del ser como metafísica (1941)*. Ensayo. Voluntad, reflexión, objeto, Schelling y Kierkegaard. ◊ X. *El recuerdo que se interna en la metafísica (1941)*. Ensayo. La metafísica como época necesaria del ser, su relación con

el hombre, la preminencia de lo real y el olvido del ser, la transformación en la esencia de la verdad.

***GA* I / 7**: *Conferencias y artículos,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000

PP 1936ss. ES Pfullingen: Neske, 1954. NmE. Tres secciones.

I: *La pregunta por la técnica (1953)* (conferencia, PP 1954). ◊ *Ciencia y meditación (1953)* (conferencia, PP *GA* I / 7). ◊ *Superación de la metafísica 1936-1946* (notas en parte PP). ◊ *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? (1953)* (conferencia, PP *GA* I / 7). ♦ II: *¿Qué significa pensar? (1952)* (conferencia, PP *GA* I / 7). ◊ *Construir, habitar, pensar (1951)* (conferencia, PP 1952). ◊ *La cosa (1950)* (conferencia, PP 1951). ◊ *«… poéticamente habita el hombre» (1951)* (conferencia, PP 1954). ♦ III: *Logos (Heráclito, fragmento 50) (1951)* (EdH a Hans Jantzen; PP 1951). ◊ *Moira (Parménides, fragmento VIII, 34-41) (1952)* (fragmento no presentado del curso *¿Qué significa pensar?*, PP *GA* I / 7). ◊ *Aletheia (Heráclito, fragmento 16)* (aporte al EdH en el liceo de Constanza; PP 1954).

La antología documenta el pensamiento ontohistórico de Heidegger. La primera parte es una discusión con la metafísica en la época de la estructura de emplazamiento. La segunda parte cumple con el paso atrás en el pensar de la cuaternidad. La tercera parte se remonta al primer comienzo del pensar occidental en Heráclito y Parménides.

***GA* I / 8**: *¿Qué significa pensar?,* ed. de Paola-Ludovika Coriando, 2002

GA I / 8:1: 1h.* Curso en Friburgo del semestre de invierno de 1951-1952. ES Tubinga: Niemeyer, 1954. Stuttgart: Reclam, 1984. PP: apartado del texto de la novena sesión del curso, apéndice, *GA* 8, 251s.

GA I / 8:2: 1h. Curso en Friburgo del semestre de verano de 1952. ES Tubinga: Niemeyer, 1954. PP: la última sesión no se impartió, en el coloquio sobre dialéctica, *Hegel-Studien* 25 (1952) 23-34; ahora: *GA* 86, 745-763.

Curso del semestre de invierno de 1951-1952: Comenzando con la declaración de que todavía no pensamos, se plantea la pregunta por el «significado» del pensar. Mientras que el pensar esté determinado por el representar, todavía no es propiamente un pensar. A continuación sigue una dilucidación de las palabras de Nietzsche: «el desierto crece» y «que el hombre sea redimido de la venganza», es decir, de la aversión al tiempo de la voluntad.

* El autor de *Los Horizontes de Heidegger* da a conocer la cantidad de horas-clase semanales en los volúmenes de la *GA* que son fruto de los cursos universitarios de Heidegger. En este caso, por ejemplo, «1st.» —abreviatura en alemán de «1-stündig»— lo vierto al español como «1h.», es decir: «1 hora-clase semanal». Lo mismo vale en adelante cuando el lector encuentre un número arábigo acompañado de «h» [N. del T.].

Curso del semestre de verano de 1952: nuevamente la pregunta por lo que «significa» pensar, a saber, lo que nos llama al pensar. El λόγος como enunciado conduce de vuelta a Parménides y su experiencia originaria: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι (fragmento 6). Heidegger lo traduce: «Se requiere: dejar que yazca y así también (el) tomar en consideración: lo ente: es». Esta interpretación del fragmento prevé la copertenencia de νοεῖν y εἶναι.

***GA* I / 9**: *Hitos,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976

ES Fráncfort del Meno: Klostermann, 1967. Trabajos de los años 1919 a 1961. NmE. Nuevo respecto a ES: *Anotaciones a la "Psicología de las visiones del mundo" de Karl Jaspers* (reseña escrita en 1919-1921; respuesta de Jaspers, sin mencionar a Heidegger, *GA* I / 9, 481s.; PP 1973). ◊ *Fenomenología y teología* (conferencia de 1927; apéndice: *Algunas indicaciones sobre aspectos importantes para el debate teológico sobre «el problema de un pensar y un hablar no objetivadores en la teología actual», carta para un debate teológico,* 1964; PP 1969). ◊ *Del último curso de Marburgo* (extracto del curso del semestre de verano de 1928, *GA* II / 26; PP 1964 = EdH a Rudolf Bultmann). ◊ *¿Qué es metafísica?* (curso inaugural de Friburgo 1929; PP 1929). ◊ *De la esencia del fundamento* (aporte al EdH a Husserl 1929; PP 1929). ◊ *De la esencia de la verdad* (conferencia de 1930 y en otras ocasiones; PP 1943). ◊ *La doctrina platónica de la verdad* (texto compuesto en 1940, ≈ curso de invierno de 1931-1932, *GA* II / 34; PP 1942). ◊ *Sobre la esencia y el concepto de la* Φύσις. *Aristóteles, Física B, 1* (escrito en 1939; PP 1958). ◊ *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»* (complemento para la cuarta edición de la sesión inaugural, ligeramente corregido para la quinta edición; PE 1943, 1949 respectivamente). ◊ *Carta sobre el humanismo* (carta a Jean Beaufret 1946; PP 1947). ◊ *Introducción a «¿Qué es metafísica?»* (antepuesta a la quinta edición de la sesión inaugural; PP 1949). ◊ *En torno a la cuestión del ser* (primer título *Sobre la línea,* EdH a Ernst Jünger = J^E / H 150-196; PP 1955). ◊ *Hegel y los griegos* (conferencia de 1958; PP 1960 = EdH a Hans-Georg Gadamer). ◊ *La tesis de Kant sobre el ser* (conferencia de 1961; PP 1962 = EdH a Erik Wolf).

***GA* I / 10**: *La proposición del fundamento,* ed. de Petra Jaeger, 1997

1h. Curso de Friburgo del semestre de invierno de 1955-1956. Conferencia homónima de Bremen y Viena en 1956. NmE. ◊ ES Pfullingen: Neske, 1957.

Curso (13 sesiones): El principio de razón de Leibniz, *«nihil est sine ratione»,* ello quiere decir: «todo lo ente tiene un fundamento». ¿Tiene esta proposición del fundamento también un fundamento? El representar los objetos se basa en el *principium reddendae rationis,* el principio de razón; su empleo es el elemento del representar científico. Nada es sin por qué y, no obstante, «la rosa es sin por qué; florece porque florece» (Angelus Silesius). Heidegger escucha allí una «segunda tonalidad», en lugar de «*nada* es *sin* fundamento», «nada *es* sin *fundamento*». Con ello, la relación se

dirige al ser, en lugar de al ente: «ser y fundamento: lo mismo; ser lo sin-fondo». Mas el otro escuchar presupone la salida de la historia del pensar occidental. En latín *ratio* significa «fundamento» y «razón»: ¿cómo pertenece la *ratio* al ser? La palabra griega para *ratio* es λόγος; con ello ambos, ser y fundamento, son lo mismo. Sólo entonces se puede pensar el ser como ser. Conferencia: La proposición del fundamento determina hoy todo representar y todo comportamiento, en ella se fundan la perfección de la técnica y la era atómica. Sin embargo, Heidegger refuta todo fundar, con la expresión de Goethe: «Tú atente al porque y no preguntes por qué». Sólo como palabra del ser da la proposición del fundamento su fundamento al representar. Bien es verdad que es imposible escaparse del pensar europeo moderno, mas con ello todavía está decidido si acaso de esta manera la esencia del ser humano no está definitivamente apresada y ha de pensar-pasando-de-largo lo más digno de ser pensado. En esta «pregunta mundial del pensar» se decide «lo que llegue a ser de la tierra y de la existencia del hombre en esta tierra».

***GA* I / 11**: *Identidad y diferencia,* ed. de Wilhelm-Friedrich von Herrmann, 2006

Tratados, conferencias y cartas, publicados de 1955 a 1963.

Primera parte: *¿Qué es la filosofía? (1955)* (PP 1956). NmE en *GA* I / 11. Introducción a un diálogo. Filosofía como atención a la llamada del ser en la reflexión de la futura esencia de la filosofía. ◊ *Identidad y diferencia (1957)* (PP 1957). *1)* Prólogo. *2)* Conferencia *El principio de identidad:* unidad de la identidad; metafísicamente, un rasgo fundamental en el ser; ontohistóricamente, la mismidad entre pensar y ser cuya copertenencia vale la pena reflexionarse. *3) La constitución onto-teológica de la metafísica (1956-1957)*: conferencia que concluye el seminario del semestre de invierno de 1956-1957 (PP 1957) sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel (PP 1957 con el intento de llevar a cabo el paso atrás en la diferencia, que debe pensarse entre ser y ente). Nuevo en *GA* I / 11: NmE, indicaciones, apéndice, suplemento. ♦ Segunda parte: *1) El giro* [*Kehre*] *(1949)* (PP 1962). Cuarta conferencia de Bremen (1949; las cuatro completas: *GA* 79). NmE. El giro, en la época de la técnica, como reflexión en el ser mismo. ◊ *2) Principios del pensar (1957)* (PP 1958). Primera conferencia de Friburgo (las cinco completas: *GA* 79). NmE. Pregunta por el lugar de procedencia de estas leyes, cuya interpretación dialéctica no es suficiente. Por el contrario, el pensar ha de llegar a experimentarse como aquello que determina nuestro Dasein histórico. ♦ Tercera parte: *1) Un prólogo. Carta a P. William J. Richardson (1962)* (PP Richardson 1963). Introducción en *Martin Heidegger. Through Phenomenology to Thought* [*Martin Heidegger. De la fenomenología al pensar*] (PP Richardson 1963). Respuestas a las preguntas de Richardson sobre el «Aristóteles» de Brentano y sobre el giro. ◊ *2) Carta a Takehiko Kojima* (PP 1965). El ser humano en la era mundial de la técnica.

***GA* I / 12**: *De camino al habla,* ed. de Wilhelm-Friedrich von Herrmann, 1985

Conferencias y un diálogo. NmE. ES Pfullingen: Neske, 1959.

El habla (1950; versión impresa corregida de la conferencia). El habla habla. Interpretación del poema de Georg Trakl «Una tarde de invierno». ◊ *El habla en el poema* (1953 PP). Conferencia con «dilucidación», es decir, el «lugar» del «poema» de Georg Trakl en el que se reúne su poesía. ◊ *De un diálogo del habla. Entre un japonés y un extranjero* (1953-1954). Motivado por una visita del profesor Tezuka.[4] Heidegger y la hermenéutica. ¿Hay en japonés una palabra para «habla»? ◊ *La esencia del habla* (1957-58). Tres conferencias: I) Hacer una experiencia pensante con el habla. Interpretación del poema de Stephan George, *La palabra,* y referencia a Gottfried Benn, *Una palabra*. II) El camino a la experiencia. Vecindad entre poetizar y pensar. Lo donante de la palabra. III) La cercanía entre poetizar y pensar, y el juego del mundo. ◊ *La palabra* (1958). Conferencia (título original: «Poetizar y pensar»). El decir que se debe al misterio de la palabra. Los poemas de George, *La palabra* y *Qué paso más audaz y fácil.* El Λόγος como leyenda [*Sage*]. ◊ *El camino al habla* (1959 PP). «Llevar el habla como habla al habla»: un enlazamiento de relaciones. La interpretación metafísica del habla como secuencia de enunciados. La leyenda, como «seña», le permite al hablar acceder al habla, su «actividad» es el apropiar en el acontecimiento diciente. Necesidad de un cambio de la relación con el habla.

***GA* I / 13**: *De la experiencia del pensar 1910-1976,* ed. de Hermann Heidegger, 1983

Breves escritos diferentes, en parte de contenido biográfico.

Abraham a Santa Clara (1910). Texto para la develación del monumento.[5] ◊ *Primeros poemas* (1910-1911; PP 1911; 1916 PP 1917). ◊ *Paisaje creador: ¿por qué permanecemos en la provincia?* (1933; PP 1934). El motivo de Heidegger para no aceptar el llamado a Berlín. ◊ *Caminos para el debate* (1937 PP). Auténtico comprenderse de los pueblos con el ejemplo de Descartes y Leibniz. ◊ *Señas* (1941 PP). Perteneciente a un pensar que piensa el seer. ◊ *Canción coral de la Antígona de Sófocles* (1943; véase también *GA* 40, 155ss. y *GA* 53, 71s.). ◊ *Sobre la dilucidación de la serenidad* [*Gelassenheit*]. *De un diálogo en camino de campo acerca del pensar* (1944-1945; PP 1959). Primer diálogo en camino de campo ligeramente corregido (íntegro: *GA* III / 77). ◊ *De la experiencia del pensar* (PP 1947). Señales y pensamientos. ◊ *El camino de campo* (1949 PP). La concurrencia del camino de campo y la sapiente serenidad [*Heiterkeit*]. ◊ *Caminos de bosque (al hombre futuro…)* (1949 PP). Indicación a *GA* I / 5. ◊ *Sobre un verso de Mörike. Un intercambio epistolar con Emil Steiger* (1951 PP). Sobre el poema de Mörike «A

[4] *Cf.* además Tezuka 1989.

[5] Abraham a Sancta (Santa) Clara (1644-1709) nace como Johann Ulrich Megerle en Kreenheinstetten cerca de la ciudad natal de Heidegger, Meßkirch, y muere como un predicador ampliamente apreciado en la corte de Viena. Heidegger sostuvo dos breves discursos sobre él: el primero, en 1910, con motivo de la develación del monumento de Abraham en su lugar de nacimiento en Kreenheinstetten (*GA* 13, 1-3 / *EP*, pp. 7-9); el segundo, en 1964 (*GA* 16, núm. 242). En éste hace referencia a las colecciones de sermones *Merk's Wien* [*Date cuenta, Viena*] y *Auf, auf, ihr Christen* [*Vamos, vamos, cristianos*].

una lámpara», motivado por una conferencia de Steiger. Sobre lo bello (íntegro: *H / St*) ◊ *¿Qué significa leer?* (1954 PP). Leer como colección. ◊ *Del misterio del campanario* (1954, PP 1969). Las fiestas cristianas y el curso de las estaciones del año. ◊ *Para el libro de Langenhard sobre Hebel* (1954 PP). Dialecto y alemán estándar. ◊ *Acerca de la Sixtina* (1955 PP). La belleza como la verdad de la imagen. ◊ *El lenguaje de Johann Peter Hebel* (1955 PP). Acerca del dialecto y el espíritu del lenguaje. ◊ *Encuentros con Ortega y Gasset* (1955, PP española 1956). Dos recuerdos. ◊ *¿Qué es el tiempo?* (1956 PP). Todavía una pregunta. ◊ *Hebel: el amigo de la casa* (1957 PP). Variación de *GA* I / 16, núm. 226. ◊ *Apuntes del taller* (1959 PP). El habla como información y leyenda del acontecimiento. ◊ *Lenguaje y tierra natal* (1969 PP). Escuchar a «La tarde de verano» de J. P. Hebel. ◊ *Acerca de Ígor Stravinski* (1962 PP). Mención de su *Sinfonía de los salmos* y su *Perséfone*. ◊ *Para René Char* (1963, PP 1964), «recuerdo del gran amigo Georges Braque». ◊ *La «historia del hielo» de Adalbert Stifter* (1964 PP). Búsqueda de la palabra y dejar escuchar lo no dicho en lo dicho. ◊ *Seña hacia lo sido* (1966 PP). Reconocimiento de la editorial Vittorio Klostermann. ◊ *El arte y el espacio* (1969 PP). La escultura, el espacio físico-técnico y el espaciar como liberación del lugar. ◊ *Signos* (1969 PP). Tecnificación del habla, dialéctica como dictadura de la carencia de pregunta, pregunta por la procedencia de la *ratio*. ◊ *El habitar del hombre* (1970, PP 1971). Lo apoético de nuestra estancia en el mundo y la maquinación como destino frente a la frase de Hölderlin «rebosante de méritos, mas poéticamente habita el ser humano sobre esta tierra». ◊ *Pensado* (1970, PP 1971). Señales, dedicado a René Char. ◊ *Rimbaud vivant* (1972, PP 1976). Llegada a lo desconocido como horizonte del poeta venidero. ◊ *Lenguaje* (1972, PP 1973). Palabras y palabra. ◊ *La falta de nombres sagrados* (1974, PP 1981). La frase de Hölderlin «faltan nombres sagrados». ◊ *La última visita de Fridolin Wiplinger* (1974, PP 1976). Necrología a los filósofos cercanos a Heidegger. ◊ *En memoria de Erhart Kästner* (1975, PP 1980). Necrología al poeta amigo. ◊ *Discurso de bienvenida de Martin Heidegger* (1976, PP 1978). Palabras al compatriota Bernhard Welte por la concesión de la ciudadanía de honor otorgada por la ciudad de Meßkrich.

***GA* I / 14**: *Sobre el asunto del pensar,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2007

Primera parte = ES Tubinga: Niemeyer, 1969. Segunda parte: siete textos breves de los años 1927 a 1968. NmE.

Primera parte: *Tiempo y ser* (1962), con un protocolo sobre el seminario sobre la conferencia *Tiempo y ser* e índice de contenido (por Alfredo Guzzoni). ◊ *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (1964). Qué significa el final de la filosofía en la era presente y qué tarea le corresponde al pensar. ◊ *Mi camino en la fenomenología* (1963). Mirada retrospectiva al desarrollo de los estudiantes; tesis doctoral de Brentano acerca de Aristóteles; las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas* de Husserl; encuentro con Husserl; Max Scheler; sobre el surgimiento de *El ser y el tiempo* y otras publicaciones en la edi-

torial Niemeyer; perspectiva de la fenomenología. ◊ Indicaciones y suplementos. ♦ Segunda parte: *Nota del autor: M. Heidegger, El ser y el tiempo, Primera mitad* (1927). Texto publicitario para la editorial. ◊ *Carta a E. Husserl del 22 de octubre de 1927* (PP: *Hua* IX, 1962). *Advertencia preliminar del editor de las «Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo» de Husserl* (1928; PP: *Hua* X). Información breve sobre la edición. ◊ Anuncio y dos prólogos a *«¿Qué es metafísica?»:* 1] *Anuncio* (1929). Información breve. 2] *Prólogo del autor* (1938). Sobre la segunda traducción francesa (Henri Corbin); indicaciones sobre la pregunta conductora de la metafísica y sobre la pregunta fundamental por el ser. 3] *Prólogo* (1949). Sobre la quinta edición de *¿Qué es metafísica? Sobre la comprensión del tiempo en la fenomenología y en el pensar de la pregunta por el ser* (1968; PP 1969). Diálogo en la Academia Católica de Friburgo: Aristóteles. Husserl, quien no ve el problema de la historia.

***GA* I / 15**: *Seminarios,* ed. de Curt Ochwadt, 1986

ES Martin Heidegger / Eugen Fink, *Heráclito* (seminario del semestre de invierno de 1966-1967) Fráncfort del Meno, Klostermann, 1970. ◊ ES de los *Cuatro seminarios* (Le Thor 1966, 1968, 1969 y Zähringen 1973). ◊ *Seminario de Zúrich (debate del 6 de noviembre de 1951)* (estudiantado de la Universidad de Zúrich). PP francesa (F. Fédier) 1951.

Seminario de Heráclito (13 sesiones): Interpretación de fragmentos de Heráclito por parte de Heidegger y Fink (Seminario IX: Fink solo), además de algunas aportaciones de los participantes en los temas del seminario: modo de proceder; círculo hermenéutico; πάντα y πᾶν; día y noche; interpretación especulativa; tiempo; πῦρ y πάντα; ¿verdad del ser (Heidegger) o perspectiva cosmológica (Fink)? Vida y muerte; inmortal – mortal; Hegel y Heráclito; dormir y soñar; referencia a la muerte; los griegos como desafío. ♦ Cuatro seminarios: su transcripción se basa en los protocolos de Jean Beaufret (1966) y François Fédier, François Vezin, Henri Mongis y Jacques Taminiaux, así como en una copia impresa proporcionada por Roger Munier (1968, 1969); redacción final: Fédier (1973). ◊ 1] *Seminario de Le Thor 1966*. Después de la conferencia de Heidegger, *Hegel y los griegos* (1958 = *GA* 9), diálogo sobre Parménides y Heráclito. ◊ 2] *Seminario de Le Thor 1968*. El *escrito sobre la Diferencia* de Hegel; necesidad de la filosofía; metafísica y pregunta por el ser; Descartes y Hegel; reflexión. ◊ 3] *Seminario de Le Thor 1969*. La experiencia griega y moderna del ente; relación entre el ser y el tiempo; sobre las siete preguntas de Mounier sobre la técnica; ser y nada; habla; teoría y praxis (Marx); física moderna; acontecimiento, estructura de emplazamiento e historia del ser. ◊ 4] *Seminario de Zähringen 1973*. Acceso a la pregunta por el ser de Husserl (intuición categorial) en adelante; conciencia y Dasein; fuerzas y estructura de emplazamiento; Parménides, B 1, 30 (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ). ◊ Adición a Parménides. ♦ Seminario de Zúrich: Transcripción estenográfica (Rolf Naegele) con complemento (Beda Allemann). Temas: filología; poetizar y pensar;

ciencia natural. Preguntas de los estudiantes: ciencia; diferencia ontológica; ser y dios; logística.

***GA* I / 16**: *Discursos y otros testimonios de un camino de vida,* ed. de Hermann Heidegger, 2000

ES. 290 documentos[6] que van desde 1910 hasta 1976, repartidos por el editor en siete grandes apartados, además de un apéndice (los textos originales no están disponibles, por lo cual se reproducen a partir de fuentes secundarias). Las pruebas detalladas y los comentarios del editor se complementan con una tabla cronológica con algunas fechas sobre la vida de Heidegger. Datos biográficos propios de Heidegger: núm. 12, 15, 17, 132 y 167.

I. Estudiante y *privatdozent* (1910-1922). Núm. 5. *Sobre la orientación filosófica para académicos* (1911). La filosofía exige, como espejo de lo eterno, respuestas a las preguntas finales del ser. ◊ Núm. 12. *Currículum (para el doctorado en 1913).* ◊ Núm 15. *Currículum (para la habilitación en 1915).* ◊ *Currículum vitae* (1922). ♦ Catedrático ordinario en Marburgo y Friburgo (1923-1933). Núm. 18. *Trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la lucha presente por una visión del mundo historiográfica* (1925 PP). Introducción de Heidegger a *H-1925b.* ◊ Núm. 21. *Septuagésimo cumpleaños de Edmund Husserl* (1929 PP). Discurso de Heidegger durante la entrega del EdH (su aportación: *VWG*). ♦ III. Rector de la universidad de Friburgo (1933-1934). Núm. 35. *Sincero e inalterado agradecimiento* (29 de abril de 1933). Carta de Elfride Heidegger a Malvine Husserl. ◊ Núm. 51. *La autoafirmación de la universidad alemana* (discurso de rectorado; 27 de mayo de 1933 PP, ES 1983). La esencia de la ciencia. Vinculación y servicio del estudiantado alemán: servicio del trabajo, servicio de las armas, servicio del saber. ◊ Núm. 59. *Servicio del trabajo y universidad* (14 de junio de 1933; PP). Alocución del rector. El campo de trabajo como campo de formación con apertura de la universidad para el servicio del trabajo. ◊ Núm. 72. *Dictamen sobre el Prof. Dr. Eduard Fraenkel* (19 de julio de 1933). Motivo por el cual debe adoptarse la expulsión de la universidad del filólogo clásico, amenazado por su procedencia judía. ◊ Núm. 75. *Discurso del banquete de celebración por los cincuenta años de existencia del Instituto de Anatomía Patológica* (1933; PP 1934). La esencia de la salud no es siempre la misma, tampoco en cada pueblo; sangre, suelo y crecimiento corporal le conceden a un pueblo su grandeza. ◊ Núm. 77. *Plan de un cambio de sede* [*Umhabilitación*] *del Dr. Brock* (11 de agosto de 1933). Carta al filósofo de Basilea Paul Häberlin en la que se valoran las cualidades filosóficas y humanas del asistente Dr. Werner Brock («mitad judío» según las leyes raciales). ◊ Núm. 103. *Llamamiento a la votación* (10 de noviembre de 1933 PP). Exhortación a la dimisión de la Sociedad de Naciones por parte de Alemania, exigida por el «Führer». ◊ Núm. 108. *El estudiante alemán como trabajador* (25 de noviembre de 1933). Alocu-

[6] Aquí sólo se presenta una selección con la fecha respectiva.

ción radiofónica sobre los derechos y obligaciones de los estudiantes, en vista de la finalidad de la escuela superior y su relación con el Estado. Los alemanes como pueblo histórico y el ser humano como trabajador en conflicto con lo ente en su totalidad. ◊ Núm. 124. *Sobre la inauguración de los cursos escolares para los trabajadores que combaten el paro de la ciudad en la universidad* (22 de enero de 1934; PP). El «trabajador» y el «erudito científico» no se oponen. Ser leales a Hitler, el hombre con enorme voluntad. ◊ Núm. 132. *Currículum* (1934). ◊ Núm. 135. *La necesidad de la ciencia* (22 de febrero de 1934). Pronunciado en un ciclo de conferencias. En qué medida le corresponde a la ciencia la necesidad. Mundo laboral y saber mundial. ◊ Núm. 151. *Cargos puestos a disposición* (23 de abril de 1934). ♦ IV. Profesor en el Tercer Reich (1934-1945). Núm. 155. *La universidad alemana* (1934). Dos conferencias sobre la esencia de la universidad alemana. Sobre su historia (sobre todo, siglo XIX) y sobre el futuro de la universidad alemana venidera. ◊ Núm. 158. *La situación presente y tarea futura de la filosofía alemana* (1934). Meditación sobre la filosofía, la pregunta por la historia y preparación de una decisión por la filosofía. ◊ Núm. 167. *Currículum* (1939). ♦ V. Limpieza y prohibición de cátedra. Núm. 180. *El rectorado 1933-1934. Hechos y reflexiones* (1945; PP 1983). La esencia de la lucha filosóficamente interpretada (πόλεμος). Circunstancias de la toma de posesión del rectorado, aclaraciones al discurso del rectorado (véase arriba, núm. 51), el periodo después del rectorado. ◊ Núm. 184. *Aclaraciones y lo esencial* (1945, PP 1989). Carta al presidente de la comisión política de limpieza de la Universidad de Friburgo: Heidegger habría querido iniciar una transformación espiritual al interior del nacionalsocialismo. ◊ Núm. 189. *¿Qué es el ser mismo?* (1946, PP 1986). La respuesta, dictada por la pregunta de Jean Beaufret, comienza con la pregunta por la patencia del ser y su relación con el hombre. ♦ VI. Jubilado. Núm. 211. *Observaciones sobre algunas difamaciones que son divulgadas reiteradamente* (1950). Uno entre varios escritos de justificación de Heidegger; aquí, sobre todo, relativo a su relación con Husserl. ◊ Núm. 212. *Advertencia preliminar solicitada para un recital de poesía en Bühlerhöhe* (1951). El ser humano habla correspondiendo al habla; ésta habla de manera originaria y consumada en el poema. ♦ VII. Emérito. Núm. 220. *Lo «irónico» [Kuinzige]* (1954). Breve explicación de la palabra *«kuinzig»*, vistazo a la ironía socrática. ◊ Núm. 224. *Serenidad* (1955, ES 1959). Pensar calculador y reflexionar meditativo; serenidad hacia las cosas y apertura al misterio, es decir, al sentido oculto en el mundo técnico. ◊ Núm. 225. *Johann Peter Hebel* (1956 PP; corregido para *Hebel: el amigo de la casa* ES 1959 = GA 13; véase también núm. 222, 225, 227). Hebel antepone a lo dudoso el hecho de que la naturaleza técnicamente dominable y el habitar humano son ajenos entre sí. ◊ Núm. 230. *El arte y el pensar* (1958, PP 1963). Protocolo elaborado por Alfred Guzzoni para un coloquio con Shin'ichi Hisamatsu y Max Müller, entre otros, a partir de la pregunta de Heidegger sobre si en Japón hay un nombre para «arte». ◊ Núm. 235. *Carta a un estudiante* (1960). A Hans-Peter Hempel acerca del motivo de Heidegger para la toma de posesión del rectorado, su dimisión y el tiempo posterior a 1945. ◊ Núm. 236. *Alocución a la tardeada popular* (*Heimatabend*) (1961 PP). Sobre el futuro, la nostalgia, lo anacio-

nal y la patria. ◊ Núm. 242. *Acerca de Abraham a Santa Clara* (1964 PP). Lo poético en la fuerza imaginativa del habla de Abraham y en los juegos de palabras. ◊ Núm. 246. *Sobre la pregunta por la determinación del asunto del pensar* (1965, PP 1984; véase también núm. 257). Sobre el asunto del pensar en la época actual, puesto que la filosofía ha entrado a su final y se disuelve en las ciencias; la fuerza del poner (la estructura de emplazamiento) reclama otro pensar. ◊ Núm. 253. *La entrevista a Der Spiegel* (1966, PP 1976). Entrevista con Rudolf Augstein sobre la elección como rector, la relación con Husserl, el periodo posterior al rectorado, sobre la técnica planetaria, la disposición para la llegada o la ausencia del dios, así como sobre el arte. ◊ Núm. 262. *Martin Heidegger en diálogo* (1969, PP 1970). Grabación televisiva de un diálogo con Richard Wisser: preguntas sobre la universidad y la sociedad, la ciencia y la técnica, la pregunta por el ser y sobre el pensar. ◊ Núm. 265. *Preguntas por la estancia del ser humano* (1969 PP). Si nuestro habitar es la estancia en una retención del Supremo, quien consterna nuestro habitar de tal modo que produce una transformación del pensar.

b) Segunda sección: cursos de 1919 a 1944

i. Cursos de Marburgo (1923-1928)

***GA* II / 17**: *Introducción a la investigación fenomenológica,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1994

4h. Curso del semestre de invierno de 1923-1924. PP.

I. Aclaración de la palabra «fenomenología» a partir de los conceptos aristotélicos φαινόμενον y λόγος. La fenomenología en la autointerpretación de Husserl. ◊ II. Regreso a Descartes con la pregunta por el sentido de la verdad del conocimiento. Preocupación por el conocimiento reconocido en la curiosidad, la seguridad y la constricción. Determinación cartesiana de *falsum* y *verum,* el *verum esse* en Tomás de Aquino. Preocupación por el conocimiento en Descartes y el carácter de ser de la conciencia. ◊ III. Pese a diferencias básicas entre Descartes y Husserl, hay una tendencia unitaria fundamental en la inquietud por la certeza; huida del Dasein de su facticidad.

***GA* II / 18**: *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica,* ed. de Mark Michalski, 2002

4h. Curso del semestre de verano de 1924. PP. Hasta 1991, anunciado en el folleto de la editorial como *Aristóteles: Retórica*. No se cuenta con el manuscrito íntegro, sólo originales de la parte inicial y la conclusión; del resto sólo hay apuntes de los oyentes del curso.

Introducción: Esclarecimiento del propósito «filológico» del curso. ◊ I. Parte: La comprensibilidad de los conceptos fundamentales aristotélicos y la pregunta

por su arraigo, el ὁρισμός como λόγος οὐσίας y la οὐσία como concepto fundamental aristotélico. El Dasein según la *Política,* la *Retórica* y la *Ética Nicomáquea* en relación con la *Metafísica*. Interpretación de la posibilidad fundamental del hablar uno con el otro, tomando como hilo conductor la *Retórica* y en su relación con la *Ética Nicomáquea* y *Sobre las partes de los animales.* ◊ II. Parte: Dasein como fundamento de la comprensibilidad. El dirigirse y huida como e-mociones fundamentales del Dasein. El concepto de κίνησις en la *Física* aristotélica. ◊ Apéndice: Complementos del manuscrito; anexos no empleados.

***GA* II / 19**: *Platón, Sofista,* ed. de Ingeborg Schüßler, 1992

4h. Curso del semestre de invierno de 1924-1925. PP. Parte introductoria con énfasis en Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Parte principal con interpretación continua del *Sofista* de Platón. El curso comienza con la *Necrología de Paul Natorp* de Heidegger.

Parte introductoria. A partir de una consideración preliminar que caracteriza a la ἀλήθεια, interpretaciones de Aristóteles, *Ética Nicomáquea* Z y K, y *Metafísica* I. Las cinco formas del ἀληθεύειν según *Ética Nicomáquea* Z 3 y el análisis de τέχνη, φρόνησις y σοφία; su génesis en la existencia original de los griegos. Φρόνησις o σοφία y la doble orientación del νοῦς. Transición. Después de obtener el modo de acceso, determinar la tarea y primer anuncio del tema: revolución del concepto de ser mediante la integración del ser de lo no ente. Filosofía. Dialéctica y sofística en Aristóteles y su idea de filosofía primera.

Parte principal. Advertencias preliminares: sentido del curso (comprensión de un diálogo griego); la sofística; disposición y clasificación del *Sofista.* ♦ *Introducción:* precisión del tema y del método; filosofía en la época actual. ♦ *Primer apartado:* las dos formas de la τέχνη: *1)* Estar versado en el manipular, producir, imitar; producción como sentido del ser en los griegos. *2)* Apropiación: a) apropiación de la verdad de lo ente por medio del λόγος; b) mediante el atrapar: definición a partir del ejemplo del pescador de caña. ◊ Cinco definiciones del sofista. ◊ Posición de Platón frente a la retórica: el *Fedro*. Dialéctica en el *Fedro* y en el *Sofista.* ◊ Sexta y séptima definición del sofista. ♦ *Segundo apartado:* el ser de lo no ente. Dificultades y discusión de las doctrinas antiguas y contemporáneas; la γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας. ◊ Solución del problema a partir de la κοινωνία τῶν γενῶν, el coestar de los géneros mayores de lo ente como fundamento de la dialéctica. Las tres posibilidades de la κοινωνία y la consideración dialéctica fundamental de los cinco γένη. El análisis de λόγος, δόξα y φαντασία.

Apéndice: Añadidos de los manuscritos de Heidegger y de la transcripción de Simon Moser. Recuento final de la vigesimosexta sesión.

***GA* II / 20**: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo,* ed. de Petra Jaeger, 1979

4h. Curso del semestre de verano de 1925. PP.

Impartida bajo el título *Historia del concepto de tiempo,* con el subtítulo *Prolegómenos a una fenomenología de la historia y la naturaleza*. De las tres partes planeadas sólo se expone la primera, apartados 1 y 2 (éste muy escasamente). Preparación más detallada, en parte, de la analítica del Dasein en *El ser y el tiempo*.

Introducción. Tema del curso y modo de tratamiento. ◊ Parte preparatoria. Origen e irrupción de la fenomenología y sus descubrimientos fundamentales (intencionalidad, intuición categorial, principio y esclarecimiento del nombre). Crítica al concepto de conciencia (Husserl). La omisión de la pregunta por el ser en cuanto tal se funda en la caída del Dasein. ◊ Parte principal. Explicación fenomenológica del Dasein. Cotidianidad y ser-en-el-mundo. La omisión de la mundanidad en Descartes. Mundanidad del mundo, su espacialidad. Ser-con y uno, cura, caída, inhospitalidad (angustia), comprender e interpretación. Totalidad del Dasein: muerte, ser deudor, tiempo.

***GA* II / 21**: *Lógica. La pregunta por la verdad,* ed. de Walter Biemel, 1976

4h. Curso del semestre de invierno de 1925-1926. PP.

Introducción. Concepto de la palabra y concepto específico de la lógica. Lógica filosofante y lógica académica tradicional. ◊ A. Consideración preliminar. La crítica de Husserl al psicologismo. Regreso a la pregunta por la verdad en Aristóteles. ◊ B. Primera sección principal. Lugar de la verdad. Estructura del λόγος. El «como» hermenéutico y apofántico. La pregunta por la verdad (Aristóteles, *Metafísica* Γ 7 y E 4, *Acerca de la interpretación* 1, *Metafísica* Θ). ◊ C. Segunda sección principal. Análisis de la falsedad con vistas a la temporariedad. Cronología fenomenológica. Preocupación. Aristóteles y su influencia en la interpretación del tiempo en Hegel y Bergson. Kant: estética trascendental y lógica trascendental. Esquematismo de los conceptos puros de la razón. Los límites de la interpretación del tiempo en Kant. Tiempo como existenciario.

***GA* II / 22**: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua,* ed. de Franz-Karl Blust, 1993

4h. Curso del semestre de verano de 1926. PP.

Consideración preliminar: Propósito. Carácter y método del curso y sobre la filosofía como ciencia crítica. Distinción entre lo ente y el ser. Indicación sobre las fuentes ♦ I. Parte: Introducción general a la filosofía antigua. Aristóteles como guía. Primer libro de la *Metafísica*. Σοφία, αἴτιον y ἀρχή en Aristóteles. Causa y fundamento. ♦ II. Parte: Primer apartado: La filosofía hasta Platón. ◊ Segundo apartado: La filosofía de Platón. Biografía, bibliografía. El problema del ser. *República* (alegoría de la caverna, ideas, dialéctica). *Teeteto*. Pregunta por la idea de ἐπιστήμη, ciencia. Idea del ἀγαθόν. ◊ Tercer apartado: La filosofía de Aristóteles. Los diversos significados del ente.

El problema del movimiento. *Acerca del alma.* ♦ Apéndice: Anexos, extractos de los apuntes de Herman Mörchen y Walter Bröcker.

***GA* II / 23**: *Historia de la filosofía de Tomás de Aquino a Kant,* ed. de Helmuth Vetter, 2006

4h. Curso del semestre de invierno de 1927-1928. EP. La excepción en Heidegger: datos biográficos detallados y citas mucho más extensas; asimismo, tratamiento superficial de la filosofía (parecido a *GA* II / 22).

Introducción. Metafísica. Formación de la física matemática. Ser – naturaleza – ser humano – verdad como problemas para la investigación. Concepto y método de la filosofía. Existencia precientífica y científica. Ciencia positiva y filosofía como ontología fenomenológica. ◊ Primer apartado: Tomás de Aquino. Vida y obra. *Veritas.* Eternidad y tiempo. Demostraciones de la existencia de Dios. Antropología. ◊ Segundo apartado: Descartes. Vida y obra. *Meditaciones* I a VI. Resumen. ◊ Tercer apartado: Spinoza. Vida, escritos, ediciones. *Ética,* partes I a V. ◊ Cuarto apartado: Leibniz. Vida, obras, visión de conjunto. Ontología monadológica. *La teodicea.* ◊ Quinto apartado: Christian Wolff y su escuela. Wolff: vida, obras. Filosofía teorética. Crusius: metafísica, demostraciones de la existencia de Dios. Conocimiento simbólico. Tránsito a Kant. Transición a la pregunta por el ser. ◊ Apéndice: Suplementos.

***GA* II / 24**: *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1975

4h. Curso del semestre de verano de 1927. PP. «Nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*» (*GA* 24, 1_1 / *PFF: 1927,* p. 25_1).

Introducción: Exposición y división general del tema. Filosofía como ciencia del ser. Las cuatro tesis sobre el ser y los tres componentes fundamentales del método fenomenológico. Esbozo del curso. ◊ Primera parte: Tesis tradicionales sobre el ser: *1)* Kant: el ser no es un predicado real. *2)* Aristóteles y Edad Media: *essentia* (ser qué) como *existentia* (subsistencia). *3)* Ontología moderna: *res extensa* (ser de la naturaleza) y *res cogitans* (ser del espíritu). La concepción de Kant del problema y crítica fenomenológica de su solución. Intencionalidad y ser-en-el-mundo. *4)* Tesis de la lógica: ser como enunciado (Aristóteles) y como cópula (Th. Hobbes, J. St. Mill, H. Lotze). Verdad y ser. ◊ Segunda parte: Planteamiento de la pregunta ontológico-fundamental, estructuras fundamentales y modos fundamentales del ser. Diferencia ontológica: tiempo y temporalidad, temporaneidad y ser.

***GA* II / 25**: *Interpretación fenomenológica de la* Crítica de la razón pura *de Kant,* ed. de Ingtraud Görland, 1977

4h. Curso del semestre de invierno de 1927-1928. PP.

Introducción. La *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica como ciencia. ◊ Primera parte: Estética trascendental. 1) Función de la intuición. *2)* Interpretación fenomenológica. Prioridad del tiempo y caracterización del espacio y tiempo ◊ Segunda parte: Lógica trascendental. *1)* Determinación kantiana del pensar. Lógica general y trascendental y su división en analítica y dialéctica. Significado de la analítica trascendental de los conceptos. *2)* Origen de las categorías y su deducción trascendental. Relación entre objetos a causa de la temporalidad. Subjetividad trascendental. Posibilidad del conocimiento ontológico. La doctrina de Kant sobre el esquematismo.

***GA* II / 26**: *Principios metafísicos de la lógica a partir de Leibniz,* ed. de Klaus Held, 1978

4h. Curso del semestre de verano de 1928. PP.

Introducción: Lógica y lógica filosófica. ♦ Primera sección principal: Destrucción de la doctrina leibniziana sobre el juicio. Mónada e impulso. Lógica y ontología. ◊ Necrología de Max Scheler. ♦ Segunda sección principal: *1)* El principio de razón como problema fundamental de la lógica. Verdad y fundamento. Problema de la trascendencia y *El ser y el tiempo*. Apéndice: ontología fundamental. *2)* Problema del fundamento. Trascendencia y temporalidad. Idea de la lógica. ♦ Anexo: «Lejanía y cercanía».

i. Cursos posteriores de Friburgo (1928-1944)

GA II / 27: *Introducción a la filosofía,* ed. de Otto Saame e Ina Saame-Speidel, 1996

4h. Curso del semestre de invierno de 1928-1929. PP. En el apéndice: Introducción al estudio académico. 1h. Curso del semestre de verano de 1929.

Introducción. Filosofar. Filosofía, ciencia, visión del mundo e historia. ◊ Primer apartado. *1)* Filosofía, concepción antigua y moderna, el nombre «filosofía». *2)* Crisis y esencia de la ciencia. *3)* Verdad y ser. Esencia originaria de la verdad. Diferentes formas de ser del ente. *4)* Verdad, Dasein y ser-con. *5)* Concepto originario de la verdad y la transformación de la comprensión del ser a causa de la proyección de la ciencia. *6)* Diferencia entre ciencia y filosofía. ◊ Segundo apartado. *1)* Visión del mundo, concepto del mundo. Concepto del mundo en Kant. Significado existencial del concepto de mundo. *2)* Visión del mundo y ser-en-el-mundo. Por mor de, estado de yecto, facticidad e in-constancia del ser-en-el-mundo. Estructura de la trascendencia. *3)* Visión del mundo y filosofía. Visión del mundo como posición y como cobijo. Degeneración de ambos. Marcha del problema del ser. *4)* Problema del ser y problema del mundo. Filosofía como posicionamiento fundamental.

***GA* II / 28**: *El idealismo alemán (Fichte. Schelling. Hegel) y el estado de la cuestión filosófica de la actualidad,* ed. de Claudius Strube, 1997

4h. Curso del semestre de verano de 1929. PP

Introducción: Determinación de la tarea. ♦ Primera parte. Las tendencias filosóficas fundamentales del presente: antropología, metafísica y el problema de su unidad originaria. ♦ Segunda parte. Primer apartado: *1)* Fichte. Tema y método. § 1 *Base total de la Doctrina de la ciencia*. Dilucidación de los tres principios. El «yo soy». *2)* Segunda parte de la *Doctrina de la ciencia:* base del saber teorético. Yo y no-yo. *3)* Tercera parte de la *Doctrina de la ciencia:* ciencia de lo práctico. ◊ Segundo apartado: El Schelling temprano. Fichte y Schelling. Filosofía de la naturaleza de Schelling. ◊ Tercer apartado: Hegel. Fundación del idealismo absoluto. Realidad del absoluto. Posición de la *Fenomenología del espíritu*. El problema del comienzo. Filosofía como filosofía de este tiempo. ♦ Anexos: Sobre el curso. ◊ Complementos tomados de un apunte. ♦ Apéndice: Introducción al estudio académico (apunte de Herbert Marcuse; el original se extravió). ◊ Existir en el todo del mundo. ◊ Alegoría de la caverna de Platón.

***GA* II / 29 / 30**: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1983

4h. Curso del semestre de invierno de 1929-1930

Consideración preliminar. *1)* Incomparabilidad y determinación de la filosofía. Metafísica como pensar conceptualmente abarcador. *2)* Ambigüedad en el filosofar. *3)* La palabra «metafísica». Φύσις en Aristóteles. Disciplinas escolares. Tomás de Aquino y Francisco Suárez. Metafísica como título para un problema fundamental. ◊ Primera parte: *1)* Despertar de un temple de ánimo fundamental. La situación actual (Spengler, Klages, Scheler, Ziegler) y el profundo aburrimiento como su oculto temple de ánimo fundamental. *2)* Primera forma del aburrimiento: aburrirse por algo. *3)* Segunda forma: aburrirse con algo y el pasatiempo. *4)* La profunda forma del aburrimiento: uno se aburre. La temporalidad. *5)* El profundo aburrimiento como temple de ánimo fundamental de nuestro Dasein. ◊ Segunda parte: *1)* Profundo aburrimiento y la pregunta metafísica por el mundo, aislamiento y finitud. *2)* Tres tesis: la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre configura el mundo. Esclarecimiento. *3)* Consideración comparativa de la pobreza de mundo del animal. *4)* Esencia del animal. Vida, organismo. Conducta y perturbamiento. *5)* Interpretación esencial del organismo. *6)* Delimitación del concepto de mundo del ser humano. El «como» en tanto momento estructural del la manifestabilidad. La proposición enunciativa. La configuración del mundo como acontecer fundamental en el Dasein. El imperar del mundo como imperar del ser de lo ente en su totalidad. ◊ Apéndice: Para Eugen Fink por su sexagésimo cumpleaños (1965).

***GA* II / 31**: *De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía,* ed. de Hartmut Tietjen, 1982

4h. Curso del semestre de verano de 1930. PP.

Consideración preliminar: Aparente contradicción: pregunta por la esencia de la libertad y la introducción a la filosofía. ◊ Primera parte: *1)* La libertad humana y la pregunta fundamental de la filosofía. *2)* Kant y el problema de la libertad. La pregunta conductora de la filosofía. Comprensión preconceptual del ser y οὐσία como palabra fundamental. Interpretación griega del ὂν ὡς ἀληθές, del ser como ser-verdad. Realidad del espíritu en Hegel. *3)* Pregunta conductora y pregunta fundamental. La pregunta conductora se funda en la pregunta de la libertad. ◊ Segunda parte: *1)* Causalidad y libertad en Kant como problema cosmológico. Primera y segunda analogía. Causalidad según la naturaleza y por libertad. Tercera antinomia. *2)* Libertad práctica y realidad en Kant. Voluntad pura e imperativo categórico. ◊ Conclusión. La libertad ligada a la causalidad en Kant. Libertad como condición de la comprensión del ser.

***GA* II / 32**: *La* Fenomenología del espíritu *de Hegel,* ed. de Ingtraud Görland, 1980

2h. Curso del semestre de invierno de 1930-1931. PP.

Introducción. *Fenomenología del espíritu* y *Enciclopedia de las ciencias*. Sistema de las ciencias. Significado de la primera parte del sistema. ◊ Primera parte: *1)* Certeza sensible y movimiento dialéctico. *2)* Percepción. *3)* Fuerza y entendimiento. ◊ Segunda parte: *1)* Autoconciencia como la verdad de la conciencia y de su ser. Ser y tiempo en Hegel y en *El ser y el tiempo*.

GA II / 33: *Aristóteles,* Metafísica *Θ 1-3,* ed. de Heinrich Hüni, 1981

1h. Curso del semestre de verano de 1931. PP.

Parte introductora. Diversidad y unidad del ser en Aristóteles. La analogía del ser puesta en cuestión. ◊ Parte principal. *1)* Θ 1. La δύναμις κατὰ κίνησιν y el fenómeno de la fuerza. *2)* Θ 2. Λόγος (reconocimiento [*Kundschaft*]) y alma. Δύναμις μετὰ λόγου, la capacidad. Δύναμις κατὰ λόγον, capacidad del alma mortal. *3)* Θ 3. Realidad de la capacidad. Los mega acorazados. La ἐνέργεια κατὰ κίνησιν, la realidad del ser capaz.

***GA* II / 34**: *De la esencia de la verdad. Sobre la alegoría de la caverna y el* Teeteto *de Platón,* ed. de Hermann Mörchen, 1988

2h. Curso del semestre de invierno de 1931-1932. PP.

Consideraciones introductorias. Criterios previos sobre la «esencia» y la «verdad». Regreso a la historia del concepto de la verdad. ◊ Primera parte: «Esen-

cia» de la ἀλήθεια. La alegoría de la caverna en la *República* de Platón. *1)* Cuatro estadios del acontecer de la verdad. *2)* La idea del bien y el estado de no oculto. El yugo de la luz. La παιδεία. *3)* La no-verdad, ψεῦδος, λήθη y ἀλήθεια. ◊ Segunda parte: El *Teeteto* de Platón. *1)* Concepto de ἐπιστήμη, conocimiento. *2)* Primera respuesta: ἐπιστήμη es αἴσθησις. *3)* Relaciones plenas del percibir: «excedencia» en lo observado. Ἔρως del alma como aspiración al ser. ◊ Ser humano histórico y παιδεία. *4)* Segunda respuesta: ἐπιστήμη es ἀληθὴς δόξα; su equivocidad. *5)* Pregunta por la posibilidad de la ψευδὴς δόξα y la salvación de este fenómeno. ◊ Apéndice: Añadidos de los borradores de Heidegger.

***GA* II / 35**: *El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides,* ed. de Peter Trawny, 2012

2h. Curso del semestre de verano de 1932. PP.

Primera parte: La sentencia de Anaximandro. *1)* Marcha de la interpretación. Lo ente en su totalidad como tema. Razón y sin-razón. *El ser y el tiempo* como φύσις. *2)* Ser como sin-razón. *3)* La otra sentencia: ἄπειρον como ἀρχή. ♦ Segunda parte: Conclusión intermedia: cuatro reparos en contra de la interpretación. Meditación sobre la «situación actual». Pregunta por el ser y la existencia. Liberación a la libertad. Tránsito a Parménides. ♦ Tercera parte: Interpretación del poema de Parménides. ◊ Introducción. Fragmento 1: preparación de la pregunta por el ser. ◊ Fragmentos 4 y 5: primera meditación. ◊ Fragmentos 6 y 7: el tercer camino. ◊ Fragmento 8: marcha al primer camino. Los σήματα. Ser como no-devenido. Ser es presente. ◊ Fragmento 2: νοεῖν y λέγειν. Los fragmentos de la δόξα. ◊ Los tres caminos del preguntar relacionados unos con otros. Los σήματα del ser y el ser como presente («la proposición del tiempo de Parménides»). Copertenencia de νοεῖν y λέγειν. El camino de la δόξα y fragmentos de la δόξα. ♦ Conclusión: Pregunta inicial por el ser y ley de la filosofía. ♦ Apéndice: Borradores y notas para el curso.

***GA* II / 36 / 37**: *Ser y verdad. 1. La pregunta fundamental de la filosofía. 2. De la esencia de la verdad.* PP, ed. de Hartmut Tietjen, 2001 (de acuerdo con la conjetura del editor, algunas sesiones se suspendieron a causa de la toma de posesión del rectorado en el semestre de verano de 1933*)*

GA II / 36 / 37:1. *La pregunta fundamental de la filosofía*

Introducción. Misión político-espiritual. Preguntar poetizante-pensante y el comienzo de la filosofía. Griegos. Lo que no es la filosofía y su pregunta fundamental. Hegel. ◊ Parte principal. *1)* Metafísica tradicional. Su concepto y transformación hasta la modernidad. La acuñación cristiana. Las tres disciplinas de la metafísica y la pregunta crítica de Kant. *2)* Sistema de la metafísica moderna. Prioridad de lo matemático. Supuesto nuevo comienzo en Descartes. Reconfiguración del siglo xviii. La

Ontología de Wolff. *3)* Filosofía cristiana y sistema metafísico de la modernidad. Sistema metafísico de Baumgarten. *4)* Consumación hegeliana de la metafísica como teo-lógica y su cuestionabilidad.

GA II / 36 / 37:2. *De la esencia de la verdad*

Introducción. Esencia de la verdad y esencia de la esencia. El πόλεμος de Heráclito. Verdad como estado de no oculto y corrección. Verdad y habla. Ser y verdad, verdad y Dasein. El menguar del estado de no oculto. ◊ Primera parte: Interpretación de la alegoría de la caverna en la *República* de Platón. Cuatro estadios. Idea del bien y estado de no oculto. No-verdad y estado de no oculto; ψεῦδος, λήθη y ἀ-λήθεια. ◊ Segunda parte: Interpretación del *Teeteto* de Platón con vistas a la esencia de la no-verdad. 1. Tesis: Ἐπιστήμη es αἴσθησις. 2. Tesis: Ἐπιστήμη es δόξα. Pregunta por la posibilidad de la ψευδὴς δόξα. Verdad como lucha del ser humano histórico con la no-verdad. ◊ Apéndice I: Nota y borradores para el semestre de verano de 1933. ◊ Apéndice II: Nota y borradores para el semestre de invierno de 1933-1934.

***GA* II / 38**: *Lógica como la pregunta por la esencia del habla,* ed. de Günter Seubold, 1998

2h. Curso del semestre de verano de 1934. PP.

Introducción. Construcción de la lógica. Estudios previos para el pensar. Puntos de vista para su apreciación. Tarea para una sacudida de la lógica. ◊ Primera parte: Objeciones al habla como pregunta fundamental y conductora de toda lógica. Habla en el diccionario y como diálogo; el habla determinada por la forma de ser del ser humano y respuesta de la metafísica. *2)* Esencia del ser humano. Ser humano como sí mismo [*Selbst*]. Abandono de sí mismo y «nosotros» como «pueblo». ¿Qué es un pueblo, qué significa decisión? *3)* Esencia de la historia. Polisemia de la palabra. Polisemia de «historia». Historia, historiografía, ciencia histórica. Historia y tiempo. Ser histórico del ser humano. ◊ Segunda parte: Transformación del Dasein a través del poder del tiempo. Responsabilidad. La experiencia del tiempo a través de la experiencia de nuestra determinación. *1)* La experiencia del tiempo a través de la experiencia de nuestra determinación. Experiencia originaria y derivada del ser y el tiempo. El tiempo no es subjetivo. *2)* La esencia del ser humano experimentada desde su determinación. Disposición, trabajo, envío y encargo. Pueblo. El Estado como ser histórico del pueblo. *3)* Ser-humano y habla. Poesía como habla originaria.

***GA* II / 39**: *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»,* ed. de Susanne Ziegler, 1980

2h. Curso del semestre de invierno de 1934-1935. PP.

Introducción. Inicio y comienzo. Modo de proceder. Poetizar y pensar. ◊ Primera parte: *Germania*. *1)* Poesía y habla. Poesía en el Dasein de los pueblos. Esencia

de la poesía. Pregunta por el «nosotros» y su determinación en el horizonte del tiempo. Carácter de habla de la poesía. *2)* Disposición fundamental de la poesía y el tiempo histórico. El lugar fundado del Dasein en *Germania*. Hölderlin, Heráclito, Hegel. Disposición fundamental como verdad de un pueblo. Tránsito hacia *El Rin.* ◊ Segunda parte: *El Rin. 1)* Semidioses en la proyección del poeta. Estrofa I: Dionisos. Los Alpes como cercanía del origen. Poesía y ciencia. Estrofa II: La escucha del origen. Estrofa III: Ceguera y falta de los semidioses. *2)* Poesía e historicidad. Poesía como origen de un pueblo. Interpretación a partir de *Germania*. El río Rin como semidiós. Estrofa V: Lo «puramente brotado». Estrofa VI: La dominación de los semidioses a través del dios. Estrofa VII: El contraviraje en el ser de los semidioses. Estrofa VIII: La bienaventuranza de los dioses. Estrofa IX: Permanecer en el dominio del origen. X: Lo extraño en el origen divino. XI: Ser de los semidioses y des-preocupación del ser humano. Estrofas XII y XIII: Matrimonio entre los seres humanos y los dioses. Lo inevitable de la noche. Estrofa XIV: Misterio. Pensar del poeta fundado en el poetizar del pensador. Estrofa XV: El poeta como el otro. Lugar metafísico de la poesía de Hölderlin.

***GA* II / 40**: *Introducción a la metafísica,* ed. de Petra Jaeger, 1983

Curso del semestre de verano de 1935. ES Tubinga: Tubinga, Niemeyer, 1953 (fue la primera publicación de Heidegger de uno de sus cursos). En comparación con la ES, se le añade un apéndice: sobre la crítica del curso; primera versión del manuscrito. En el epílogo: carta de Heidegger al Dr. Lewalter (232s.)

Primer capítulo: Pregunta fundamental de la metafísica: «¿Por qué hay en general ente y no más bien nada?». Pregunta por el ser y la lógica. «Nada» en el pensar y poetizar. Pregunta-preliminar: ¿Ser y nuestra comprensión del ser? ◊ Segundo capítulo: Gramática y etimología del «ser». ◊ Tercer capítulo: Comprender y no-comprender del ser. Ser como lo más digno de ser preguntado en todo preguntar. Multiplicidad de significados del «es» y su comprensión como presencia consistente (οὐσία). ◊ Cuarto capítulo: La delimitación del ser. Siete proposiciones conductoras. A. Ser y devenir. Parménides y Heráclito. B. Ser y parecer ser. Φύσις y ἀλήθεια. La δόξα. Los tres caminos de Parménides. C. Ser y pensar. Λόγος y φύσις. Λόγος en Heráclito y Parménides. Primera canción coral de *Antígona*. Parménides y Sófocles. D. Ser y deber ser. Ser como idea. Filosofía de los valores (nacionalsocialismo). Resumen: las cuatro diferenciaciones y las siete proposiciones conductoras. Necesidad de una nueva experiencia del ser. El ahí del ser como los sitios del ser. ◊ Apéndice: Sobre la crítica del curso. Primera versión del manuscrito 31-36.

***GA* II / 41**: *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de Kant de las proposiciones trascendentales fundamentales,* ed. de Petra Jaeger, 1984

ES Tubinga: Niemeyer. 1962. ES *GA* II / 41: Apéndice: Anexos.

Parte preparatoria: Curso del semestre de invierno de 1935-1936. Diversas maneras de preguntar por la cosa. Experiencia cotidiana y científica. La pregunta por la verdad. Historicidad de la determinación de la cosa. ◊ Parte principal: *1)* Base histórica de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Ciencia moderna de la naturaleza matemática. Wolff y Baumgarten. *2)* La pregunta por la cosa en la obra principal de Kant. Relación entre la «crítica» de Kant y el *Sistema de todos los principios de la razón pura*. Interpretación de la segunda sección principal de la *Analítica trascendental*. Principio supremo de todos los juicios analíticos. Conocimiento y objeto. Determinación esencial del juicio. Principio supremo de todos los juicios sintéticos. Axioma de la intuición, anticipaciones de la percepción, analogías de la experiencia y postulados del pensar empírico en general. El entre. ◊ Conclusión. ◊ Apéndice.

***GA* II / 42**: *Schelling.* De la esencia de la libertad humana (1809), ed. de Ingrid Schüßler, 1988

3h. Curso del semestre de verano de 1936. El apéndice de la ES falta en *GA* II / 41. ES Tubinga: Niemeyer, 1971, bajo el título *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana*. En el apéndice: Fragmentos selectos de los manuscritos sobre el seminario de Schelling del semestre de verano de 1941. Extracto de las notas del seminario de 1941-1943.

Consideración preliminar. La obra de Schelling. Tarea de la interpretación ◊ Primera parte: *1)* Dificultades de un sistema de la libertad. Historia de la creación moderna del sistema y nuevo comienzo en el idealismo alemán. El tratado sobre la libertad como teología del seer. Naturaleza y necesidad en Schelling. *2)* Pregunta por el panteísmo y la libertad. Dimensión onto-lógica de la pregunta por el panteísmo. Fases previas del sistema de la identidad de Schelling y los límites del planteamiento idealista de la pregunta. Libertad humana como capacidad del bien y del mal. ◊ Segunda parte: *1)* Posibilidad interna del mal y diferencia entre fundamento y existencia. Autorevelación de dios en el ser humano. Voluntad propia y voluntad universal. Devenir del mal como contraespíritu del ensamble del ser. *2)* Aislamiento del mal real. Relación recíproca entre bien y mal. Justificación de la divinidad del dios. El mal en el sistema. La libertad humana. ◊ Comentarios conclusivos. Antropomorfismo en Schelling.

***GA* II/43**: *Nietzsche: La voluntad de poder como arte,* ed. de Bernd Heimbüchel, 1985

2h. Curso del semestre de invierno de 1936-1937. PP.

Consideración preliminar: Nietzsche como pensador metafísico. ◊ Primera parte: *1)* La «obra capital» *La voluntad de poder*. Planes y trabajos preparatorios. Unidad de la voluntad de poder, eterno retorno y transvaloración. *2)* Ser de lo ente

como voluntad en la metafísica. Voluntad como afecto, pasión, sentimiento, como mandato. Esencia del poder. ◊ Segunda parte: *1)* Cinco proposiciones acerca del arte. Seis hechos fundamentales de la historia de la estética. La embriaguez como fuerza creadora de forma. Lo bello. Crear y acoger. *2)* El gran estilo como el sentimiento más alto del poder. *3)* Dilema entre verdad y arte. Nietzsche y el platonismo. *4)* La *República* y el *Fedro* de Platón. *5)* Arte como voluntad de apariencia. Nueva interpretación de la sensibilidad. ◊ Apéndice. Sobre el curso. Discrepancia con Nietzsche: curso del semestre de invierno de 1936-1937 y curso del semestre de verano de 1937.

***GA* II / 44**: *La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensar occidental. El eterno retorno de lo mismo,* ed. de Marion Heinz, 1986

2h. Curso del semestre de verano de 1937. PP.

Introducción. La doctrina del retorno como posición metafísica fundamental ◊ Primera parte: *1)* Interpretación de la doctrina del retorno en los escritos publicados y en las obras póstumas de Nietzsche. Como pensamiento de una gaya ciencia y como lo más importante. *Así habló Zaratustra*. Ausencia de Dios de la filosofía de Nietzsche. *2)* Interpretación de la doctrina del retorno según su surgimiento. Entramado del eterno retorno, la voluntad de poder y la transvaloración. ◊ Segunda parte: *1)* Posición metafísica fundamental. Pregunta conductora de la metafísica τί τὸ ὄν. *2)* Posición metafísica fundamental de Nietzsche. ◊ Apéndice. Repeticiones.

***GA* II / 45**: *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1984

1h. Curso del semestre de invierno de 1937-1938. PP.

Parte preparatoria: *1)* Esencia de la filosofía. *2)* La verdad como problema de la lógica y como pregunta fundamental. La determinación usual de la verdad; la pregunta por la verdad, lo más digno de ser preguntado hasta ahora y en nuestra historia futura. ◊ Parte principal: *1)* La pregunta fundamental como meditación histórica. Ambigüedad de la pregunta por la verdad. Giro hacia la verdad de la esencia. *2)* Esencialidad en Aristóteles. Ser como presencia constante. Aristóteles no fundamenta la idea de verdad como conformidad del enunciado. *3)* Captación de la esencia como el traer delante la esencia desde el estado de oculto. Fundación del fundamento. Estado de no oculto (ἀλήθεια) y apertura de lo ente. *4)* Regreso al comienzo de la historia como saltar [*Vorspringen*] hacia el futuro. La ἀλήθεια experimentada, mas no expresamente preguntada por los griegos y la razón para este no-preguntar. Final del primer comienzo y el otro comienzo. Ἀλήθεια y φύσις. Determinación de la esencia del ser humano (νοῦς y λόγος). *5)* El entre del espacio-tiempo que no se ha transitado. El θαύμαζειν: concepto corriente y esencia del a-sombro. Necesidad de la ausencia de ne-

cesidad. Abandono del ser. Necesidad: apertura como claro del ocultarse; ser humano como guardián de la verdad del ser. ◊ Apéndice. Pregunta por la verdad. Del primer borrador: I. Aspectos fundamentales de la verdad y el ser. II. Esenciamiento de la verdad. Primer resplandor de la esencia de la verdad como ἀλήθεια.

***GA* II / 46**: *Sobre la interpretación de la segunda consideración intempestiva de Nietzsche «Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida»,* ed. de Hans-Joachim Friedrich, 2003

Seminario 3h, semestre de invierno de 1938-1939 (planeado como curso). PP. Partes A-T, además de un apéndice con los aportes de los participantes en el seminario, así como un *post scriptum* de Hermann Heidegger.

A. Consideración preliminar: Sobre los ejercicios. Sobre el título. Apariencia de los esfuerzos. ◊ B. Apartado I. Clasificación, panorama de la pregunta conductora. Animal y ser humano. Pregunta por el olvidar y el rememorar, Nietzsche acerca del olvidar. La historiografía y el ser humano. Cultura y pueblo. Arte y cultura. Genio (Schopenhauer). Visión del mundo. ◊ C. Apartado II. Los tres modos de la historiografía. ◊ D. Apartado III. Historiografía anticuaria y crítica. ◊ E. Vida, historiografía y visión del mundo. ◊ F. Historiografía y temporalidad. ◊ G. Historiografía e historia. ◊ H. Apartado IV. Indicaciones. ◊ I. Apartado V. Sobresaturación por la historiografía y el saber. ◊ J. Sobre los apartados V y VI. Vida, horizonte, justicia, verdad, voluntad. ◊ K. Sobre los apartados V y VI. Ser humano, dioses, positivismo. Historiografía y ciencia. ◊ L. Apartado VI. Objetividad y justicia. Moral y metafísica. Verdad y arte. El ensayo de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* ◊ M. La metafísica de Nietzsche. La «vida» en la ambigüedad de mundo y ser humano. ◊ N. «La vida». Inversión del platonismo. Vida: concepto filosófico y meditación crítica. ◊ O. La pregunta por el ser humano. Habla y suerte. ◊ P. *Segunda consideración intempestiva,* actitud fundamental. Vida. Darwinismo. Salud y verdad. Vida como Dasein. Vida y muerte. ◊ Q. Animalidad y vida. En-torno [*Um-feld*] y mundo circundante [*Um-welt*]. Alma, cuerpo [*Leib*], cuerpo [*Körper*]. Corporear [*Leiben*]. El animal. ◊ R. La distinción entre ser humano y animal. Lo no-historiográfico. ◊ S. La «privación». Inter-rupción. ◊ T. Clasificación y distribución de la segunda consideración intempestiva. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida.* ◊ Apéndice. I. Informes del seminario. II. *Post scriptum* de Hermann Heidegger.

***GA* II / 47**: *La doctrina de Nietzsche de la voluntad de poder como conocimiento,* ed. de Eberhard Hanser, 1989

Curso del semestre de verano de 1939. PP.

Introducción. Consumación de la metafísica por Nietzsche. Su denominada obra capital. ◊ Primera parte: *1)* la voluntad de poder como principio de un nuevo

establecimiento de valores. Conocimiento y verdad. Ilusión y concepto de imagen. Heráclito. *2)* Verdad (corrección) como valoración. Biologismo. Metafísica como «lógica». Verdad y utilidad. *3)* Inversión del platonismo. Mundo verdadero y aparente. Devenir. ◊ Segunda parte: *1)* Conocer como esquematización de un caos. Necesidad del esquema. Horizonte y perspectiva. *2)* Aseguramiento de la consistencia. Cálculo. Esencia poetizante de la razón. Imaginación. *3)* Interpretación biológica del conocimiento. Principio de no contradicción como coacción biológica (Nietzsche) y como principio del ser (Aristóteles). Principio de no contradicción como mandato. *4)* La verdad vista como justicia, una función de la voluntad de poder. *5)* Esencia de la voluntad de poder: constancia en la presencia. ◊ Tercera parte: Eterno retorno de lo mismo y voluntad de poder. Última palabra de la metafísica, que se está consumiendo a sí misma. ◊ Apéndice. Versión corregida de la última sesión del curso. Doctrina de la voluntad de poder. Biologismo. Pensamiento del valor.

***GA* II / 48**: *Nietzsche: el nihilismo europeo,* ed. de Petra Jaeger, 1986

Curso del segundo trimestre de 1940. PP.

Introducción. *1)* Pretensión histórica de la metafísica de Nietzsche y sus cinco títulos principales: nihilismo, transvaloración de todos los valores, voluntad de poder, eterno retorno y superhombre. *2)* Su conexión interna como característica del nihilismo. *3)* El libro póstumo *La voluntad de poder.* ◊ Primera parte: *1)* pensamiento acerca del valor y nihilismo. Ausencia de la pregunta por la esencia de la nada. *2)* Lo ente en su totalidad como valor. Psicología. Tres formas del nihilismo. Valores supremos como categorías. Metafísica como platonismo. *3)* Nihilismo visto como la fase previa de un nuevo establecimiento de valores. Consumación de la metafísica. *4)* Pensamiento del valor como transvaloración de la metafísica. Su interpretación moral. ◊ Segunda parte: *1)* Ser humano como sujeto. Posición metafísica fundamental. Protágoras y Descartes. *2) Cogito*. Re-presentatividad. Verdad y ser desde la esencia de la subjetividad. Metafísica de la subjetividad. Saber sapiente en Hegel, voluntad de poder en Nietzsche. ◊ Tercera parte: *1)* Diferencia ontológica. La ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ de Platón. Olvido del ser. ◊ Conclusión. Diferencia entre el ser y lo ente. El encontrarse del ser humano dentro de la diferencia como fundamento de la metafísica. ¿Qué significa ser? ◊ Apéndice.

***GA* II / 49**: *La metafísica del idealismo alemán. Sobre la renovada interpretación de Schelling:* Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella (1809), ed. de Günter Seubold, 1991

Curso del primer trimestre de 1941 y seminario del semestre de verano de 1941. ES.

Introducción. Título y división. Cumbre del idealismo alemán. Historiográfica e históricamente. ◊ Primera parte: Fundamento y existencia. *1) Essentia* y *existentia*.

Existencia en Jaspers, Kierkegaard y en *El ser y el tiempo*. *2)* Raíz de la diferencia de Schelling entre fundamento y existencia. Ser como querer. *3)* El mal y el sistema. ◊ Segunda parte: Lo ente en su totalidad (Dios, mundo, ser humano). *1)* Ser de lo ente «en» Dios. Analogía. Circularidad. Preeminencia de la certeza del absoluto. *2)* Fundamento en Dios como anhelo originario. Creación y criatura. *3)* Esencia y voluntad del ser humano. ◊ Conclusión. Visión de conjunto. Diferenciación y esencia de la libertad y esencia del ser humano. Esencia del mal y sistema. Discusión en relación con la metafísica. Repeticiones y desarrollo del ensayo. ◊ Apéndice. Mirada previa, pautas. Hegel. Metafísica. Transformación del ser como realidad. Leibniz.

***GA* II / 50**: 1. *La metafísica de Nietzsche. 2. Introducción a la filosofía. Pensar y poetizar,* ed. de Petra Jaeger, 1990

PP. Parte 1: anunciado para el semestre de invierno de 1941-1942; en su lugar, se imparte el curso *El himno de Hölderlin «Recuerdo»* (*GA* 52). Divergencias respecto de la versión publicada en *GA* 6.2. ◊ Parte 2. Curso del semestre de invierno de 1944-1945, interrumpido después de la segunda sesión (Heidegger es reclutado en las fuerzas de asalto del pueblo [*Volkssturm*]).

***GA* II / 50:1**. *La metafísica de Nietzsche*

Introducción. Cinco términos fundamentales de la metafísica de Nietzsche. ◊ Parte principal: Explicación de los cinco términos fundamentales: la voluntad de poder, el nihilismo, el eterno retorno de lo mismo, el superhombre, la justicia. ◊ Apéndice. Sobre la metafísica de Nietzsche.

***GA* II / 50:2**. *Introducción a la filosofía*

Introducción. Imposible intro-ducción a la filosofía. Nietzsche y Hölderlin. *1)* Ausencia de Dios y mundo como experiencia fundamental de Nietzsche. Apatricidad del ser humano moderno como disposición fundamental de Nietzsche. *2)* Crear la nueva patria desde la voluntad de poder.

Pensar y poetizar. Reflexiones sobre el curso

Introducción. Filosofía y poesía [*Poesie*]. *1)* Comparaciones. Pensadores decisivos y poetas. Preparación. Lo dudoso. ◊ Apéndice. Segundas versiones (en parte, fragmentario). Repetición. Notas sobre el curso.

***GA* II / 51**: *Conceptos fundamentales,* ed. de Petra Jaeger, 1981

Curso del semestre de verano de 1941. PP. Repeticiones entre los cursos.

Introducción. Conceptos fundamentales y conceptos-*fundamentales*. Diferencia de las apelaciones [*Ansprüche*] al ser humano. Historia. Objetivo. ♦ Primera parte: ◊ Primer apartado: lo ente en su totalidad y «es». El gestionar de lo ente. ◊ Segundo apartado: Palabras conductoras para la meditación sobre el ser. ◊ Tercer apartado: ser y ser humano. Dilucidación del «es» en la explicación de la sentencia de Periandro μελέτα τὸ πᾶν: «Toma al cuidado al ente en total». ♦ Segunda parte: La sentencia de Anaximandro. Filología y filosofía. Traducciones. Decir originario. El ser como τὸ χρεών. Ἀρχή y ἄπειρον. Esencia del ser como presencia, demora, tiempo.

***GA* II / 52**: *El himno de Hölderlin «Rememoración»,* ed. de Curt Ochwadt, 1982

Curso del semestre de invierno de 1941-1942. PP.

Consideración preliminar. Preparación para la escucha de la palabra de la poesía. ♦ Parte principal: Advertencia ante la mera belleza. ◊ *1.* Sección principal: poema como palabra. ◊ *2.* Sección principal: días festivos y fiesta en Hölderlin. Matrimonio entre los seres humanos y los dioses. Saludar, noche, espacio-tiempo. Sueño (Píndaro). *El devenir en el transcurrir* de Hölderlin. ◊ *3.* Sección principal: lo propio: lo salvífico de la patria. Fundación en lo familiar. Apropiación. ◊ *4.* Sección principal: Preparación de la fiesta en diálogo con amigos. Timidez ante el curso de la fuente. Aprendizaje de lo extraño en el tiempo in-estable. Camino al extranjero y regreso a casa. Manifestación de lo sagrado dado en la palabra. ♦ Apéndice. Sobre la disposición de la interpretación de las poesías mencionadas.

***GA* II / 53**: *El himno de Hölderlin «El Íster»,* ed. de Walter Biemel, 1984

Curso del semestre de verano de 1942. PP.

Primera parte: Poetizar la esencia de las corrientes. Corriente como lugar del peregrinar. Representación metafísica del espacio y el tiempo. Volverse familiar. ◊ Segunda parte: El ser humano, lo más inhóspito de lo inhóspito (*Antígona*). Hölderlin y Sófocles. Repudio. La hoguera como ser. ◊ El himno del Íster y la corriente como lugar del peregrinar y el peregrinar por el lugar. El ser humano en la *Antígona* de Sófloces, su δεινόν. La hoguera como el ser. ◊ Tercera parte: El volverse familiar histórico. Poetización de la esencia de la poesía. Las corrientes como los poetas. Lo salvífico. Los celestiales. «¿Hay en la tierra una medida?».

***GA* II / 54**: *Parménides,* ed. de Manfred S. Frings, 1982

Curso del semestre de invierno de 1942-1943. Impartido bajo el título *Parménides y Heráclito,* aunque el curso es casi exclusivamente sobre Parménides.

Introducción. La diosa «verdad». Ἀλήθεια y estado de oculto. Transportar [*Über*setzen] y traducir [Über*setzen*]. ◊ Primera parte: *1)* Cambio de la esencia de la verdad. *2)* Cambio de su contraesencia. Ψεῦδος y «falso». Lo imperial de la curia. *3)* Modos de la ocultación. Μῦθος y esencia griega de los dioses. Μῦθος, ἔπος, λόγος. *4)* Oposición a ἀληθές (λαθόν, λαθές). *5)* La alegoría conclusiva de la *República* de Platón (I). Λήθη y πόλις. Δαιμόνιον y δαίμονες. *6)* La alegoría conclusiva de la *República* de Platón (II). Campo de la λήθη. ◊ Segunda parte: Lo abierto, lo libre. Acontecimiento de la ἀλήθεια en occidente. Ausencia de suelo y alienación. Mirar del ser desde el interior de lo abierto. ◊ Añadido. Primer borrador para una repetición. No se llevó a cabo.

***GA* II / 55**: *Heráclito. 1. El inicio del pensar occidental. 2. Lógica. La doctrina de Heráclito del lógos,* ed. de Manfred S. Frings, 1979

Curso del semestre de verano de 1943 y curso del semestre de verano de 1944. Repeticiones de los cursos con añadidos.

GA II / 55:1. *El comienzo del pensar occidental*

Consideración preliminar. Filosofía. ◊ Introducción. *1)* Dos historias sobre Heráclito. *2)* La palabra. Oscuridad del pensar esencial. ◊ Parte principal: *1)* Comienzo de lo por-pensar. Τὸ δῦνον. «Ser» y «es». *2)* Palabras fundamentales: φύσις y ζωή. *3)* Brotar y hundirse. *4)* Brotar (φύσις), simpatía (φιλία), ocultarse (κρύπτεσθαι). *5)* Φύσις como ensamblaje (ἁρμονία). *6)* Esencia de la φύσις y verdad del ser.

GA II / 55:2. *Lógica. La doctrina de Heráclito sobre el logos*

Primer apartado: *1)* Título: «Lógica». *2)* Lógica, ἐπιστήμη y τέχνη. *3)* Lógica y λόγος. Metafísica. ◊ Segundo apartado: *1)* La escucha del Λόγος. *2)* Λόγος como uno y todo, y como cosecha y colección. *3)* Paraje sin fundamento del Λόγος originario. ◊ Tercer apartado: *1)* El comienzo pensante del ser experimentable. *2)* Ser humano, Λόγος, esencia y verdad del ser. ◊ Añadido. Continuación de una sección de texto del curso.

iii. Cursos tempranos de Friburgo (1919-1923)

***GA* II / 56 / 57**: *Sobre la determinación de la filosofía. 1. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. 2. Fenomenología y filosofía trascendental de los valores, con una nota sobre el curso «Acerca de la esencia de la universidad y del estudio académico»,* ed. de Bernd Heimbüchel, 1987

PP. Los primeros cursos de Friburgo impartidos tempranamente: semestre de guerra de 1919. Curso de 1919. Apéndice: Notas sobre el curso de 1919, *Acerca de la esencia de la universidad y del estudio académico*. Apuntes de Oskar Becker. Manuscrito perdido (ed.).

GA II / 56 / 57:1. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*

Consideración preliminar. Ciencia y reforma universitaria. ◊ Introducción. Filosofía y visión del mundo. ◊ Primera parte: *1)* Ciencia originaria. *2)* Psicología. Método crítico-teleológico. Esfera preteorética. ◊ Segunda parte: *1)* Vivencia del mundo circundante. *2)* Primado de lo teorético. *3)* Ciencia originaria como ciencia preteorética.

GA II / 56 / 57:2. *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*

Introducción. Proposiciones conductoras. Propósito. ◊ Primera parte: *1)* Filosofía de los valores como filosofía de la cultura. H. Lotze. *2)* Renovación de la filosofía de Kant. *3)* Juicio y fundamentación (F. Brentano). Juicio y validez (W. Windelband). *4)* Doctrina de las categorías. *5)* Ciencias naturales y ciencias del espíritu (W. Dilthey). Pensar nomotético e ideográfico (Windelband). *6)* Continuación de la filosofía de los valores partiendo de H. Rickert. *7)* Conceptuación historiográfica y conocimiento científico. ◊ Segunda parte: *1)* Fenomenología y Rickert. Crítica. Negación. ◊ Apéndice. *Acerca de la esencia de la universidad y del estudio académico*. Situación, historia de la religión. La situación del yo. Comportamiento teorético.

***GA* II / 58**: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*, ed. de Hans-Helmuth Gander, 1993

Curso del semestre de invierno de 1919-1920. PP.

Consideración preliminar. *1)* Fenomenología como ciencia del origen. *2)* Sistema del filosofar presente. *3)* Aspectos historiográficos y sistemáticos. *4)* Deformaciones de la fenomenología. ◊ Primera parte: *1)* Actitud fenomenológica fundamental. *2)* Ámbito originario. *3)* Delimitación del concepto de vida en sí. *4)* Carácter de relieve. *5)* Autosuficiencia. *6)* Mundo del sí mismo, mundo compartido y mundo circundante. *7)* Ciencia. *8)* Vida fáctica. *9)* Meditación sobre sí mismo. *10)* Agudización del mundo del sí mismo. ◊ Segunda parte: *1)* Surgir de la ciencia desde la vida fáctica. *2)* Lógica concreta de un campo temático. *3)* Desvivificación de los mundos de la vida. *4)* Dificultades con la fenomenología. *5)* Problema fundamental de la fenomenología. *6)* Teoría del conocimiento (psicología) y mundo de sí. *7)* Experiencia fundamental del mundo del sí mismo. *8)* Conocimiento teorético-científico. *9)* Experiencia fundamental. *10)* Experiencia fáctica de la vida. Significatividad. *11)* Toma de conocimiento como fenómeno fundamental. *12)* Radicalización de la toma de conocimiento. ◊ Apéndice. A.

I. Reconstrucción de la parte conclusiva (Heidegger). II. Suplementos. ◊ Apéndice. B. I. Añadidos a las notas de Oskar Becker. II. Parte conclusiva del curso (O. Becker).

***GA* II / 59**: Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica de conceptos, ed. de Claudius Strube, 1993

Curso del semestre de verano de 1920. PP. La parte conclusiva se encuentra en las notas de Oskar Becker.

Introducción. *1)* Creación filosófica de conceptos en fenomenología. *2)* Filosofía científica y filosofía de la visión del mundo. *3)* Filosofía de la vida y filosofía de la cultura. *4)* Vida como fenómeno originario. *5)* Destrucción fenomenológica. ◊ Primera parte: *1)* Seis significados de historia. *2)* Explicación [*Explikation*] de la conexión de sentido. *3)* Sentido de referencia. *4)* Lo histórico y tendencia *a priori*. *5)* Sentido de ejecución. ◊ Segunda parte: *1)* Psicología y filosofía. *2)* Cuatro perspectivas de la destrucción. *3)* La psicología reconstructiva de Natorp. *4)* Destrucción. *5)* Constitución. *6)* Natorp y Dilthey. *7)* Ponencia sobre Dilthey. *8)* La destrucción en Dilthey. *9)* Tarea de la filosofía. ◊ Suplementos. Sobre algunos parágrafos.

***GA* II / 60**: *Fenomenología de la vida religiosa. 1. Introducción a la fenomenología de la religión,* ed. de Matthias Jung y Thomas Regehly; *2. Agustín y el neoplatonismo,* ed. de Claudius Strube; *3. Los fundamentos filosóficos de la mística medieval,* ed. de Claudius Strube, 1995

PP. Título de Heidegger (originalmente *Fenomenología de la conciencia religiosa*).

GA II / 60:3. Elaboraciones y borradores para un curso no impartido.

GA II / 60:1. *Introducción a la fenomenología de la religión*

Primera parte: *1)* Conceptos filosóficos. *2)* Título. *3)* Experiencia fáctica de la vida. 4) Carácter informativo [*Kenntnisnahme*]. *5)* La filosofía de la religión de Troeltsch. *6)* Crítica. *7)* Lo histórico [*historisch*].* *8)* La lucha de la vida en contra de lo histórico. *9)* Tendencias de protección. *10)* Preocupación. *11)* Sentido de «histórico». *12)* Generalización y formalización. *13)* La indicación formal. ◊ Segunda parte: *1)* Introducción a la Epístola a los Gálatas. *2)* Sobre el texto. *3)* Actitud fundamental de Pablo. *4)* Comprensión fenomenológica. *5)* Fenomenología de la religión e historia de la religión. *6)* Religiosidad cristiana originaria. *7)* Anunciación. *8)* Preconcepciones. *9)* Explicación [*Explikation*] fenomenológica. *10)* Dificultades metódicas. *11)* Situación. *12)* Ser arrojado de los tesalonicenses. *13)* Parusía. *14)* Expectativa de la

* Tal como se menciona en la Sinopsis (*HH* I, § 5 c), en el momento de impartir este curso Heidegger todavía no diferencia entre *historisch* y *geschichtlich*. Por lo mismo, aquí vierto *historisch* propiamente por histórico [N.del T.]..

parusía en la Segunda Epístola a los Tesalonicenses. *15)* Anticristo. *16)* Dogma y ejecución. *17)* Anunciación. *18)* Sentido de relación. *19)* Facticidad cristiana como ejecución. *20)* Saber. ◊ Apéndice. Notas y borradores para el curso.

GA II / 60:2. *Agustín y el neoplatonismo*

Parte introductoria. De *1)* a *3),* interpretación de Agustín por E. Troeltsch, A. v. Harnack, W. Dilthey.

Parte principal: *1)* Preparación para la interpretación de las *Confesiones,* libro X. *2)* Introducción al libro X, capítulos 1-7. *3)* La *memoria*. *4)* La *beata vita*. *5)* El cómo del preguntar y oír. *6) Curare* (estar preocupado). *7)* Primera forma de la *tentatio: concupiscentia carnis*. *8)* Segunda forma: *concupiscentia oculorum*. La curiosidad. *9)* Tercera forma: *ambitio saeculi*. *10)* Tomarse-uno-a-sí-mismo-como-importante. *11) Molestia*. Facticidad de la vida. ◊ Apéndice I. Notas y borradores de Heidegger. ◊ Apéndice II. Complementos de los apuntes de Oskar Becker.

GA II / 60:3. *Los funda-mentos filosóficos de la mística medieval*

Fundamentos filosóficos de la mística. Mística en la Edad Media y en general. Fe y saber. Irracionalismo. *A priori*. Maestro Eckhart. Schleiermacher: *Acerca de la esencia de la religión,* segundo discurso. Antes Hegel. Piedad y fe. Schleiermacher: *La fe cristiana*. Lo sagrado. Sobre los *Sermones* de san Bernardo.

***GA* II / 61**: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica,* ed. de Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, 1985

2h. Curso del semestre de invierno de 1921-1922. PP.

I. Parte: ¿Qué significa historia de la filosofía? Recepción de Aristóteles. ◊ II. Parte: *1)* Tarea de la definición. Sub y sobreestimación. *2)* Situación del comprender. A. Uso del habla. B. Comportamiento. C. Universidad. ◊ III. Parte: La vida fáctica. *1)* Categorías fundamentales. A. Vida y mundo. B. Cuidar: sentido de relación. C. Categorías en sentido de relación. D. Mirada retrospectiva y mirada previa. E. Categorías de movimiento, relucencia y prestrucción. F. Conexiones. *2)* La ruinancia. A. Preocupación y caracteres kairológicos. B. Cuatro caracteres indicantes-formales de la ruinancia. ◊ Apéndice I. Inserciones en el texto principal. ◊ Apéndice II. Hojas sueltas.

***GA* II / 62**: *Interpretaciones fenomenológicas de tratados selectos de Aristóteles sobre ontología y lógica. Apéndice: Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Elaboración para la Facultad de Filosofía de Marburgo y Gotinga,* ed. de Günther Neumann, 2005

4h. Curso del semestre de verano de 1922. PP. Introducción a Aristóteles (el denominado Informe Natorp). PP intítulado *Escrito teológico de juventud de Heidegger,* en el Anuario Dilthey 6 (1989) 236-274. Introducción, Hans-Georg Gadamer; ed. y epílogo, Hans-Ulrich Lessing. ES Stuttgart, Reclam, 2002, ed. de Günther Neumann.

Consideración previa. *1)* Textos de Aristóteles. *2)* Género literario. *3)* Escuchar y estudio. *4)* Filosofía prearistotélica según *Metafísica* A. *5)* El título «metafísica». ◊ Primer capítulo. *1)* Investigación ontológica. *2)* Traducción de *Metafísica* A 1. *3)* Traducción de *Metafísica* A 2. *4)* Actitud de la pregunta y de la investigación de Aristóteles. *5)* Vida fáctica. Interpretación de *Metafísica* A 1. *6)* Σοφία y σοφός. Interpretación de *Metafísica* A 2. *7)* Consideración concluyente sobre la interpretación de *Metafísica* A 1 y 2. ◊ Segundo capítulo. *1)* Carácter fundamental del movimiento (κίνησις). *2)* Física como base de investigaciones ontológicas posteriores. ◊ Tercer capítulo. *1)* Indicaciones y crítica de las fuentes, ediciones, historia del texto y transmisión del texto. De *2)* a *5),* traducción de *Física* A 1, A 2, A 3, A 4. *6)* Comprensión principal de la filosofía aristotélica. *7)* Excurso: ontología e historia. *8)* Preguntas y fases en el desarrollo de la crítica de *Física* A 2 y A 3. *9)* Crítica en *Física* A 1 y A 2. Parménides y Meliso. *10)* Movilidad del trato. *11)* Excurso: interpretación y traducción. Karl Reinhardt. *12)* Multiplicidad de los sentidos del ser. *13)* Significados originarios del ser preformados en el λέγειν. *14)* Crítica a los eléatas en *Física* A 2. ◊ Apéndice I. Suplementos sobre el curso. ◊ Apéndice II. Anexos a partir de los apuntes estudiantiles (Walter Bröcker, Helene Weiss). ◊ Apéndice III. *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* (A Paul Natorp, en el otoño de 1922, como introducción a un libro planeado acerca de Aristóteles). A. Texto del escrito a máquina con añadidos manuscritos y anotaciones. *Ética nicomáquea* VI. *Metafísica* A 1 y 2. *Física* A hasta E. *Metafísica* Z, H, Θ. B. Suplementos (notas y borradores). C. Términos griegos.

***GA* II / 63**: *Ontología (hermenéutica de la facticidad),* ed. de Käte Bröcker-Oltmanns, 1988

Curso del semestre de verano de 1923. ES. Anunciado en la lista de los cursos como «Lógica».

Introducción. El título «ontología». ◊ Prólogo. Preguntas, influencias. ◊ I. Parte: *1)* Hermenéutica tradicional. *2)* Hermenéutica vista como autointerpretación de la facticidad. *3)* Concepto de «ser humano» en la Biblia. *4) Animal rationale*. *5)* Ocasionalidad. *6)* Actualidad en la conciencia histórica. *7)* Actualidad en la filosofía. *8)* Dialéctica y fenomenología. *9)* Recorrido de la interpretación. *10)* Interpretación del existir en la conciencia histórica. *11)* Interpretación del existir en la filosofía. *12)* Tareas ulteriores de la hermenéutica. ◊ II. Parte: *1)* Historia de la fenomenología. Fenomenología. *2)* Fenomenología en tanto el cómo de la investigación. *3)* Haber previo.

4) Malentendidos. *5)* Cotidianidad. *6)* Descripción incorrecta del mundo cotidiano. *7)* Trato demorante. *8)* Significatividad (primera versión). *9)* Significatividad (segunda versión). *10)* Apertura. *11)* Hábito. *12)* Lo imprevisible y lo comparativo. *13)* Carácter de ocurrencia del mundo. ◊ Apéndice. Suplementos y adiciones.

c) Tercera sección: escritos inéditos, conferencias, lo pensado

GA III / 64: *El concepto de tiempo. 1. El concepto de tiempo (tratado de 1924). 2. El concepto de tiempo (conferencia de 1924),* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2004

1. Tratado de 1924. PP. *2. Conferencia ante la sociedad teológica de Marburgo en 1924*. PP = ES, ed. de Hartmut Tietjen, Tubinga, 1989.

GA III / 64:1. I. Dilthey y York. II. Los caracteres ontológicos originarios del Dasein. III. Dasein y temporalidad. IV. Temporalidad e historicidad.

GA III / 64:2. Comprender el tiempo a partir del tiempo. Tiempo de la naturaleza y tiempo del mundo. El Dasein y su carácter de ser (8 puntos). Propiedad en la muerte del Dasein. Futuro como fenómeno fundamental del tiempo y pasado como historicidad auténtica.

GA III / 65: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989

Manuscrito. PP. Elaboración de 1936 a 1938. Después de *El ser y el tiempo,* segunda elaboración, ahora ontohistórica, de la pregunta por el sentido del ser. Ocho partes; la última parte, primero parte II, colocada al final por el editor. Numerado del 1 al 281.

I. *Prospectiva*. El pensar inicial, el evento y la pregunta por el ser. ◊ II. *La resonancia*. El abandono del ser, maquinación y vivencia, el nihilismo, abandono del ser y ciencia. ◊ III. *El pase*. Historia de la metafísica, el primer y el otro comienzo, metafísica y pregunta conductora por la entidad, platonismo e idealismo, Nietzsche. ◊ IV. *El salto*. La disposición conductora del salto, el salto como proyecto arrojado. El seer y la nada, el seer para la muerte, el esenciarse del seer y el ingreso al esenciarse. ◊ V. *La fundación*. Ahí del ser, proyecto del ser, esencia de la verdad y su historia. El espacio-tiempo como abismo, verdad y abrigo. ◊ VI. *Los futuros*. Su disposición fundamental. Pueblo y Dasein. El último Dios. ◊ VII. *El último Dios*. Lo último. El viraje en el evento. ◊ VIII. *El seer*. Filosofía. Seer como proyecto, éste como arrojado. Ser-ahí, hombre, historia y habla. Metafísica y origen de la obra de arte.

***GA* III / 66**: *Meditación,* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997

Manuscrito de 1938-1939. PP. 29 partes, numeradas del 1 al 135 y un apéndice.

I. *Introducción*. El otro pensar. ◊ II. *La singularidad del seer*. Meditación, arte en la consumación de la modernidad. ◊ III. *La filosofía*. Automeditación y disputa con la metafísica. ◊ IV. *Sobre el proyecto del seer*. Sin-fondo y espacio de juego temporal. ◊ V. *Verdad y saber*. Verdad, claro, Dasein. ◊ VI. *El seer*. Lo sin-fondo. ◊ VII. *El seer y el hombre*. Lo ente – ser – hombre. Cuerpo – espíritu – alma. Ser y tiempo. Experiencia metafísica fundamental. ◊ VIII. *El seer y el hombre.* ◊ IX. *El antropomorfismo.* ◊ X. *Historia.* ◊ XI. *La técnica.* ◊ XII. *Historiografía y técnica.* ◊ XIII. *Seer y poder.* ◊ XIV. *El seer y el ser.* ◊ XV. *El pensar del seer.* ◊ XVI. *El olvido del seer.* ◊ XVII. *La historia del seer.* ◊ XVIII. *Dioses*. El saber esencial. Dioses y seer. ◊ XIX. *El extravío.* ◊ XX. *Sobre la historia de la metafísica.* ◊ XXI. *La pregunta metafísica del por qué.* ◊ XXII. *Seer y devenir*. Consumación de la metafísica en Hegel y Nietzsche. ◊ XXIII. *Ser y realidad*. Las «modalidades». ◊ XXIV. *Seer y la negatividad*. Nada. Ocaso ◊ XXV. *Ser y pensar*. *Ser y tiempo.* ◊ XXVI. *Una concentración del meditar*. Evento. Seer y nada. Verdad, claro. Seer y medida. Historia del seer. Evento y disposición. Ahí como abismo del entretanto, ser-ahí como respectivamente el mío. ◊ XXVII. *El pensar seerhistórico y la pregunta por el ser.* ◊ XXVIII. *El concepto seerhistórico de la metafísica*. Pensar seerhistórico. Metafísica y pregunta por el seer. Aristóteles: *Metafísica* Δ 4 acerca de la φύσις. Ἀλήθεια. Ὄν ἢ ὄν. Θεωρία. In-finitud, eternidad. Principio de no contradicción. Posición metafísica fundamental de Leibniz. Kant. Fin de la metafísica. Concepción del mundo. Mística. Concepto seerhistórico de la metafísica. ◊ Apéndice. *Una ojeada retrospectiva al camino*. «Mi camino hasta el presente»: anuncio de los escritos de la tesis doctoral hasta *El ser y el tiempo*. «Suplemento a deseo y voluntad (sobre la conservación de lo intentado)»: enumeración de los escritos existentes junto con cursos, conferencias y notas de los ejercicios. Una forma de «legado» al que le asigna Heidegger «la fuerza […] para un totalmente otro, muy largo preguntar».

***GA* III / 67**: *Metafísica y nihilismo. 1. La superación de la metafísica. 2. La esencia del nihilismo,* ed. de Hans-Joachim Friedrich, 1999

Manuscrito. PP. Una parte breve como *Superación de la metafísica* en *GA* 7.1. 1938-1939. 2. 1946-1948. Partes como *La determinación ontohistórica del nihilismo* en *GA* 6.2.

GA III / 67:1. *La superación de la metafísica*

La superación de la metafísica. Núm. 1 hasta núm. 64.

I. Continuación. I. La diferenciación. ◊ II. Concepto de la metafísica. ◊ III. Arte y metafísica. ◊ IV. Metafísica y visión de mundo. ◊ *El ser y el tiempo.* ♦ II. Continuación. I. Consumación. Abandono del ser y devastación. ◊ II. Origen seerhistórico de

la metafísica. Esencia originaria de la verdad. Ἰδέα y derrumbamiento de la ἀλήθεια. Visión del mundo. *Animal rationale*. Verdad como certeza. Modernidad (Leibniz). ◊ III. Posiciones fundamentales de la metafísica. Hegel. Seer, acontecimiento, comienzo. Lo ente en su totalidad.

GA III / 67:2. *La esencia del nihilismo*

Experiencia del nihilismo a través de la metafísica de Nietzsche. La muerte de Dios. Esencia del nihilismo: ser mismo en la ausencia de su estado de no oculto. ◊ Apéndice. Suplementos a *GA* III / 67:2.

***GA* III / 68**: *Hegel. 1. La negatividad. Confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad (1938-1939. 1941). 2. Explicación de la «Introducción» de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel (1942),* ed. de Ingrid Schüßler, 1993

Manuscrito. PP. Ensayos: *1.* 1938-1939 y 1941. *2.* 1942.

GA III / 68:1. *La negatividad*

El concepto de ser en Hegel y el de la negatividad. Su ámbito de pregunta. Ser y ente. Claro, ser como abismo, seer y nada. El lenguaje conceptual de Hegel – «devenir» – «efecto» – «comienzo».

I. *La negatividad. Nada – abismo – ser*. Los presupuestos de Hegel. Devenir. Negatividad y nada, y otredad. Sujeto-Objeto y esencia de la verdad. Ser y nada. La diferencia. Ser y nada. Disputa histórica. ◊ II. *El ámbito de la pregunta por la negatividad*. Lenguaje conceptual. ◊ III. *Diferenciación de ser y ente*. De-cisión. Diferencia. ◊ IV. *Claro – abismo – nada*. Claro (el seer). Sin-fondo, nada y no. Seer y nada ◊ V. *Hegel*. Pensar puro del pensar. Punto de vista más elevado. Efecto. Metafísica. Comienzo lógico. ◊ Apéndice. Suplementos.

GA III / 68:2. *Explicación de la «Introducción» de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*

I. *Fundamentación*. Párrafos 1 a 4. ◊ II. *Saber que aparece*. Párrafos 5 a 8. ◊ III. *La regla de medida del examen*. Párrafos 9 a 13. ◊ IV. *Esencia de la experiencia*. Párrafos 14 a 15. ◊ V. *Metafísica absoluta*. Ciencia. Lo absoluto. *Fenomenología del espíritu*. Movimiento. Onto-teología. Proyecto e inversión. Los alemanes. Schelling y Hegel. ◊ *Apéndice.* Suplementos a I-IV.

***GA* III / 69**: *La historia del seer. 1. La historia del seer (1938-1940). 2. KOINON. De la historia del seer (1939-1940),* ed. de Peter Trawny, 1998

Manuscrito. PP. *1.* 1938-1940. Numerado, núm. 1-178. ◊ *2.* 1939-1940. Ensayo sin estructura.

GA III / 69:1. *La historia del seer*

I. *La historia del seer*. Filosofía occidental. Ser-ahí / ahí del ser. Ἀλήθεια. ◊ II. *Contradicción y refutación*. Nueva-dicción [*Wieder-spruch*]. Historicismo e historia del seer. ◊ III. *La historia del seer*. Metafísica. Disputa. Referencia al mundo. Instante. Comienzo. Indigencia. Resolución. Generosidad y paciencia para lo venidero. ◊ IV. *Consumación de la metafísica. Abandono del ser*. Superación de la metafísica. Fin de la modernidad. ◊ V. TO KOINON. Κοινόν. Maquinación. La guerra total. ◊ VI. *Resolución. Esencia del poder. Lo necesario*. Diferenciación. Huella. Verdad del seer. Decisión y futuro. Poder: violencia, crimen, sometimiento, demonismo, verdad, nivelación, indigencia, sistema, publicidad. Lo inhabitual y lo improviso. Pensar. Esencia de la filosofía. Hombre y ser-ahí. ◊ VII. *Esencia de la historia. Comienzo. Seer*. Lo pasado y lo sido. Lo repentino del comienzo. Historiografía. Vida. ◊ VIII. *Seer y el último Dios*. Réplica, confianza, acontecimiento, tierra y mundo. Nada. Entretanto. Pobreza. ◊ IX. *Esencia de la historia*. Concepto. Obsequio y meditación. Idiosincrasia alemana y rusa, pulverizados por la maquinación. ◊ X. *La propiedad*. Donación. Empobrecimiento. ◊ XI. *Estructura del decir*. Lo antiguo. Acontecimiento-apropiador. Verdad: claro, ocultamiento. ¿Es siempre el seer? ◊ XII. *Historia del seer (ahí del ser)*. Resguardo. Extravío. Abandono del ser. El otro comienzo. Palabra y habla. Decisión. Demócrito. Pensador. Ocaso. Yo y sujeto. Instancia. Salto-de. El primer comienzo. Esenciamiento de la verdad como claro del seer. Antropología. *Animal rationale*. Ζῷον λόγον ἔχον. Pensar esencial. Esencia de la historia. ◊ XIII. *Pensar seerhistórico*. Filosofía. Comienzo. Libertad. Apreciación y valoración. Preguntar. Encontrar. La serie de las publicaciones.

GA III / 69:2. *KOINON. De la historia del seer*

τὸ Κοινόν. De la historia del seer. Todo es una cotidianidad demoledora. La diferencia guerra-paz desaparece. Avance del poder: salvar las fuerzas de asalto del pueblo y la raza. Reemplazamiento, todo puede producirse en cualquier momento; «material humano». Maquinación. Anuncio de algo inhabitual: ¿se oculta el seer? El desenvolvimiento político del poder es metafísico. Apariencia democrática. Comunismo. Heroísmo. Urgencia del tránsito.

Proyecto sobre Κοινόν. Lo sinsentido, sin verdad; ausencia del claro del ser. Los valores proclamados como los objetivos más elevados. Despotismo de los «pocos». Poder soviético oligárquico. La lucha de la iglesia cristiana es en vano. Comunismo: la humanidad moderna se encuentra en la última etapa de la modernidad. Cercanía oculta: urgencia. Guerra total: todos son esclavos de la historia del ser. Otra historia ya ha comenzado: el último Dios; el presagio de los Dioses. Ser como acontecimiento. ◊ *Apéndice*. Suplementos a *GA* III / 69:1 y *GA* III / 69:2.

***GA* III / 70**: *Sobre el comienzo,* ed. de Paola-Ludovika Coriando, 2005

Manuscrito. PP. 1941. Numerado, núm. 1-176.

I. *El comenzar del comienzo*. Diferenciación y diferencia. Ocaso. ◊ II. *Comienzo y pensar inicial.* ◊ III. *Evento y ser*. A. Evento. B. Evento y ex-propiación. Ser-ahí (ánimo, disposición). Hombres. Dioses. C. Intercesión (urgencia). ◊ IV. *La interpretación y el poeta*. A. Interpretar. B. Hölderlin en el otro comienzo. C. la interpretación de Hölderlin. ◊ V. *Historia del seer*. Historia [*Geschichte*] e historiografía [*Historie*]. ◊ VI. *El ser y el tiempo y el pensar inicial como historia del seer*.

***GA* III / 71**: *El evento (1941-1942),* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2009

PP. Manuscrito fechado en 1941-1942. 1-386 (los segmentos fueron numerados por el editor).

Prólogo. ◊ I. *El primer comienzo*. A. ΑΛΗΘΕΙΑ. B. Δόξα. C. Anaximandro. D. Pensar occidental. Reflexión. Ahí del seer. E. De camino al primer comienzo. Preparación. Puente al permanecer. F. El primer comienzo. Φύσις, Anaximandro, Heráclito, Parménides. G. El primer comienzo. Ἀλήθεια. H. Adelantarse del primer comienzo a la metafísica. ◊ II. *La resonancia*. A. Mirada de conjunto. B. Señal del tránsito. Paso por. Entretanto. C. Modernidad y occidente. D. Metafísica. Incidente entre el primer y el otro comienzo. Voluntad de querer. ◊ III. *La diferencia*. Seer. Desistimiento [*Nichtung*]. Decir-no. Nada. ◊ IV. *La recuperación* [*Verwindung*]. Historia y ensamble del seer. ◊ V. *El evento*. Vocabulario de su esencia. ◊ VI. *El evento*. Plano. Emoción. Propiedad. Destino. In-cidencia. Experiencia. ◊ VII. *Evento y esencia del hombre*. Ser humano seerhistórico. Ser y muerte. Lo inexperimentable del comienzo. ◊ VIII. *El ahí del seer*. A. Ser humano seerhistórico y urgencia del ahí del seer. B. Espacio-tiempo. Reflexión, urgencia y disposición. C. Disposición y ahí del ser. Dolor por la cuestionabilidad del seer. ◊ IX. *El otro comienzo.* ◊ X. *Señales al evento*. A. Decisión de la diferencia. Dolor por la despedida. Cuidado por lo sin-fondo. Camino de bosque. Pensar y palabra. C. *Primera explicación de las palabras fundamentales*. Verdad, esencia, esenciamiento, historia y acontecer [*Geschicht*]. ◊ XI. *Pensar y poetizar*. A. Salto. Saber del pensar. B. Comienzo y atención. C. Leyenda del comienzo. D. Pensar y conocer. E. Poetizar y pensar. F. El poeta y el pensador. G. «Anotaciones», «interpretación». Hölderlin.

***GA* III / 72**: *Los senderos del comienzo (1944),* ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann

En preparación.

***GA* III / 73:1 y *GA* III / 73:2**:[7] *Sobre el pensar-acontecimiento,* ed. de Peter Trawny*

[7] Anunciado para la primavera-verano de 2013.

* Volumen publicado, efectivamente, en 2013 [N. del T.].

PP.

Manuscritos que van desde 1932 hasta los últimos años de vida de Heidegger. Entre ellos, *El derrocamiento de la* φύσις, los trabajos preparatorios para los *Aportes a la filosofía,* ensayos de la primera mitad de los años cuarenta y un gran conjunto de escritos sobre el tema *diferencia* [*Differenz*] *ontológica* y *Diferencia* [*Unterschied*], los cuales dan comienzo al «Camino de bosque sobre la pregunta por el ser». (Prospecto editorial).[8]

***GA* III / 74**: Sobre la esencia del habla y sobre la pregunta por el arte, ed. de Thomas Regehly, 2010

PP. Ya publicados: *La palabra. El significado de las palabras,* en Papenfuss, Pöggeler 1992, 13-16. *Sobre los poemas de E. Mörike,* en *HGJ* 2004 (en páginas opuestas que contienen el manuscrito de Heidegger junto con su transcripción a un lado; diálogo por invitación de la Academia Pedagógica II, en Friburgo, con la dedicatoria «por el octogésimo quinto aniversario de Bernhard Zeller»).[9] *Arte y espacio:* fase previa de *El arte y el espacio* (*GA* 13).

Primera parte: *Sobre la esencia del habla.* ◊ I. La palabra y el habla. ◊ II. La esencia ocasional de la señal. ◊ III. Palabra, diálogo, habla. ◊ IV. Poetizar y pensar. ◊ V. Palabra y habla ◊ VI. Palabra y «habla». ◊ VII. Esenciamiento de la palabra. ◊ VIII. Imagen y sonido: lo sensible. ◊ IX. El habla. Preguntar. ◊ X. El habla. Λόγος. ♦ Segunda parte: *Sobre la pregunta por el arte*. Arte y espacio. Obra de arte e historia del arte. Ciencia de la historia del arte.

***GA* III / 75**: *Sobre Hölderlin. Viajes a Grecia,* ed. de Curt Ochwadt, 2000

PP. Ya publicado: *Estancias*. ES 1989 manuscrito de Heidegger, con acuarelas de Elfride Heidegger.

Ensayos y diálogo. Cinco aportes sobre Hölderlin. Diálogo *El diálogo occidental.* ◊ *Viajes a Grecia*. Notas de los viajes a Grecia de 1962 y 1967. ◊ *Notas y borradores.* Ocho colaboraciones sobre Hölderlin y *Notas durante la guerra* (1 página). ◊ *Apéndice:* Indicaciones sobre Hölderlin. Transcripción de sus poemas. Transcripción del «Archipiélago» de Friedrich Gundolf.[10]

***GA* III / 76**: *1935-1955. Pensamientos guías sobre el surgimiento de la metafísica, de la ciencia moderna y de la técnica moderna,* ed. de Claudius Strube, Fráncfort del Meno, 2009

[8] Publicado durante la corrección de *HH* en 2013, en total 1496 páginas.

[9] En su calidad de Director del Archivo de Literatura Alemana de Marbach, Zeller llevó a cabo las negociaciones con Heidegger para la entrega de la obra póstuma.

[10] Friedrich Gundolf (1880-1931) pertenecía desde 1899 al círculo de Stefan George, de quien se separó en 1923. Desde 1916 fue profesor extraordinario y, a partir de 1920, profesor ordinario de filología alemana en la Universidad de Heidelberg.

24 manuscritos de los años que van de 1939 a 1955 (una hoja después de 1958). PP. *La amenaza de la ciencia;* con divergencias, en Papenfuss, Pöggeler 1991, 5-27.

I. Parte: *Ensayos y borradores sobre el surgimiento de la metafísica*. Pensamientos guía. Preconcepto de la metafísica. Physis. ◊ II. Parte: *Ensayos y borradores sobre el surgimiento de la ciencia moderna*. Conceptos fundamentales de la metafísica y de la ciencia. Filosofía y ciencia. Grupo de trabajo *La amenaza de la ciencia*. Las *Reglas* de Descartes, filosofía – ciencias – universidad. La confusión. ◊ III. Parte: *Ensayos y borradores sobre el surgimiento de la técnica moderna*. Τέχνη. Estructura de emplazamiento. Diferencia (acontecimiento). Arte. Distanciamiento y deslumbramiento. ◊ Apéndice. *Arte y técnica*. Acta de un debate con Heidegger después de su conferencia *Poéticamente habita el hombre* (*GA* 7).

***GA* III / 77**: *Camino de campo-Diálogos (1944-1945),* ed. de Ingrid Schüßler, 1995

Manuscrito. PP. Ya publicado: Una parte de Ἀγχιβασίη: *Sobre la elucidación de la serenidad* (*GA* 13)

Ἀγχιβασίη. *Un diálogo de tres en un camino de campo entre un investigador, un erudito y un sabio*. El diálogo parte del carácter técnico de la investigación de la naturaleza, el investigador es su representante mientras que el erudito representa a las ciencias del espíritu. Ambos se remiten al origen esencial del pensar, el cual se busca en vano en el representar. A partir de aquí conduce el diálogo al desear y la serenidad y, a raíz de una elucidación del horizonte, al encuentro del paraje como la «contrada» [*Gegnet*].

El profesor encuentra al guardián en la puerta hacia la escalera de la torre. Dilucidación de lo mismo [*Selbe*] en la reflexión del fragmento B 60 de Heráclito: ὁδὸς ἄνω κάτω μία ὠυτή. La pregunta por una relación adecuada con el mundo técnico conduce a un regreso a la historia y su esencia, y a la procedencia de la pregunta por lo mismo.

Diálogo al atardecer en un campo de prisioneros de guerra en Rusia entre un joven y un viejo. La devastación, el mal y la ira esenciante en el mal. Lo nacional y lo internacional.

***GA* III / 78**: *La sentencia de Anaximandro (1946),* ed. de Ingeborg Schüßler, 2010

PP. El curso no se impartió; se escribió, presumiblemente, en el verano-otoño de 1942.

Introducción. Sentencia. Traducciones de Nietzsche y Diels. Platonismo. ◊ Introducción preparatoria a lo por pensar. El «de qué» de la sentencia en su totalidad. Τὰ ὄντα y la experiencia griega del ser. ◊ Primer capítulo. Primera parte de la sentencia. Γένεσις, φθορά, κατὰ τὸ χρεών. ◊ Segundo capítulo. Segunda parte de la sentencia. Τὰ ὄντα. Δίκη, τίσις, ἀδικία, ἡ τοῦ χρόνου τάξις. ◊ Tercer capítulo. Relación de ambas partes. Palabra enigmática γάρ. I. Determinación provisio-

nal. II. La otra palabra: ἄπειρος. III. Lo unificante inhablado de ambas oraciones. ◊ Apéndice I. Versión abandonada. ◊ Apéndice II. Suplementos: A. Destrucción de la relación sujeto-objeto. B. Sófocles, *Áyax*. C. Filología. D. Ὄν como participio. E. Εἶναι en Homero, Píndaro y Sófocles. F. Diferencia entre ser y ente. G. Del acontecimiento, habla y diálogo.

***GA* III / 79**: *Conferencias de Bremen y Friburgo. 1. Vistazo en lo que es. Conferencias de Bremen de 1949. 2. Principios del pensar. Conferencias de Friburgo de 1957,* ed. de Petra Jaeger, 1994

1. Ciclo de conferencias, sostenidas primeramente en Bremen en 1949. *La cosa:* PP *GA 7. La estructura de emplazamiento:* PP *La pregunta por la técnica,* corregida en *GA 7. El peligro* PP *El giro* PP *La técnica y el giro,* Pfullingen 1962. ◊ *2.* Ciclo de conferencias en el marco del *Studium Generale,* Friburgo 1957. I. Conferencia PP corregida en: Anuario de Psicología y Fisioterapia 6, 1958. II. Conferencia, *El principio de identidad* PP *Identidad y diferencia,* Pfullingen 1957 (ahora *GA* 11).

GA III / 79:1. Vistazo en lo que es. ◊ *La cosa.* ◊ *La estructura de emplazamiento.* ◊ *El peligro*. Estructura de emplazamiento: descuido de la cosa. El rehusarse del mundo. Peligro como esencia de la estructura de emplazamiento en el dominio de la técnica. Disimulo de la estructura de emplazamiento. Peligro: la estructura de emplazamiento como el seer. La Θέσις oculta en la esencia de la Φύσις. ◊ *El giro*. La esencia de la técnica superada por la todavía verdad oculta. Llegada de un otro destino. En el alterar se aclara el destello del mundo.

GA III / 79:2. Principios del pensar. ◊ I. Conferencia. Leyes del pensar. Re-presentar. Dialéctica. Lugar de procedencia de los principios. ◊ II. Conferencia y repetición de la primera conferencia. Disputa del pensar con aquello que ha de pensarse. Esencia de la técnica moderna mundial. Lógica y λόγος. Aristóteles: λόγος ἀποφαντικός. Leyes del pensar como saltos a lo sin-fondo. ◊ III. Conferencia. *El principio de identidad.* ◊ IV. Conferencia. El escribir y lo escrito (Platón, *Fedro*). Reflexión. Objetos y cosas (Cézanne, *Montagne St. Victoire*). Λόγος, la palabra para ser y pensar. ◊ V. Conferencia. Fundamentar como λόγον διδόναι. Principios «del» pensar: genitivo doble, ambigüedad respecto «del» pensar, transformación del sentido. Salto al ámbito en el que esencia la mismidad. Habla, lo sosteniente [*das Haltende*] en relación entre ser y pensar. Relación, ámbito, leyenda, acontecimiento.

***GA* III / 80**: *Conferencias,* ed. de Hartmut Tietjen

En preparación.

***GA* III / 81**: *Pensamientos poéticos,* ed. de Paola-Ludovika Coriando, 2007

Textos de diversa índole de los años 1910 a 1975: poemas, cartas y dedicatorias, pensamientos. PP. Con excepción de *De la experiencia del pensar,* de 1941, publicado bajo el título *Señas* como impresión privada (ahora *GA* 13, 23-33); *Pensar como camino* (*GA* 81, 41; reproducción parcial en *GA* 13, 233); *Camino y atrevimiento* (*GA* 81, 58 ≈ *GA* 13, 75); *Muerte* (*GA* 81, 292 ≈ *GA* 13, 241); el primer *stasimón* de la *Antígona* de Sófocles (*GA* 81, 337s. ≈ *GA* 13, 35s.; *GA* 40, 155; *GA* 53, 71s.).

Primera parte. *Poemas tempranos – cartas – lo pensado (1910-1975)*. *1.* Poemas tempranos y cartas a Elfride Heidegger (1910-1918). *2.* Notas de 1945-1946. *3.* Notas de 1972-1975. ◊ Segunda parte. *De la experiencia del pensar*. Manuscrito amplio de finales de los años treinta y los años cuarenta. ◊ Tercera parte. *Lo pensado para el legado de un pensar.* ◊ Cuarta parte. *Escritos aislados*.

d) Cuarta sección: indicaciones y notas

***GA* IV / 82**: *Sobre publicaciones propias*

En preparación. «Comunicación de una autocrítica de *El ser y el tiempo* 1936)» (*GA* 70, 191) anunciado.

***GA* IV / 83**: *Seminarios: Platón. Aristóteles. Agustín,* ed. de Mark Michalski, 2012

Seminarios y ejercicios del semestre de verano de 1928, semestre de invierno de 1930-1931, semestre de verano de 1932, semestre de verano de 1944, semestre de invierno de 1950-1951, semestre de verano de 1951, semestre de invierno de 1951-1952.

Primera parte: Aristóteles, *Física* Γ 1-3. Semestre de verano de 1928. Ejercicios del semestre de verano de 1928. ♦ Segunda parte: Platón, *Parménides*. Ejercicios del semestre de invierno de 1930-1931. ♦ Tercera parte: Agustín, *Confesiones* XI *(de tempore)*. Ejercicios del semestre de invierno de 1930-1931. ◊ I. Introducción. Tiempo en Aristóteles. ◊ II. Interpretación de los capítulos 14-30. ◊ III. Significado de la consideración de Agustín acerca del tiempo. Suplementos. ♦ Cuarta parte: El *Fedro* de Platón. Ejercicios del semestre de verano de 1932. ◊ I. Problema fundamental, método. ◊ II. Interpretación de las líneas 40-42. ◊ III. Τρόπος τοῦ καλῶς λέγειν y τέχνη. ◊ IV. Interpretación de las líneas 43-49. ◊ V. Interpretación de los discursos de Sócrates. ◊ VI. Interpretación de las líneas 50-62. ◊ Suplementos. ♦ Quinta parte: Aristóteles, *Metafísica* Γ y Z. Ejercicios del semestre de verano de 1944. ♦ Sexta parte: Ejercicios en el curso del semestre de invierno de 1950-1951: Acerca de la causalidad. ◊ Ejercicios en el curso del semestre de verano de 1951: Aristóteles, *Física* B 1, Γ 1-3 ◊ I. Causalidad y principio de causalidad. ◊ II. Aclaración sobre lo trascendental. ◊ III. Traducción.

◊ IV. Φύσις como πρώτη αἰτία ◊ V. Pregunta por la αἰτία. ◊ VI. Causalidad. ◊ VII. Aristóteles, *Física* B 1. ◊ VIII. Causalidad en Leibniz ◊ IX. La historia del ser. Suplementos. ♦ Apéndice: I. Protocolos: Aristóteles, *Física* Γ 1-3 ◊ II. Protocolos: Agustín, *Confesiones* XI. ◊ III. Protocolos: Platón, *Fedro.* ◊ IV. Protocolos: Aristóteles, *Metafísica* Γ y Z ◊ V. Protocolos: Ejercicios en el curso. Acerca de la causalidad. ◊ VI. Protocolos: Ejercicios en el curso. Aristóteles, *Física* B 1, Γ 1-3. ◊ VII. Protocolos: Ejercicios en el curso. Aristóteles, *Física* Γ y *Metafísica* Θ 10. ◊ VIII. Protocolos: Ejercicios en el curso. Aristóteles, *Física* Γ y *Metafísica* Θ 10.

***GA* IV / 84:1:** *Seminarios: Kant. Leibniz. Schiller.* Parte 1: del semestre de verano de 1931 al semestre de invierno de 1935-1936, ed. de Günther Neumann, 2013

Notas, protocolos, transcripciones y ponencias de los seminarios (ejercicios) de Friburgo. PP.

Kant sobre los progresos de la metafísica. Semestre de verano de 1931. ◊ I. Prólogo sobre Kant, proyecto general de la tarea. ◊ II. La doctrina de Kant sobre el juicio. ◊ III. Fenómeno y cosa en sí. El problema del espacio. ♦ *La dialéctica trascendental de Kant y la filosofía práctica*. Semestre de invierno de 1931-1932. ◊ I. Apéndice sobre la dialéctica trascendental y la doctrina elemental. ◊ II. Dialéctica trascendental, Introducción. Plan de los ejercicios del semestre de invierno de 1931-1932. ◊ III. Paralogismos. ◊ IV. Antitética. Antinomia de la razón pura. ◊ V. El ideal trascendental. ◊ VI. El sí mismo práctico. ◊ VII. *Crítica de la razón práctica.* ◊ VIII. Preguntas sinópticas. ◊ IX. Discusión de las ponencias. ♦ *Fragmentos principales de la Crítica de la razón pura de Kant*. Semestre de verano de 1934. ◊ I. Proceder y meta. ◊ II. Resultado del apartado «Opinar, saber y creer». ◊ III. Dasein histórico, encargo de nuestro pueblo. ◊ IV. Posición respecto a la verdad. ◊ V. Experiencia fundamental de Kant. ◊ VI. Deducción metafísica y tras-cendental. Tránsito a la dialéctica trascendental. ◊ VII. Idea e ideal. ◊ VIII. Estética y lógica. ♦ *El concepto de mundo de Leibniz e idealismo alemán (Monadología)*. Semestre de invierno de 1935-1936. ◊ I. El camino de Leibniz. ◊ II. Concepto de seer en Leibniz, principio de razón. ◊ III. Monadología §§ 36-48. ◊ IV. Finitud de la mónada, reflejo. ◊ V. Concepto de mundo, idea. ◊ VI. Mirada retrospectiva. ◊ VII. Modo ontológico de plantear una cuestión. ◊ VIII. Mónada, Monadología. ◊ IX. Fuerza, movimiento, cuerpo. ◊ X. Monadología §§ 1-14. ◊ XI. Sobre la interpretación de la Monadología. ♦ Apéndice. I. Protocolos del seminario. ◊ II. Complementos de las transcripciones. ◊ III. Extractos de las ponencias, posturas y preguntas de los participantes del seminario.[11]

[11] *GA* IV/84:2 en preparación, *La crítica del juicio (estético) de Kant* (semestre de verano de 1936). Ed. G. Neumann. Fragmentos selectos de Schiller, *Sobre la educación estética del hombre* (obras completas 18, 5-116; semestre de invierno de 1936/37). *Kant, Prolegómenos* (semestre de verano de 1941). *Los conceptos fundamentales de la metafísica de Kant* (semestre de verano de 1942). (Epílogo a GA IV/84:1).

***GA* IV / 85**: *De la esencia del habla. La metafísica del habla y esenciamiento de la palabra. Acerca del tratado de Herder,* Sobre el origen del lenguaje, ed. de Ingrid Schüßler, 1999

ES. Notas sobre el seminario de posgrado [*Oberseminar*] del semestre de verano de 1939.

I. Herder, *Sobre el origen del lenguaje*. Λόγος y esencia humana. Animal. *Monadología.* ◊ II. *Construcción del origen del lenguaje en la forma del uso de la reflexión librepensadora*. Esencia del ser humano; economía animal. *Cognitio distincta*. Buen juicio. Palabra interior. In-ventar. ◊ III. *Discrepancia con Herder*. Construcción análoga de la esencia humana. ◊ IV. *De la esencia del lenguaje*. Palabra como esenciamiento del seer. ◊ VI. *Filosofía del lenguaje*. Ilustración. Otro comienzo. ◊ VII. *Tránsito*. Saber del tránsito. Palabra «del» seer. ◊ VIII. Metafísica del lenguaje y tránsito. Psicología del lenguaje. ◊ IX. *Stefan George. Canción del mar.* ◊ X. *Lenguaje – libertad – palabra.* ◊ XI. *Acerca de la pregunta original y la consideración metafísica original*. Humboldt. Herder. Razón. ◊ XII. *Disposición*. Lenguaje interno y externo, palabra interna y externa. Escuchar. ◊ XIII. *Pregunta original.* ◊ XIV. *De Herder a Grimm (metafísica y lingüística)*. Origen divino del lenguaje. ◊ XV. *Decir y escuchar: sonido y silencio*. Escrito. ◊ XVI. *Escuchar como medio del sensorium commune*. Escuchar, lenguaje, sonidos, tonos. ◊ XVII. *Sentimiento y atención en Herder. Tonos y sonidos.* ◊ XVIII. «*La oveja bala*». El oído, el primer maestro del lenguaje. ◊ XIX. *Lenguaje y razón*. Medio de nuestro amor propio espiritual y conciencia. ◊ Apéndice. Protocolos del seminario (11 sesiones).

***GA* IV / 86**: *Seminarios: Hegel. Schelling,* ed. de Peter Trawny, 2011

Manuscritos, protocolos y transcripciones de los seminarios sobre Hegel y Schelling de los años 1927 a 1957. PP. Ya publicados: *1.* Escritos sueltos de *Schelling y el idealismo alemán,* en Martin Heidegger, *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana* (1809), ed. de Hildegard Feick (*SchA*), *Extracto de las notas del seminario de 1941-1942*. (El texto publicado en *SchA* 201-229, *Fragmentos selectos de los manuscritos para la preparación del seminario de Schelling del semestre de verano de 1941,* no puede ser clasificado en *GA* IV / 86). *2.* Coloquio sobre dialéctica: PP en *Hegel-Studien* 25 (1999) 9-23.

Seminario de Aristóteles y Hegel. Semestre de verano de 1927. ♦ Schelling, *Sobre la esencia de la libertad humana*. Semestre de invierno de 1927-1928 ♦ Hegel, *Filosofía del derecho*. Semestre de invierno de 1934-1935. ◊ I. Estado. ◊ II. Separación de poderes y constitución. Constitución del Estado nacionalsocialista. ◊ III. Sociedad civil y Estado. ◊ IV. Derecho abstracto y moralidad. ◊ V. Sistemática de Hegel. Estado – espíritu – pueblo. ◊ VI. Ejercicios sobre Hegel – Estado. ◊ VII. Libertad y voluntad en general. ◊ VIII. Derecho y Estado. ◊ IX. La filosofía del derecho de Hegel. ◊ X. Lo fundamental de la doctrina del estado. A. Cuidado – Estado – seer. B. Autoridad – dominio – poder – poderes. Su metafísica y su verdad. C. Lo político. Convicción – constitución – (Estado). ♦ *Schelling y el idealismo alemán,* 1941-1943. ◊ I. Metafísica del idealismo alemán.

A. A manera de introducción. El concepto de la filosofía de Kant y el idealismo alemán. Conocimiento historiográfico y meditación histórica. B. Kant: el sistema de la razón pura. C. Los *Prolegómenos* de Kant. D. El prólogo a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. E. Metafísica del idealismo alemán. Dis-crepancia. ◊ II. El «tratado de la libertad» de Schelling. A. Introducción. B. Conceptos fundamentales. C. Sistema. D. Lo absoluto. La subjetividad. D. Concepto de libertad. E. Dios – mundo – ser humano. F. Los principios. Ser – existencia – fundamento. ♦ *Sobre Hegel. Fenomenología del espíritu*. Semestre de verano de 1942. ◊ I. Introducción a la esencia trascendental de la metafísica absoluta. ◊ II. El prólogo a la *Fenomenología del espíritu.* ◊ III. La negatividad. Diferenciación. In-finitud. Lo sen-cillo. ◊ IV. Autoconciencia. La subjetidad. ◊ V. Sobre Hegel, *Fenomenología del espíritu.* ◊ VI. Introducción a la *Fenomenología del espíritu.* ◊ VII. Interpretación acompañante del inicio. Certeza sensible. Miradas de conjunto. ◊ VIII. Hegel, sobre el lenguaje. ◊ IX. La percepción. ◊ X. Proyecto de la «inversión» de la «conciencia». Construcción trascendental. ◊ XI. Espíritu. Conciencia. Concepto. Realidad. Giro copernicano. ◊ XII. El concepto de «experiencia» de Hegel contrastado con la ΕΜΠΕΙΡΙΑ de Aristóteles y el concepto de experiencia de Kant. ♦ *Sobre la lógica de la esencia de Hegel*. Semestre de invierno de 1955-1956. ◊ I. Principio de razón. Lógica de la esencia. ◊ II. Las determinaciones de la reflexión. ◊ III. Sobre Hegel. ◊ IV. Verdad del ser. ♦ *Diálogo con Hegel sobre el asunto del pensar*. Semestre de invierno de 1956-1957. ♦ Apéndice I. Sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Sobre la *Estética* de Hegel. Del diálogo sobre el asunto del pensar (1956-1957). Sobre la *Lógica* de Hegel. Consideraciones tardías y notas sobre Schelling. ♦ Apéndice II. Protocolos y transcripciones. ♦ Apéndice III. Cursos y ejercicios desde la aparición de *El ser y el tiempo*.

***GA* IV / 87**: *Nietzsche: Seminarios de 1937 y 1944. 1. La posición metafísica fundamental de Nietzsche (ser y parecer ser). 2. Bocetos de los conceptos fundamentales del pensar,* ed. de Peter von Ruckteschell, 2004

PP. *1.* Anunciado como grupo de trabajo para el complemento del curso *GA* 44 y sus directrices subsiguientes. *2.* «Cursillo para veteranos», ejercicio adicional del semestre de verano de 1944.

GA IV / 87:1. *La posición metafísica fundamental de Nietzsche (ser y parecer ser). Ejercicios del semestre de verano de 1937*

I. Tratamiento de la pregunta conductora. ◊ II. Pregunta por el «ser» en Nietzsche. ◊ III. Lo ente en su totalidad. ◊ IV. Interpretación de la *Voluntad de poder.* ◊ V. Naturaleza. ◊ VI. Nihilismo y pregunta por el ser (olvido del ser). ◊ VII. Lo esencial. ◊ VIII. La interpretación de Nietzsche de la filosofía. ◊ IX. La experiencia del ser de Nietzsche. ◊ X. Ciencia. ◊ XI. Discrepancia. ◊ XII. Esencia del parecer ser y perspectiva desde el

ahí del ser. ◊ XIII. La comprensión de Nietzsche del parecer ser. ◊ XIV. Parecer ser: historia. Schiller. ◊ XV. Tránsito a la ontología fundamental. ◊ XVI. Sobre el curso del semestre de invierno de 1936-1937 y el curso del semestre de verano de 1937. ◊ XVII. Posición metafísica fundamental de Nietzsche. ◊ XVIII. Vida. ◊ XIX. Positivismo. ◊ XX. Doctrina del retorno. ◊ XXI. Pregunta por la verdad.

GA IV / 87:2. *Bocetos de conceptos fundamentales del pensar. Ejercicios del semestre de verano de 1944*

Texto numerado (núm. 1-28). Conceptos fundamentales del pensar. Fundamento. La dialéctica de Platón. Muerte de Dios. Escala de valores. Certeza. *Meditaciones I-VI*. Dudar. Metafísica. Nihilismo. Alegoría de la caverna. Spengler y E. Jünger.

***GA* IV / 88**: *Seminarios (ejercicios) de 1937-1938 y 1941-1942. 1. Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental. 2. Ejercitación en el pensamiento filosófico,* ed. de Alfred Denker, 2008

PP. *1.* 2h. Ejercicio del semestre de invierno de 1937-1938. *2.* 1h. Ejercicio del semestre de invierno de 1941-1942.

GA IV / 88: *1. Las posiciones metafísicas fundamentales del pensar occidental*

I. Desenvolvimiento de la pregunta conductora. ◊ II. Regreso a la pregunta fundamental. ◊ III. La pregunta conductora y su superación. ◊ IV. Posición metafísica fundamental de Platón. ◊ V. Tránsito desde la metafísica griega a la moderna. Cristianismo. ◊ VI. Descartes. ◊ VII. Leibniz. ◊ VIII. Kant. ◊ IX. Idealismo alemán. ◊ X. Schelling.

GA IV / 88:2. *Ejercicio del pensar filosófico*

I. Ejercicio. ◊ II. Heráclito. Nietzsche. ◊ III. Corrección. Certeza. Mecánica cuántica. ◊ IV. Mismidad. ◊ V. Descartes. ♦ Apéndice. I. 34 Complementos. ◊ II. Protocolos del seminario. W. Bröcker: alegoría del sol. Ponencia. Protocolos (13 sesiones).

***GA* IV / 89**: *Seminarios de Zollikon,* ed. de Claudius Strube

En preparación. PP *Seminarios de Zollikon* (*SeZo*), Fráncfort del Meno, 1987
↑ *HH* III, B § 2.

***GA* IV / 90**: *Acerca de Ernst Jünger,* ed. de Peter Trawny, 2004

PP. Notas de diversa naturaleza de los años 1934-1954

I. Parte: *(Notas sobre Ernst Jünger)*. ◊ I. *El trabajador.* ◊ II. *«Sobre los acantilados de mármol»*. ◊ III. Deslumbramiento y límite a través de Nietzsche. ◊ IV. Contra-dicción de la metafísica. ◊ Techne y trabajo. ◊ VI. *Ciudadano y trabajador.* ◊ VII. *Lo elemental.* ◊ VIII. *«Figura y ser»*. ◊ IX. Libertad. ◊ X. *Poder como representación del trabajador.* ◊ XI. Distinciones del trabajador. ◊ XII. Tipología y técnica. ◊ XIII. *La construcción orgánica.* ◊ XIV. *El arte.* ♦ II. Parte: *Debate acerca de Ernst Jünger.* ◊ I. *El trabajador* (1932). *Sobre la introducción (1939-1940).* ◊ II. *Sobre Ernst Jünger (1939-1940).* ◊ III. *De Ernst Jünger (1939-1940).* ◊ IV. *Sobre Ernst Jünger (1939-1940).* ◊ V. *Ernst Jünger.* ◊ Apéndice. *Una carta para soldados solitarios.* ♦ *«Figura» (1954).* ◊ I. *Dominio.* ◊ II. *Trabajo.* ◊ III. [*Figura*]. ◊ IV. *Ernst Jünger.* ◊ V. *La libertad* [*Freyheit*] y *el mal.* ♦ *Notas marginales en los escritos de Ernst Jünger*. De los ejemplares de mano de Heidegger, en *El trabajador* (1932), *Hojas y piedras* (1934) y *Sobre la línea* (1951).

***GA* IV / 91**: *Complementos y miriadas del pensar*

En preparación.

***GA* IV / 92**: *Cartas selectas I*

En preparación.

***GA* IV / 93**: *Cartas selectas II*

En preparación.

***GA* IV / 94**: *Reflexiones I-VI*

En preparación.

***GA* IV / 95**: *Reflexiones VII-XI*

En preparación.

***GA* IV / 96**: *Reflexiones XII-XV*

En preparación.

***GA* IV / 97**: *Anotaciones I-V*

En preparación.

***GA* IV / 98**: *Anotaciones VI-IX*

En preparación.

***GA* IV / 99**: *Cuatro cuadernos I: El camino de campo. Cuatro cuadernos II: Mediante el acontecimiento-apropiador hacia cosa y mundo*

En preparación.

***GA* IV / 100**: *Vigilae I. II*

En preparación.[12]

***GA* IV / 101**: *Señales I. II*

En preparación.

***GA* IV / 102**: *Provisional I-IV*

En preparación.[13]

§ 2 Textos individuales selectos

Todos PP. La clasificación alfabética* se lleva a cabo con el objetivo de localizar más fácilmente la visión general de los editores. Si no se mencionan explícitamente, entonces los editores son, de *HGJ,* Hermann Heidegger, y de *HSt,* Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

De las notas del seminario sobre Heráclito organizado con Eugen Fink

HSt 13 (1997) 9-12, «tomadas de un legajo de notas, que provienen de la preparación de las sesiones del seminario».

[12] ¿«Vigilae» o «Vigiliae»?

[13] Los cuadernos de notas filosóficas de Heidegger están anunciadas para aparecer en la primavera del 2014. Estos llamados cuadernos negros (*GA* IV / 95-98) ya han provocado una nueva controversia en torno al antisemitismo de Heidegger. El presidente de la Sociedad Heidegger, Günter Figal, toma postura sobre esta recriminación en *Deutschlandradio Kultur* (http://www.deutschlandradiokultur.de/umstrittender-philosoph-ueberlegungen-zum-judentum-die.954.de.html?dram:article_id=272402). No es posible ocuparse aquí de este debate, ya que los textos correspondientes todavía no han sido editados. Aun así, sin propender a la menor banalización, la pregunta de Alain Badiou todavía es válida: «¿Puede este enredo nacional, y también el antisemitismo de Heidegger, el cual ciertamente no se puede negar, ser una razón suficiente para mandar también al infierno toda su otra filosofía?».

* Esa clasificación, evidentemente, pierde su sentido en español. En todo caso, los textos individuales se ofrecen tal como aparecen ordenados en alemán [N. del T.].

Dialogar con lo dicho por Heráclito. Mundo. Pregunta por el ser. Dialogar con Heráclito, ἀεὶ ἀξύνετοι. Sobre el seminario. La mirada que experimenta. Señalar como abstención. Una sentencia de Bías, uno de los siete sabios: ἕξεις σιγῆι κόσμον[14] (con un apunte sobre «Wittgenstein»).

Observaciones sobre arte, escultura, espacio

St. Gallen 1996, ed. de Hermann Heidegger. Alocución, el 3 de octubre de 1964, durante la inauguración de una exposición con trabajos del escultor Bernhard Heiliger. Galería en mirador, St. Gallen (aparece en *GA* 80).

¿Qué es el espacio? ¿Puede decir el artista qué es mediante una escultura? «El arte como tal no es un tema posible del producir artístico». La dilucidación de τόπος y χώρα en la *Física* aristotélica y la interpretación del espacio como extensión tridimensional uniforme en la física moderna y en Kant: el espacio siempre se representa a partir del *cuerpo*. No obstante, para concebir lo más propio del espacio, es preciso ver cómo es el *ser humano* en el espacio, en su ser-en-el-mundo: «El espacio es espacio, en la medida en que espacia [*räumt*]», pero sólo en la medida en que el ser humano «espacia el espacio» y, con ello, «tiene una relación libre, alegre, con el mundo». Tal relación concierne, en el acontecimiento, a la referencia del ser con el ser humano.

Meditación sobre nuestra esencia

HGJ 1994 de la época de 1943-1944. Con facsímil.

Dejar que se vuelva experimentable nuestra esencia como «rasgo fundamental en la referencia del seer con la esencia humana». Corruptibilidad de los alemanes por la esencia ajena e incapacidad para la política. El pensar propio visto como histórico. Historia como destino que envía a los seres humanos a su esencia. Historicidad basada en el recuerdo. Nuestra esencia occidental, que aún no ha sido liberada, espera por nosotros.

Coloquio sobre dialéctica

Martin Heidegger: Coloquio sobre dialéctica (Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault). En Muggenbrunn, el 15 de septiembre de 1952. PP *Hegel-Studien* 25 (1990) 9-40, ahora *GA* 86, apéndice II.

Heidegger: ninguna interpretación de Hegel sino investigación principalmente sobre la dialéctica, quizá con un regreso a Parménides. Rechazo del concepto vulgar de dialéctica por parte de la fenomenología y contra la ciega discusión conceptual en la filosofía. *Fink:* la caracterización de la dialéctica de Heidegger es un problema filosófi-

[14] DK 10, Bías, núm. 17: «Tendrás tú, al callar, el mundo». (Extracto de un fragmento más largo).

co. Pregunta por la relación entre ser y mundo. *Heidegger:* la interpretación del mundo la habría desplazado a favor de la cosa y el mundo. La dialéctica no puede aportar nada a la pregunta por el ser; la negatividad y la representación son su origen. Hegel piensa dialécticamente la relación entre pensar y ser, Parménides no; además, ésta no se resuelve en Hegel. El ser no es lo absoluto (contra *Müller*). Parménides relaciona el νοεῖν con el ἔμμεναι (εἶναι), νοεῖν y λέγειν son mutuamente cercanos. Acerca de la dialéctica de Platón, Hegel y Kierkegaard.

La esencia de la filosofía

HGJ 1987. Manuscrito. ¿Primera mitad de los años cuarenta? Se interrumpe a media oración. Con facsímil.

Filosofía y poesía. La palabra como señal y sonido del silencio. Poesía como esencia oculta del pensar y del cantar. Poesía como leyenda de la señal y del sonido, de ahí que filosofía y poesía sean lo mismo. La poesía de Hölderlin pensada desde lo venidero hacia lo sido; él es *el* poeta, «porque poetizó la esencia de la poesía». Por ello, tenía que escribir el *Empédocles* y presintió (todavía metafísicamente) el origen de la filosofía con el nombre de «belleza». Interpretación de Hölderlin sobre la indigencia de Occidente. El diálogo nombraría a la poesía como «la leyenda de la memoria en el acontecimiento». Escuchar al silencio para no excluir su esencia de la poesía.

La esencia del ser humano (la memoria en el acontecimiento)

HGJ 1993. 1943-1944 (1994).

Ser humano visto como memoria en el acontecimiento; memoria como su espacio esencial. Agradecimiento rememorante. Saludar: origen esencial del amor. Saludo de la gracia. El agradecimiento piensa el misterio, presiente el comienzo de la patria: «el seer es memoria».

El ser (acontecimiento)

HSt 15 (1999) 9-15. Primavera de 1937; íntegro: *GA* 73.

La relación entre la muerte y el aparecer de los dioses: «el júbilo y el espanto del acontecimiento mismo». Existencia de las disposiciones-fundamentales. Esencia de la belleza como unidad de encantamiento y arrobamiento, cobijo de la verdad en diversas formas de «ser obra, ser útil, ser cosa, como maquinación (técnica, máquina), como fundación (Estado), como ofrenda, como decir del pensador en el más elevado silencio conquistado (*Erschwiegen*)». Nobleza del habla —transparencia del concepto— agudeza del decir. ¿Cómo estar preparado «para experimentar y fundar el acontecimiento»? El otro comienzo como «entrar desde un salto en el ahí del ser». Discusión sobre el primer y el otro comienzo, entendidos en *El ser y el tiempo* como

destrucción. Responder humano originariamente en el en «contra». El comienzo de la patria, presentida en la memoria.

La indigencia [Armut]

Manuscrito. PP. *HSt* 10 (1994) 5-10. Conferencia de 1945 ante un círculo reducido.

La expresión de Hölderlin «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos».[15] El espíritu y el verdadero carecer, que no puede ser sin lo innecesario; esto significa ser pobre, que en sí ya es ser rico.

La expresión de Hölderlin también se encuentra en *La indigencia* (manuscrito, PP, *HGJ* 1992), presumiblemente de la primera mitad de los años cuarenta, cuyo origen se remonta a una breve meditación sobre «pobre» y «rico».

La poetización, Φιλοσοφία – Ποίησις – el diálogo

Manuscrito. PP. *HSt* 19 (2003) 9-28. Manuscrito en tres partes.

I. La poetización. Φιλοσοφία – Ποίησις. Responder como agradecer. Φιλοσοφία como camino para encontrarse a sí misma y a su esencia en el seer. Pensar del acontecimiento. Experiencia fundamental, la consumación de la metafísica. ◊ II. Φιλοσοφία. La esencia poetizante del pensar. La diferencia con la metafísica. Desde Platón, la filosofía es «el amor por el saber»: ontohistóricamente «el amor del saber», eso mismo es el amor. ◊ III. El diálogo. Regreso del habla propia a lo inhablado, que ha de ser preservado mediante el diálogo. Ninguna mezcla del decir poetizante y pensante. Rememoración [*Andenken*].

La procedencia de la deidad

Manuscrito. PP. *HGJ* 1997. Tomado del manuscrito más amplio *La esencia de la pregunta,* escrito aproximadamente en 1943-1944.

En la aún no desplegada riqueza de la procedencia de la deidad se esconde un tesoro sagrado. «El divorcio de los dioses acontece a favor de los ángeles». De su procedencia se puede experimentar la «naturaleza» («éter, cielo, tierra»). La devastación del cielo y las «compañías planetarias de transporte aéreo».

La procedencia del arte y la determinación del pensar

PP. Conferencia en la Academia de Ciencias y Artes de Atenas, en Petra Jaeger y Rudolf Lüthe (eds.), *Distancia y proximidad. Reflexiones y análisis sobre el arte contemporáneo,* Wurzburgo, 1983, 11-22.

[15] Hölderlin, *SW* III, 621 [*Pobr,* p. 93].

Tres preguntas: I. ¿Qué dice la diosa Atenea (πολύμητις, la de múltiples consejos) sobre la procedencia del arte en la Hélade? Copertenencia entre φύσις y τέχνη. ◊ II. ¿Qué sucede hoy en día con el arte respecto a su procedencia? Huida de los dioses. Triunfo del método (Nietzsche). La cibernética y la ciencia cibernético-futurológica del ser humano de la sociedad industrial. ◊ III. ¿Desde dónde se determina el pensar que hoy en día reflexiona sobre el origen del arte? La taciturnidad respecto al destino de la civilización mundial y la necesidad de un desistir de ella. El misterio de la aún impensada Ἀ-λήθεια.

La localidad en el eco de Parménides

Manuscrito. PP. *HSt* 24 (2008) 11-17 (*OEP*). 14 Notas, fechadas hacia el final de los años sesenta e inicios de los setenta (≈ *GA* 14, 84$_{(21)}$; *GA* 15, 394) (ahora *GA* 73, *Sobre el pensar-acontecimiento*).

Los siete lugares «del paraje del acontecimiento» (≈ *GA* 77, 113). Costumbre y re-lación. Ser – nada – acontecer. Diferencia ontológica. Finitud y costumbre. Metafísica. Giro. Ritmo (ῥυσμός ≈ *GA* 13, 227; *GA* 15, 94). El camino delante de la localidad.

Existencialismo

Manuscrito. PP. *HGJ* 1995. Con facsímil. Manuscrito no fechado, posiblemente de la segunda mitad de los años cuarenta o inicios de los cincuenta. Borrador para un artículo de enciclopedia.

En el concepto «existencialismo» se clasifican la filosofía existencial (Jaspers), el existencialismo propiamente dicho (Sartre) y la ontología fundamental (Heidegger).

¿Giro? Decir del giro

Manuscrito. PP. *HGJ* 2007. Con facsímil. Tomado del amplio manuscrito titulado *Legado de la pregunta por el ser,* redactado presumiblemente entre 1973 y 1975 y planeado (aunque no concluido) como introducción a la *Gesamtausgabe*.

El discurso del giro fue un «gran error», porque la «instancia en el claro del ser [...] todavía no estaba suficientemente experimentada». Es necesario, en vez de la representación de un giro, «el renunciante nombrar la localidad de la estancia en la retención».

Olvido del ser

Manuscrito. PP. *HSt* 20 (2004) 9-14. De la colección *Olvido del ser* (publicación completa en *GA* 91).

Olvido como ocultamiento. Metafísica como «*el* destino del ser, que el mayor don, hasta ahora, se ha de disponer al pensar y al Dasein del ser humano». Ser de lo ente y olvido del ser en cuanto tal, es decir, olvido del acontecimiento. Estructura de emplazamiento.

Acerca de la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado

Ed. de Alfred Denker y Holger Zaborowski.

Manuscrito. PP. Ejercicio del semestre de invierno de 1933-1934. *HJb* 4 (2009) 53-88.

Protocolos de los participantes del seminario (10 sesiones). Naturaleza, historia y Estado en su pertenencia al Dasein. La φύσις. La esencia del tiempo en Kant y la temporalidad. Determinación del pueblo a partir del Estado. Πόλις, política y lo político. Ordenamiento del Estado. Seguidores y liderazgo. Dominio y voluntad. El Estado del líder [*Führer*].

Lenguaje tradicional y lenguaje técnico

Manuscrito. PP. St. Gallen 1989. Ed. de Hermann Heidegger. Conferencia del 18 de julio de 1962, durante un curso para profesores de ciencia de las escuelas profesionales en el Comburg (Schwäbisch Hall), por mediación de Jörg Heidegger.

La esencia de la escuela, desde la primaria (*Volksschule,* que literalmente significa escuela del pueblo) hasta la universidad, cuyo nombre ya sólo es un título aparente. Zhuangzi, «El árbol inútil». ◊ Técnica: la representación corriente de la técnica moderna (antropológica e instrumental) no da con lo más propio de ella, lo cual consiste en el aprovisionamiento y conservación de la energía natural al desafiar a la naturaleza. ◊ Lenguaje: la interpretación del lenguaje de Wilhelm von Humboldt como perspectiva del mundo deja todavía lo propio del lenguaje en lo indeterminado: se basa en el decir como mostrar. La tradición se lleva a cabo mediante el lenguaje mismo, al decir éste de nuevo el mundo y traer a la luz lo todavía-no-mirado: el trabajo de los poetas.

Ejercicios para principiantes. Las cartas de Schiller sobre la educación estética del hombre

Ed. de Ulrich von Bülow. Con un ensayo de Odo Marquard.

PP. Seminario del semestre de invierno de 1936-1937. Ed. de Ulrich von Bülow. Transcripción de Wilhelm Hallwachs. Marbach del Neckar 2005 (Biblioteca de Marbach, 8). Original ilocalizable; si aparece, previsto para *GA* 84 (*GA* 66, 436).

Doce sesiones. *1.* Asignación de la tarea, cartas decimonovena y vigésima de Schiller. ◊ *2.* Transformación de la αἴσθησις aristotélica a partir de Baumgarten. Espacio y tiempo. Sensibilidad, juzgar y pensar. ◊ *3.* Ser humano, belleza y arte. ◊ *4.* Cómo se hace un protocolo. ¿Qué quiere decir «estado estético»? ¿Qué quiere decir el «arte del ideal»? Construcción esencial del ser humano en las *Cartas* de Schiller. ◊ *5.* El len-

guaje del ser humano real. El significado de lo cristiano. Voluntad y poder como fundamento de la realidad. El método del preguntar trascendental. ◊ *6*. Schiller y el método trascendental de Kant. Sensibilidad y libertad a partir de la prioridad de la sensibilidad y a partir de Hegel. ◊ *7*. El método de Schiller en las *Cartas* y el método de Kant en la *Crítica del juicio*. La imaginación trascendental. ◊ *8*. Belleza y estado de ánimo. Lenguaje y poesía. «Todo debe hacer la forma», según Schiller. ◊ *9*. *La fuente romana* de C. F. Meyer (≈ *GA* 5, 23). La «liebre» de Durero. ◊ *10*. Imaginación. Metamorfosis de la comprensión del ser a través del nominalismo y la «liebre» de Durero. Lo matemático y el nuevo significado de espacio y tiempo. El cambio de la naturaleza desde la φύσις a la *existentia*, la «existencia a través de leyes» (Kant). Descartes, Leibniz y los realistas del siglo XIX. ◊ *11*. El concepto de forma en Schiller y Kant. *Singularitas* y representar. El concepto de forma en Schiller *qua* ser = unidad en el representar, regla y ley. Lo peculiar de las obras (Durero, Meyer). Apariencia, arte, belleza. ◊ *12*. El concepto de forma en Kant. Estado estético del ser humano. Apariencia estética y arte. Normatividad del punto de vista de la razón. ◊ APÉNDICE. Friedrich Schiller, *Sobre la educación estética del hombre,* carta decimonovena y vigésima (facsímiles del ejemplar de mano de Heidegger). ◊ Werner Körte, *Ponencia sobre la liebre de Durero*. Odo Marquard, *El paso al arte. Acerca de Schiller y Heidegger*.

Del origen de la obra de arte. Primera elaboración

Manuscrito. PP. *HSt* 5 (1989) 5-22. Primer borrador (1931-1932) jamás presentado.

A diferencia de las conferencias (*GA* 5), el texto se subdivide en dos apartados: I. *La obra de arte como obra* y II. *El arte como origen de la obra*. El primero parte de la manifestación de la obra, el cual funda en el ser obra, es decir, en la instalación de la obra de arte. Ella acontece a través del mundo, mientras que la pro-ducción de la obra coloca a la tierra como «lo que se cierra a lo abierto». Rasgo fundamental en el ser obra de la obra: la disputa de mundo y tierra. El segundo apartado plantea la pregunta del arte como el acontecer de la verdad. Pues ello —«y *sólo* ello»— dona la apertura y el ocultamiento de la verdad. Arte como donación del seer.

Seminarios de Zollikon

PP. Fráncfort del Meno, 1987, ed. de Medard Boss (anunciado para *GA* IV / 89). (↑ *HH* I, Apéndice IV).

I. Seminarios de Zollikon (1959-1969). Documentación del seminario impartido por Heidegger con M. Boss y algunos médicos (1959-1969). En su mayoría, son explicaciones protocolizadas de Heidegger y, raras veces, aportes de los participantes en el seminario. Los protocolos se basan en las transcripciones estenográficas de Boss, dictadas en cinta magnetofónica y corregidas por Heidegger. Temas principales: Dasein y conciencia. Enfermedad como fenómeno de privación. Las ciencias naturales. La pre-

gunta por el tiempo. Problema del cuerpo y psicosomática. El fenómeno del espacio. Método científico y fenomenología. ◊ II. Diálogo con Medard Boss (1961-1972). Explicaciones de Heidegger en los seminarios y en las vacaciones conjuntas: antropología y psiquiatría. Sobre el análisis del Dasein de Ludwig Binswanger, acerca del lenguaje, muerte y sueño, y sobre temas individuales discutidos en los seminarios. ◊ III. De las cartas a Medard Boss (1947-1971). Escritos de contenido personal y sobre la preparación de los seminarios por parte de Heidegger. Su ayuda en la elaboración del *Esbozo de la medicina* (Boss 1975).

Acerca de la carta sobre el humanismo

Manuscrito. PP. *HSt* 26 (2010) 9-16. De un legajo de hojas con el mismo título (anunciado para *GA* 82).

El habla como la casa del ser. Esto «ni el dios ni lo divino» (ninguna esencia omniabarcante). «Que ha de pensarse el ser como seer y el seer como seer [tachado con un signo de cruz: X]». Dasein como temporalidad. Ahí del ser y ser. El pastor del seer. Gracia [*Huld*] e ira [*Grimm*] y el peligro. La esencia del ser humano. Ex-sistencia. ¿Qué es metafísica?

C. Personas del entorno cercano a Heidegger

Los siguientes datos biográficos y bibliográficos conciernen a las personas del entorno cercano a Heidegger (siglas ↑ *HH* IV).

Para los datos biobibliográficos adicionales de otros autores (por ejemplo, de Franz Brentano), véanse las notas a pie en *HH* I (con excepción de filósofos bien conocidos).

Fuentes: Cartas de Heidegger; *HJb;* Volpi 1999 / 1-2; Bedorf / Gelhard 2013.

Abreviaturas: T. Textos de y sobre Heidegger. *B*. Bibliografía relacionada con Heidegger.

Günther Anders (1902-1992) nació en Breslavia como Günther Siegmund Stern. Fue hijo de los psicólogos Clara y William Stern (cofundador de la Sociedad Alemana de Psicología). En 1923 se doctoró con Husserl en Friburgo. Su habilitación fracasó a causa, entre otros, de Theodor W. Adorno, debido a la cercanía de Anders con Heidegger. En 1925 conoció a Hannah Arendt en Marburgo y en 1929 se casó con ella. En 1933 tuvieron que emigrar a París y el matrimonio terminó por divorciarse. En 1936 Anders partió hacia Nueva York y, después de varios trabajos, enseñó filosofía del arte en la New School for Social Research. Desde 1950 vivió en Viena. Luego del lanzamiento de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, Anders fue una de las figuras claves del movimiento antinuclear. ◊ *B.:* Anders 1987.

Hannah Arendt (1906-1975) nació en Königsberg, donde sus padres, convencidos socialistas, pertenecían a la comunidad liberal judía. Desde 1924 estudió filosofía en Marburgo con Heidegger, teología protestante con Bultmann y filología clásica con Friedländer. Fue el gran amor de Heidegger. Sin embargo, dado que éste se aferró a su matrimonio, Arendt se fue a Friburgo para estudiar con Husserl y después a Heidelberg, donde escribió en 1929 su tesis doctoral asesorada por Jaspers: *El concepto de amor en san Agustín*. Ese mismo año se casó con Günther Stern (Anders). En París, a donde emigró en 1933, trabajó con grupos sionistas (y conoció, entre otros, a Walter Benjamin). En 1937 se divorció de Anders y en 1940 se casó con Heinrich Blücher. En

1941 huyó con él a los Estados Unidos, donde trabajó nuevamente para organizaciones judías. En 1950 se reencontró con Heidegger (poco después también con su mujer); a partir de entonces retomaron el intercambio epistolar. En 1963 Arendt obtuvo una cátedra en la Universidad de Chicago y enseñó de 1967 a 1975 en la New Yorker Graduate Faculty de la New School for Social Research. ◊ *T.: A / H* 1925-1975. ◊ *B.*: Arendt / Jaspers 1993. Belardinelli 1990.

Kurt Bauch (1897-1975) obtuvo su habilitación en 1927 con Jantzen en Friburgo y en esa misma ciudad fue profesor de historia del arte de 1933 a 1962. Fue amigo de Heidegger, quien en su correspondencia también se pronunció más detalladamente acerca de sus propósitos filosóficos y su relación con el arte y con la universidad. Heidegger dedicó *Hitos* «en memoria de Kurt Bauch». ◊ *T.: H / Ba* 1932-1975.

Jean Beaufret (1907-1982), filósofo y germanista. Antes de la segunda Guerra Mundial mantuvo un estrecho contacto con poetas como Paul Éluard, André Breton y Paul Valéry, al igual que con Maurice Merleau-Ponty. Dada la impresión que le causó el ensayo de Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* [*El existencialismo es un humanismo*], Beaufret le escribió en 1946 una carta a Heidegger en la que le planteó sus preguntas sobre el sentido del humanismo; la respuesta de Heidegger fue la *Carta sobre el humanismo* (*GA* 9 / *Hit*). En 1947 se conocieron en persona y se hicieron amigos; esto motivó las visitas de Heidegger a Provenza. ◊ *B.:* Beaufret 1987, 1977, 1985; Petzet 1983.

Oskar Becker (1889-1964) fue, entre los fenomenólogos de Friburgo, el matemático más destacado. Desde 1919 estudió con Husserl y Heidegger y obtuvo su habilitación con el trabajo *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung* [*Aportes a la fundación fenomenológica de la geometría y su aplicación física*]. Fue asistente de Husserl y Heidegger y desde 1927 se desempeñó como profesor extraordinario en Friburgo. En 1931 se le ofreció un puesto de profesor en la Universidad de Bonn. A causa de su pasado nacionalsocialista, entre 1946 y 1951 fue obligado a retirarse de manera temporal. Posteriormente enseñó ahí hasta su emeritazgo* en 1955. ◊ *B.:* Becker^{O} 1963; Pöggeler 2012.

* Téngase en cuenta que, de acuerdo con el diccionario de la RAE, el *emeritazgo* y ser *emérito* se dice principalmente de un profesor que, estando *jubilado,* mantiene honores y algunas de sus funciones, es decir, desempeña todavía funciones académicas; de ahí que el sentido de emeritazgo sea más rico que el de *jubilación,* al cual abarca, ya que este último es un concepto que viene a indicar, por el contrario, simplemente el retiro de la actividad laboral. Sin embargo, *Emeritierung* en alemán puede significar tanto emeritazgo como simplemente jubilación, dependiendo del contexto. A lo largo de estos pasajes, en todo caso, traduzco *Emeritierung* como *emeritazgo* [N. del T.].

** Muere en Aquisgrán el 6 de marzo de 2015, después de la aparición de *Los Horizontes de Heidegger* [N. del T.].

Walter Biemel (*1918-2015)** procedía de Kronstadt (hoy Braşov, Rumania), donde su padre dirigía la filarmónica. Estudió filosofía, psicología, sociología e historia del arte en Bucarest. Conoció a Heidegger en 1942, con quien permaneció en contacto desde entonces. En 1944 se trasladó al Archivo Husserl de Lovaina, donde editó, junto con su esposa Marly, algunos tomos de *Husserliana*. En 1952 tuvo una participación determinante en la reconstrucción del Archivo Husserl en Colonia. Desde 1962 hasta su emeritazgo fue profesor en la Universidad Técnica de Aquisgrán y, simultáneamente, profesor en la Academia Estatal de Arte en Düsseldorf desde 1976.[1] ◊ *B.:* Biemel 1973; Biemel I-II.

Ludwig Binswanger (1881-1966) provenía de una familia de médicos famosos; a él se remonta el término «análisis existencial» [*Daseinsanalyse*]. Fue amigo de Sigmund Freud y C. G. Jung, incluso a pesar de todas sus diferencias. Pronto descubrió la importancia de la fenomenología para su trabajo como psiquiatra, corriente en la que, además de Husserl, Heidegger también ganó una importancia creciente. Éste, para honrar a Binswanger, pronunció en 1965 el discurso *El fin del pensar en la Gestalt de la filosofía*. ◊ *T.: GA* 16. ◊ *B.:* Binswanger 1949; Binswanger WW 2.

Elisabeth Blochmann (1892-1972), después de estudiar filosofía en Estrasburgo (Georg Simmel) y filosofía y pedagogía en Marburgo (Paul Natorp), y tras ejercer varios empleos, se convirtió en profesora de la Academia Pedagógica en Halle / Saale en 1930. Fue despedida en 1933 por ser «medio judía». Debido a ello emigró a Inglaterra en 1934 y enseñó, entre otros lugares, en Oxford. De 1952 a 1960 fue profesora de pedagogía en Marburgo. El vínculo de amistad con su compañera de estudios, Elfride Petri, la futura mujer de Martin Heidegger, y con éste mismo, permaneció de por vida. ◊ *T.: H / Bl* 1918-1969.

Imma von Bodmershof (1895-1982) fue hija de Christian von Ehrenfels, fundador de la psicología *Gestalt*. Estudió historia del arte y filosofía en Praga y Múnich. En 1913 se comprometió con Norbert von Hellingrath, quien cayó en 1916 en la batalla de Verdún. En 1925 se casó con el escritor Wilhelm von Bodmershof y vivió en su casa en Waldviertel (Baja Austria). Escribió novelas y tradujo haikus. Tras el encuentro personal con Heidegger siguieron numerosas cartas, cuyos temas fueron sobre todo Hölderlin y «Norbert». *T.: H / Bo* 1959-1976; *GA* 81, 41-47 / *PP,* pp. 71-75 («Para Imma von Bodmershof, nacida como baronesa de Ehrenfels»).

Medard Boss (1903-1990), psiquiatra y psicoterapeuta, fue el fundador de la escuela del análisis existencial [*Daseinsanalyse*] de Zúrich. La lectura de *El ser y el tiempo* lo condujo, en 1947, a un primer contacto epistolar con Heidegger; en 1949 se conocieron

[1] Madalina Diaconu: http://www.siebenbuerger.de/zeitung/artikel/interviews/7484-walter-biemel-bedeutendster.html.

personalmente, a raíz de lo cual surgió una amistad entre ellos. Tras una serie de seminarios privados, Heidegger impartió los denominados *Seminarios de Zollikon,* de 1959 a 1970, en casa de Boss. ◊ *T.: SZ* ◊ *B.:* Boss 1959; Boss 1975; Condrau 1992; Riedel 2000a; Riedel 2003, entre otros.

Carl Braig (1853-1923), profesor de teología sistemática en la Universidad de Friburgo, era un «teólogo orientado por Leibniz y Lotze, crítico del psicologismo y la filosofía de la subjetividad y, por consiguiente, tanto del protestantismo liberal como del modernismo católico [...], pero, sobre todo, de la neoescolástica» (Raffelt 2010). Junto con Wilhelm Vöge, fue uno de los dos maestros que Heidegger citaba «en memoria y agradecimiento» (*GA* 1, 57). Entre los cursos teológicos a los que Heidegger asistía aún en 1911, después de suspender sus estudios de teología, se contaban las clases de Braig sobre dogmática (*GA* 14, 94 / *TyS,* p. 96). ◊ *B.:* Braig 1896; Raffelt 2010; Casper 1980.

Werner Gottfried Brock (1901-1974) estudió medicina y después filosofía en Heidelberg con Jaspers. Obtuvo su habilitación en Gotinga bajo la asesoría de Georg Misch con un trabajo sobre *Die Grundstruktur des Lebendigseins. Eine ontologische Untersuchung zur Grundlegung der Philosophischen Biologie* [*La estructura fundamental del ser vivo. Una investigación ontológica para la fundamentación de la biología filosófica*].[2] Desde 1931 impartió cursos en Friburgo como *privatdozent* y como asistente de Heidegger. En 1933 tuvo que emigrar debido a sus orígenes judíos. Se trasladó a Inglaterra e inició una actividad magisterial en Cambridge. La antología *Existence and Being* [*Existencia y ser*] (1949), con introducción de Brock (200 páginas), fue una de las primeras introducciones a Heidegger en inglés. En 1951 fue nombrado profesor extraordinario en Friburgo. Tuvo que interrumpir reiteradamente su actividad magisterial (de 1959 a 1969) a causa de una enfermedad mental. A invitación de Jaspers, impartió cursos de verano en Basilea desde 1959.

Walter Bröcker (1902-1992) estudió filosofía, historia, economía política y física en Hamburgo, Friburgo, Marburgo y Berlín. Obtuvo el doctorado con Heidegger con un trabajo sobre Kant, y fue su asistente de 1933 a 1940. Desde 1937 se desempeñó como docente. Obtuvo su habilitación bajo la tutela de Heidegger en 1934 con su *Aristóteles*. De 1940 a 1948 (con una breve interrupción debido a su pertenencia al NSDAP), Bröcker impartió clases, en calidad profesor, en Rostock, y desde 1948 y hasta su emeritazgo en Kiel.[3] ◊ *B.:* Bröcker 1987.

[2] Primera publicación editada con una introducción de Michael Becht y Albert Raffelt: http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1701/pdf/Grundstruktur.pdf. Datos biobibliográficos sobre Brock: http://www.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=1171.

[3] *Cf.* http://cpr.uni-rostock.de/metadata/cpr_professor_000000002746.

Hartmut Buchner (1927-2004) fue estudiante de Heidegger y Fink. Después de ser profesor invitado en Kioto en varias ocasiones, impartió cursos en la Universidad de Múnich. Colaboró en la edición histórico-crítica de Schelling, en el Archivo Hegel de Bonn y en la Academia Bávara de las Ciencias; asimismo, fue (junto con Severin Müller, entre otros) cofundador y coeditor de la *Japanischen Heidegger-Ausgabe* [*Edición japonesa de Heidegger*], que se publica desde 1977. La *Carta a un joven estudiante* tuvo a Buchner como destinatario. En 2011 Harald Erben, quien instituyó la «Fundación Anselmo de Canterbury» en Beuron, adquirió la biblioteca de Buchner, cuyos 13 000 ejemplares favorecen especialmente a la investigación sobre Heidegger. ◊ *T.: GA* 7 / *CyA* ◊ *B.:* Buchner 1989b.

Rudolf Bultmann (1884-1976) fue desde 1921 y hasta su emeritazgo en 1951 titular de la cátedra sobre el Nuevo Testamento en Marburgo. La amistad con Heidegger se mantuvo incluso después de 1933 (el propio Bultmann fue un decidido adversario del nacionalsocialismo y se pronunció públicamente en contra de su antisemitismo: *B / H,* apéndice D). En la época en que Heidegger estuvo en Marburgo impartieron seminarios de manera conjunta y, en la casa de Bultmann, el «grupo de griego de profesores ordinarios» (*B / H* 24$_2$). La analítica del Dasein le dio el fundamento filosófico a la hermenéutica existenciaria del Nuevo Testamento de Bultmann. ◊ *T.: B / H* 1925-1975. ◊ *B.:* Bultmann GuV I-IV (el tomo I está dedicado a Heidegger). Hammann 2009; Pausch 1995; Pöggeler 2009.

Ernst Cassirer (1874-1945) se doctoró en Marburgo con Hermann Cohen y Paul Natorp. Impartió clases en Berlín hasta 1919 y después se trasladó a Hamburgo. Debido a su procedencia judía fue obligado a emigrar; llegó, a través de Oxford y Gotemburgo, a los Estados Unidos y fue profesor invitado en las universidades de Yale y Columbia. La *Filosofía de las formas simbólicas* (Berlín, 1923-1929), cuya segunda parte, *El pensar mítico,* reseñó Heidegger, es considerada la principal obra de Cassirer. En la primavera de 1929 se encontraron ambos en el denominado Debate de Davos. ◊ *T.: GA* 3 / *KyPM* ◊ *B.:* Cassirer 1964 [1925]; Gründer 1988; Kaegi / Rudolph 2002; Krois 1992.

Paul Celan (1920-1970) nació en Chernivtsí como Paul Antschel («Celan» = anagrama). Sus padres fueron asesinados por los nacionalsocialistas, trauma que fue determinante para su vida y su poesía. Los primeros textos de Heidegger los conoció seguramente gracias a Ingeborg Bachmann, quien se doctoró en 1949 en Viena con un trabajo sobre Heidegger [Bachmann 1985]. Debido a la lectura de algunos de sus poemas en 1967, se encontró con Heidegger en Friburgo. Después de una visita en su cabaña escribió el poema *Todtnauberg*. El último encuentro se llevó a cabo poco antes del suicidio de Celan en 1970. ◊ *T.:* Celan 2003; Celan 1999; *H / Celan* 1968; *GA* 81 / *PP.* ◊ *B.:* André 2001; Baumann 1986; Bölle 1988; Lemke 2000; Pöggeler 2012.

René Char (1907-1988), miembro temporal de los surrealistas, peleó en la resistencia contra la ocupación alemana. Sus *Feuillets d'Hypnos* [*Hojas de Hipnos*] (1946, traducidos por Paul Celan) están dedicadas a Albert Camus. Tras la guerra se comprometió en la lucha contra la destrucción del medio ambiente. La amistad con Heidegger comenzó en uno de sus viajes a Provenza. ◊ *T.: GA* 13, 183 / *EP,* p. 133; *HGJ* 1991.

Julius Ebbinghaus (1885-1981), hijo del psicólogo Hermann Ebbinghaus, impartió clases como *privatdozent* desde su habilitación con Husserl y, de 1926 a 1930, como profesor en Friburgo; después enseñó en Rostock. Amigo de Heidegger, participó en las «tertulias filosóficas».

Ludwig von Ficker (1880-1967) fue el fundador y único editor de la revista cultural *Der Brenner* (1910-1954) y fue, además, el mecenas más importante de Georg Trakl. En 1952 escuchó en un acto conmemorativo la conferencia de Heidegger *Georg Trakl. Una dilucidación de su poema* (*GA* 12). Del encuentro posterior surgió una amistad de respeto mutuo. Heidegger pronunció espontáneamente un discurso en la fiesta del octogésimo aniversario de Ficker. ◊ *T.: GA* 16, núm. 233; Fi 1952-1967.

Eugen Fink (1905-1975) se doctoró en 1929 con Husserl y Heidegger con un trabajo titulado *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit* [*Re-presentación e imagen. Contribuciones a la fenomenología de la irrealidad*]. De 1930 a 1938 fue asistente privado de Husserl y le fue fiel, como pocos, durante los años del nacionalsocialismo. En 1938 participó en el rescate de sus obras póstumas, promovido por el profesor Hermann Leo Van Breda O. F. M. [*Ordo Fratrum Minorum*]. En 1939 se trasladó a Lovaina y trabajó, junto con Ludwig Landgrebe, en la transcripción de la obra póstuma de Husserl. Recluido a causa de una sospecha de espionaje, Fink se volvió soldado. En 1946 obtuvo su habilitación en Friburgo e impartió ahí clases de 1948 a 1971 como profesor de filosofía y ciencias de la educación. Asimismo, rechazó las invitaciones de otras universidades. En 1957 rechazó también ser el sucesor de la cátedra de Heidegger. En el semestre de invierno de 1966-1967 impartió junto con Heidegger un seminario sobre Heráclito. ◊ *T.: GA* 29 / 30 / *CFM*; *GA* 15 / *Her: 1966-67* ◊ *B.:* Fink 1969; Barbarić 2007a; Bruzina 1996; Sepp, Yamaguchi 2006.

Heinrich Finke (1855-1938), profesor de historia en Friburgo, formó parte, junto con Heinrich Rickert, de los promotores tempranos de Heidegger. Sus investigaciones estuvieron dirigidas, sobre todo, a la historia de la iglesia y de la cultura medieval tardía, aunque Heidegger también conoció textos sobre Dilthey en los cursos y seminarios de Finke. ◊ *B.: HJb* 1, 71s.; Cercel 2011.

Paul Friedländer (1882-1968), filólogo clásico y arqueólogo, impartió clases en Marburgo de 1920 a 1932 donde, junto con Heidegger y Bultmann, leyó textos de la anti-

güedad griega en el marco de un «grupo de griego para profesores ordinarios». Posteriormente se trasladó a Halle, de donde fue despedido en 1935 y recluido por motivos «raciales». Gracias a la ayuda de su amigo Bultmann fue puesto en libertad del campo de concentración de Sachsenhausen. En 1939 emigró a los Estados Unidos, donde enseñó en Baltimore y posteriormente en la University of California en Los Ángeles. ◊ *T.: B / H* 24_2.

Hugo Friedrich (1904-1978) impartió clases de filología románica en Friburgo de 1937 a 1970 y fue conocido, más allá de su especialidad, por sus libros *Montaigne* y *Die Struktur der modernen Lyrik* [*La estructura de la lírica moderna*]. Inmediatamente después de su nombramiento en Friburgo entró en contacto con Heidegger. Después de 1945 abogó insistentemente por el regreso de Heidegger a la universidad. ◊ *T.: H / Fr* 1937-1975.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) nació en Marburgo. Su padre fue Johannes Gadamer, jefe de la escuela farmacéutica de Marburgo.[4] En 1902 su padre fue designado a Breslavia, por lo que Hans-Georg se crió ahí y comenzó sus estudios de filosofía con Richard Hönigswald, un neokantiano. En Marburgo asistió a cursos de Paul Natorp y se doctoró bajo la tutela de Nicolai Hartmann. De esta época proviene su estrecha relación con el arte y la cercanía con el círculo en torno a Stephan George, con cuyo secretario, Max Kommerell, trabó amistad. El encuentro que tuvo con Heidegger en 1923 delineó su camino futuro. Intentó evitar la abrumadora influencia de Heidegger mediante el estudio de filología clásica; a pesar de todo, obtuvo su habilitación con él. Los diálogos de Platón, la hermenéutica y el arte se volvieron los temas principales de su filosofía. Fue designado en 1938 para ocupar la cátedra de filosofía en Leipzig, donde fue nombrado rector en 1945. En 1947 se trasladó a Heidelberg, donde enseñó hasta 1968. Después de su emeritazgo, emprendió numerosos viajes a los Estados Unidos y a Italia, entre otros lugares. ◊ *T.:* Gadamer 2005 / 06; *HGJ* 1999; *HGJ* 2002; *HGJ* 2005 / 06 ◊ *B.:* Barbarić 2007a; Dutt 2008; Fehér 2007; Flatscher 2005b; *HGSch* 7 (2005); Kogge 2001.

Thrasybulos G. Georgiades (1907-1977) nació en Atenas y terminó ahí la Universidad Técnica con el diploma de ingeniero civil. En Múnich estudió musicología con Rudolf von Ficker y Carl Orff. De regreso a Atenas se volvió director del Odeón. De nuevo en Alemania, se retiró de la vida pública y se consagró a la música de los griegos y a la música clásica vienesa. En 1947 fue designado para la cátedra de musicología en Heidelberg y, en 1956, se encargó de la de Múnich. Heidegger mencionó de *Lenguaje como ritmo,* conferencia sostenida en la serie *Habla y realidad,* y de su libro *Música y ritmo en*

[4] A él se remonta una «Escuela-Gadamer» propia. http://www.pharmazeutische-zeitung.de/index.php?id=pharm3_28_2001.

los griegos: «él ha dicho, en ambos trabajos, grandes cosas acerca del habla». ◊ *T.: GA* 15, 93s. / *Her: 1966-67,* p. 77s. ◊ *B.:* Georgiades 1958; Georgiades 1967; Seubold 1996.

Conrad Gröber (1872-1948) provenía de Meßkirch, como Heidegger, para quien se convirtió «en un importante, quizá el más importante, confidente» (Ott^{Hu} 53). Patrocinó, incluso económicamente, al estudiante y le dio a leer la tesis doctoral de Franz Brentano sobre Aristóteles. Gröber, arzobispo de Friburgo desde 1932, simpatizó en sus inicios con el nacionalsocialismo; no obstante, pronto se volvió un decidido opositor. En 1945 apoyó el intento de rehabilitación de Heidegger (a pesar de que no había ningún contacto entre ambos desde 1933) con un dictamen. ◊ *T.: GA* 1, 56 ◊ *B.:* Arquidiócesis de Friburgo.[5]

Elfride Heidegger, nacida Petri (1893-1992), pertenecía a una familia protestante del norte de Alemania. Después de presentar el examen para la docencia [*Lehrerexamen*] comenzó con sus estudios de economía nacional. En el semestre de invierno de 1915-1916 conoció a Martin Heidegger en su seminario *Prolegómenos*. Al compromiso matrimonial en 1916 le siguió el matrimonio en 1917. En 1919 nació su hijo Jörg y en 1920 Hermann.[6] En 1922 Elfride Heidegger bosquejó el plano para la cabaña en Todtnauberg y al año siguiente interrumpió sus estudios, entre otras razones por problemas de salud. En 1933 se afilió al NSDAP y se comprometió durante los siguientes años con el partido. Después de la guerra realizó viajes a Francia, Grecia y Sicilia con su marido (por quien hacía todo, con fin de hacer posible que pudiera trabajar en paz); en 1969 planeó el lugar de retiro en Friburgo. En la correspondencia con su marido se encuentra solamente una carta de su parte, en la que lamenta sus numerosas relaciones con otras mujeres. ◊ *T.: H / H* 1915-1970; *HJb* 4.

Friedrich Heidegger (1851-1924), padre de Martin Heidegger, fue maestro tonelero. Su antepasado más lejano procedía de Austria, quien se estableció cerca de Kreenheinstetten, en 1649, lugar de nacimiento del texto de Heidegger sobre Abraham a Santa Clara. En 1887 se casó con Johanna Kempf y ese mismo año se postuló para el empleo de sacristán en la parroquia St. Martin, en Meßkirch. El hombre, normalmente callado, debe haber declamado públicamente en repetidas ocasiones el *Canto de la campana* de Schiller y, en otras oportunidades, también pronunciado un discurso. ◊ *T.: H / ES* ◊ *B.:* Denker, Büchin 2005; Heidegger^{F} 1969.

Fritz Heidegger (1894-1980), el «único hermano» (dedicatoria *GA* 7 / *CyA*), interrumpió sus estudios de teología debido a una disartria del habla y fue funcionario bancario en Meßkirch. Se le apreciaba ampliamente como orador del martes de carnaval, incluso más allá de su ciudad natal. Durante la publicación de la *GA,* le prestó

[5] http://www.erzbistum-freiburg.de/html/erzbischof_conrad_groeber.html?t=&.
[6] El padre biológico fue el médico Friedel Caesar (*H / H,* 382 / p. 383).

una incalculable ayuda en cuestiones editoriales a Martin Heidegger. El 11 de diciembre de 2010 la Radiotelevisión del Suroeste de Alemania de Baden-Württemberg emitió la pieza del martes de carnaval de Fritz Heidegger, *Zwanzig Millionen Dollar —verstoscht— in bar!* [*¡Veinte millones de dólares —echados a la basura— en efectivo!*] ◊ *B.:* Müller[A] 1989; Zimmermann 2005.

Johanna Heidegger, nacida Kempf (1858-1927), provenía de una granja en Göggingen, cercana a Meßkirch. La vida debe haberle sido tan bellamente dispuesta, «que podía alegrarse siempre por algo» y así «podía soportar fácilmente, en estado de gracia, todo lo repugnante». ◊ *T.: H / ES. H / J* núm. 41 ◊ *B.:* Heidegger[F] 1969, 62.

Marie Heidegger (1915-1995), desposada con el apellido Oschwald, «la Mariele de sacristán de ojos cafés» [*das braunäugige Mesner-Meriele*] (Heidegger[F] 1969, 62), fue la hermana de Martin Heidegger.[7] ◊ *T.: H / ES* ◊ *B.:* Zimmermann 2005.*

Bernhard Heiliger (1892-1956), escultor y profesor en la Universidad de las Artes de Berlín. Expuso en numerosas ocasiones, por ejemplo, en la *documenta* I y II en Kassel y en la bienal de Venecia. En 1957-1958 creó el *Figurenbaum* para la Expo 58. En *KPR* Heidegger aparentemente también pensó en los trabajos de Heiliger. ◊ *T.:* Carta en Trawny 1997, 186.

Werner Heisenberg (1901-1976), docente de física en Gotinga y Copenhague, fue profesor en Leipzig, Berlín, de nuevo en Gotinga y de 1958 a 1970 en Múnich. A él se debe el primer modelo de la mecánica cuántica. En 1933 obtuvo el premio Nobel por el descubrimiento de las relaciones de indeterminación de la microfísica de los átomos. Mantuvo una serie de diálogos con Heidegger que, no obstante, no están documentados (*cf. GA* 90, 298 / *AEJ,* p. 358). Heidegger se refirió en reiteradas ocasiones a Heisenberg, sobre todo a su «relación de indeterminación», a la física «actual» (*GA* 7, 24+28+44 / *CyA,* pp. 22+25+37) y a Heisenberg y Jünger. ◊ *T.: GA* 76, 173-186; *GA* 7, 57; *GA* 91, 297. ◊ *B.:* Volpi 1999 / 1, 666s.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann (*1934) obtuvo su doctorado y su habilitación bajo la tutela de Eugen Fink y de 1961 a 1970 fue su asistente. De 1972 a 1976 fue el asistente privado de Heidegger y, en esa calidad, participó decisivamente en la organización y edición de la *GA*. De 1976 hasta su emeritazgo, en 2000, Von Herrmann fue

[7] El intercambio epistolar con sus padres y las cartas a su hermana y a su familia ya estaba previsto para 2012 en la editorial Alber, en el marco de la edición de las cartas de Martin Heidegger.

* El libro referido en la nota anterior se trata del segundo volumen de la *Martin-Heidegger-Briefausgabe* [Edición epistolar de Martin Heidegger], editado por Alfred Denker: Martin Heidegger, *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907-1927) und Briefe an seine Schwester (1921-1967)*, Karl Alber, Freiburg in Breisgau, 2013 [Martin Heidegger, *Intercambio epistolar con sus padres (1907-1927) y cartas a su hermana (1921-1967)*, Karl Alber, Friburgo de Brisgovia, 2013] [N. del T.].

profesor de filosofía en la Universidad de Friburgo. Además de amplios estudios sobre Agustín y la ontología de la modernidad, así como sobre Husserl y Fink (de cuyos seminarios extraordinariamente extensos elaboró textualmente protocolos: Fink *EFGA* 13 / 1-3), Von Herrmann escribió numerosos textos sobre Heidegger. Es coeditor de la serie de publicaciones de la Sociedad Martin Heidegger. ◊ *T.: H-1964*. ◊ *B.: HH* IV, A § 4 b.

Martin Honecker (1888-1941), filósofo, obtuvo su habilitación en 1920 en Bonn y fue designado como profesor en Friburgo en 1924, donde impartió clases hasta su muerte. Como Heidegger no volvió a dirigir el doctorado de ningún alumno judío después de la toma de posesión del rectorado, Honecker aparentemente asumió esta tarea. ◊ *T.: H / M* 144. ◊ *B.:* Zaborowski 2010.

Edmund Husserl (1859-1938) inició en Leipzig estudios de matemática y filosofía; luego se trasladó a Berlín, donde por breve tiempo fue asistente del matemático Karl Weierstrass. Se doctoró en Viena bajo la dirección de Leo Königsberger, alumno de Weierstrass, y allí conoció a Franz Brentano, de cuya *Psicología* recibió fuertes influencias. Obtuvo su habilitación en matemáticas en Halle, y en 1901 puso los cimientos para el futuro movimiento fenomenológico con el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*. Ese mismo año se le designó como profesor en la Universidad de Gotinga: primero como profesor extraordinario y, a partir de 1906, como profesor ordinario de filosofía. En 1916 sustituyó a Rickert en su cátedra de Friburgo. De 1918 a 1923 Heidegger, entretanto *privatdozent,* fue asistente de Husserl, con cuyo enérgico apoyo se volvió su sucesor en 1928. Las diferencias filosóficas entre ambos, de las que se percató Husserl mucho después, se agravaron además por la distancia personal: Husserl fue excluido del servicio magisterial en 1933 debido a su condición judía (Heidegger, rector en aquel momento, no estuvo implicado en ello). Sólo pocos de los alumnos que permanecieron en Alemania, sobre todo Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, le fueron fieles a su maestro y a su mujer, Malvine. ◊ *T.:* Hua IX; Husserl B IV; Husserl 1941; Husserl 1994; Husserl Mat 1. ◊ *B.:* Gander 2010; Jamme, Pöggeler 1989; Rese 2010; Sepp 1988.

Hans Jantzen (1881-1967) fue de 1918 a 1931 profesor ordinario de historia del arte en Friburgo, luego en Fráncfort del Meno y posteriormente se trasladó a Múnich y volvió a Friburgo en 1953. Su campo de trabajo se centró particularmente en investigaciones sobre el arte de los Países Bajos, así como el arte gótico. En el funeral de Jantzen, Heidegger pronunció un breve discurso conmemorativo. ◊ *T.: GA* 16, núm. 255.

Karl Jaspers (1883-1969), originalmente médico, obtuvo su habilitación en psicología y, a través de la lectura de Kierkegaard, llegó a la filosofía, la cual enseñó en Heidelberg como profesor ordinario desde 1921. Heidegger valoraba su *Psicología de las concepcio-*

nes del mundo, lo cual es visible en una extensa reseña (publicada póstumamente) (*GA* 9 / *Hit*). Jaspers fue suspendido de su cargo en 1937 por razones políticas; permaneció junto con su mujer en Heidelberg, donde ambos fueron salvados en 1945 por la entrada de los estadunidenses. En 1947 Jaspers se trasladó a Basilea. Él y su mujer, Gertrud, fueron amigos íntimos de Hannah Arendt, quien obtuvo con él su doctorado y con la cual mantuvo un amplio intercambio epistolar. La amistad con Heidegger quedó permanentemente dañada debido al entusiasmo de este último por Hitler, de tal suerte que el contacto epistolar, antes intenso, cesó durante los años de la dictadura. Se retomó después de la guerra, pero la distancia continuó. Jaspers escribió un dictamen para el comité de limpieza en los siguientes términos: Heidegger debería poder trabajar, pero ya no enseñar (esta declaración la matizó posteriormente). ◊ *T.:* AJ; Jaspers 1919; Jaspers 1960 [1932]; Jaspers 1977; Jaspers 1978. ◊ *B.:* Martin[B] 1989; Saner 1994.

Hans Jonas (1903-1993) estudió en Friburgo a partir de 1921 con Husserl, Heidegger y Jonas Cohn; en Berlin posteriormente realizó, entre otros, estudios judaicos, y luego volvió a Friburgo y prosiguió sus estudios con Heidegger y Bultmann en Marburgo. En 1928, después realizar otras estancias, obtuvo su doctorado con Heidegger con la tesis *Der Begriff der Gnosis* [*El concepto de gnosis*] (Jonas 1964) (una de sus futuras prioridades de investigación). En 1933 emigró a Londres y posteriormente enseñó en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Durante la segunda Guerra Mundial sirvió en la brigada judía y, después de la guerra, sirvió dos años en el ejército israelí. Después de impartir cátedra en Montreal y Ottawa se trasladó a Nueva York a la New School for Social Research. ◊ *T.:* Jonas 1967; Jonas 2005. ◊ *B.:* Baum 1997; Jakob 1996.

Ernst Jünger (1895-1998) se hizo famoso (y luego quedó desacreditado) por sus libros sobre la primera Guerra Mundial. Desde 1926 vivió como escritor independiente y entomólogo. Desde 1932 sus ensayos *La movilización total* y *El trabajador* fueron objeto de intenso trabajo por parte de Heidegger, pues vio en aquellos trabajos la consecuente continuación de la posición metafísica fundamental de Nietzsche. Heidegger discutió en un pequeño círculo *El trabajador* de Jünger (1939-1940) y, a pesar de la distancia que se deja ver en las extensas notas sobre Jünger (*GA* 90 / *AEJ*), la discusión con éste permaneció permanentemente viva. Ambos intercambiaron sus publicaciones, y en respuesta a la contribución de Jünger para el libro de homenaje a Heidegger, titulada *Sobre la línea,* Heidegger escribió de regreso en el libro de homenaje a Jünger un texto titulado *Sobre «la línea»*. ◊ *T.: GA* 90 / *AEJ; J*[E] / *H* 1949-1975. ◊ *B.:* Figal 1995; Herrmann 2008.

Friedrich Georg Jünger (1898-1977), hermano de Ernst Jünger, escribió poemas, cuentos y ensayos, entre ellos uno que probablemente fue importante para Heidegger (aunque no fue mencionado por éste): *La perfección de la técnica*. Su amistad se remonta a 1942. Jünger: «él es el único pensador vivo que me ocupa» (*Diario,* 1953). Al

igual que su hermano Ernst, participó en el libro de homenaje del sexagésimo quinto aniversario de Heidegger *(La selva)*. El intercambio epistolar está todavía inédito, a excepción de una carta. *T.: H / Jünger*^{FG} 1953. ◊ *B.*: Geyer 2007.

Erhart Kästner (1904-1974), bibliotecario en Dresden y secretario de Gerhart Hauptmann. Durante la guerra escribió libros sobre Grecia para las tropas combatientes (los libros fueron nuevamente editados después de la guerra, pero de forma depurada), y al final de la misma fue prisionero en Egipto por dos años (*Das Zeltbuch von Tumilat* [*La tienda de libros de Tumilat*]). De 1950 a 1968 fue director de la biblioteca en Wolfenbüttel (entre sus predecesores estuvieron Gottfried Wilhelm Leibniz y Gotthold Ephraim Lessing). En 1950 inició su amistad con Heidegger. En 1954 no se llevó a cabo un viaje conjunto planeado a Grecia. ◊ *B.: H / K* 1953-1974; *GA* 18, 241.

Max Kommerell (1902-1944), poeta y germanista, fue secretario de Stefan George entre 1924 y 1928; sin embargo, rompió relaciones con éste y obtuvo su habilitación en Fráncfort del Meno. Ocupó una cátedra en Marburgo, desde 1941 hasta su muerte. Fue amigo de Rudolf Bultmann y Hans-Georg Gadamer y también muy apreciado por Heidegger, quien lo conoció personalmente. Éste, en memoria de Kommerell, dictó la conferencia *El habla* (*GA* 12 / *DCH*). ◊ *T.: H / Kommerell* 1942; *H / Kommerell* 1944.

Engelbert Krebs (1881-1950), sacerdote católico, fue profesor de dogmática en Friburgo desde 1919. En el semestre de verano [de 1916] impartió con Heidegger el seminario «sobre textos de los escritos lógicos de Aristóteles». En el semestre de invierno de 1916-1917 Heidegger lo sustituyó en un curso filosófico de lógica para teólogos. En 1919 le escribió una carta a Krebs en la que le comunicó que «el *sistema* del catolicismo» se le había vuelto problemático (*HJb* 1, 67). ◊ *T.: H / Krebs* 1914-1919. ◊ *B.:* Casper 1980.

Gerhard Krüger (1902-1972) provenía del neokantismo. A partir de 1923 estudió filosofía en Marburgo con Natorp, Nicolai Hartmann y Heidegger; realizó además estudios sobre el Nuevo Testamento con Bultmann. En 1940 obtuvo una cátedra en Münster; en 1946 fue llamado a Tubinga para ocupar un puesto de profesor y en 1952 recibió su nombramiento en Fráncfort del Meno. Ese mismo año, una apoplejía le puso fin a su actividad magisterial. Estuvo vinculado amistosamente con Bultmann y Gadamer toda su vida, pero se distanció muy pronto de Heidegger. Entre sus obras más importantes está *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens* [*Perspicacia y pasión. La esencia del pensar platónico*]. ◊ *T.:* Krüger 1950. ◊ *B.:* Krüger 1992 [1939].

Ludwig Landgrebe (1902-1991) era hijo de un comerciante vienés. Fue asistente de Husserl de 1923 a 1927. Se doctoró bajo su tutela y obtuvo su habilitación en Praga con el alumno de Brentano, Oskar Kraus. A partir de 1939 trabajó en Lovaina con Eugen Fink en la edición de la obra póstuma de Husserl. Dado que su mujer era judía, fue

deportado a Bélgica en 1940 y vivió posteriormente en la clandestinidad con su familia en Hamburgo. En 1945 fue rehabilitado en Hamburgo y en 1947 se volvió profesor ordinario en Kiel. En *GA* 14, 148 Heidegger criticó la exposición de la problemática del tiempo de Landgrebe. ◊ *T.: GA*, 14, 148; Landgrebe[L] 1958. ◊ *B.:* Landgrebe[D] 2009.

Johannes Lohmann (1895-1983) fue de 1939 a 1963 profesor de lingüística general y comparativa en Friburgo. Fue él quien en 1950 presentó la solicitud para integrar nuevamente a Heidegger en la universidad. ◊ *T.: H / M* 160. ◊ *B.:* Lohmann 1948.

Karl Löwith (1897-1973) inició estudios de biología y filosofía en su ciudad natal, Múnich. Se trasladó a Friburgo en 1919 con Husserl y Heidegger y se doctoró con Moritz Geiger en Múnich con un trabajo sobre Nietzsche. En 1928 obtuvo su habilitación con Heidegger en Marburgo (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [*El individuo en el papel del prójimo*], Löwith 1 / 1984), en donde enseñó como *privatdozent* hasta 1934. Debido a sus orígenes judíos tuvo que abandonar Alemania; se fue a Roma, luego a Sendai, en Japón, y posteriormente a los Estados Unidos, donde enseñó en el Seminario Teológico en Hartford, Connecticut, y después en la New School for Social Research en Nueva York. En 1952 la Universidad de Heidelberg le ofreció una plaza de profesor, donde enseñó hasta su emeritazgo. Su amistad con Heidegger se quebró por el compromiso de éste con el nacionalsocialismo; en la vejez se acercaron nuevamente. ◊ *T.: H / Löwith*; Löwith 1-8 / 1984; Löwith 2007. ◊ *B.:* Bormuth 2008.

Herbert Marcuse (1898-1979) estudió en Berlín y Friburgo y después trabajó como librero. En 1928 retomó sus estudios en Friburgo con Husserl y Heidegger; quería obtener su habilitación con este último, pero renunció a ello debido a la cercanía de Heidegger con el nacionalsocialismo. Al final de *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* escribe: «Lo que este trabajo acaso aporta al desarrollo y aclaración de los problemas, se lo debe al trabajo filosófico de Martin Heidegger». Marcuse emigró en 1933, a través de Ginebra y París, a Nueva York, donde trabajó para el Instituto de Fráncfort de Investigación Social en la Columbia University. De 1945 a 1965 fue profesor de ciencia política en la Brandeis-University en Waltham, Massachusetts, y después en la University of California, en San Diego. ◊ *T.: H / Marcuse* 1947 / 48. ◊ *B.:* Marcuse 1968 [1934].

Max Müller (1906-1994) obtuvo su habilitación en 1937 con un trabajo sobre Tomás de Aquino. Si bien Heidegger escribió un dictamen positivo, se negó «por razones ideológico-políticas» a concederle el puesto de docente a Müller, un católico declarado. A pesar de su anterior pertenencia al círculo de Friburgo y a la detención por parte de los nacionalsocialistas, Müller intercedió después de 1945 a favor de la rehabilitación de Heidegger. En 1946 sucedió a su maestro Honecker en Friburgo y en 1960 asumió un puesto de profesor en Múnich; en 1972 volvió a Friburgo como emérito e impartió clases ahí como profesor honorario. ◊ *B.: H / M* 1930-1974; Müller[M] 1964.

Paul Natorp (1854-1924), filósofo y pedagogo, fue junto con Hermann Cohen uno de los principales representantes de la escuela del neokantismo de Marburgo. Estuvo implicado de manera determinante en el nombramiento de Heidegger en esa ciudad. De cualquier manera, Heidegger sometió los trabajos de Natorp a una destrucción (*GA* 59, §§ 12-14). Su necrología (*GA* 19, 1-5) muestra, no obstante, que ambos también se acercaron filosóficamente. ◊ *T.: GA* 3, 304-311+307ss. / *KyPM,* pp. 263-269 +265ss., acerca de Natorp. ◊ *B.:* Gadamer GW 10, 375-380; Kim 2010.

Heinrich Ochsner (1891-1970), el «alumno más antiguo» de Heidegger y su padrino de bodas, inició sus estudios de teología en Friburgo y después estudió filosofía con Heinrich Rickert. Husserl le confió la tutoría de los alumnos que venían de Japón y lo recomendó con Rudolf Otto.[8] Desde 1934 fue editor en Friburgo. ◊ *T.:* Ochwadt / Tecklenborg 1981.

Walter F. Otto (1874-1958), filólogo clásico; fue enviado a Fráncfort del Meno en 1914, tras haber impartido cátedras en Viena y Basilea; en 1934 aceptó involuntariamente un llamado de la Universidad de Königsberg. Después de la guerra, y de breves estancias en Múnich y Gotinga, enseñó filología griega en Tubinga. El contacto de Otto con Heidegger inició con la clasificación, realizada por ambos, de las obras póstumas de Scheler y se intensificó durante el trabajo en el Archivo Nietzsche en Weimar. Otto valoraba *El ser y el tiempo;* Heidegger, *Los dioses de Grecia*. ◊ *T.:* Otto^{WF} 2011 [1933]. ◊ *B.:* Otto^{WF} 1955; Otto^{WF} 2002 [1929]; Otto^{WF} 2011 [1933]; Stavru 2002.

Heinrich Wiegand Petzet (1909-1997) estudió, entre otras cosas, historia, historia del arte y filosofía en Friburgo, Bonn, Kiel y Berlín. Se doctoró en 1939, fue crítico de arte y reseñista desde 1952. La amistad con Heidegger se remonta a su conferencia *¿Qué es metafísica?* (1929). ◊ *T.: H / Petzet.* ◊ *B.:* Petzet 1983.

Otto Pöggeler (1928-2014)* obtuvo su habilitación con Gadamer en Heidelberg y desde 1968 fue profesor de filosofía, así como director del Archivo Hegel en Bonn (y, a partir de 1961, editor de los *Hegel-Studien*). Fue profesor invitado en la Pennsylvania State University y en la State University of New York at Stony Brook; en 1994 fue nombrado profesor emérito. Tras *El camino del pensar de Martin Heidegger* publicó numerosos libros y artículos sobre Heidegger, hermenéutica, Hegel y Hölderlin, arte y, sobre todo, la poesía de Paul Celan. ◊ *T.: H / Pöggeler.* ◊ *B.:* Pöggeler 1994 [1963]; Pöggeler 1992; Pöggeler 1999; Pöggeler 2011.

[8] Rudolf Otto (1869-1937), teólogo y filósofo de la religión. En 1914 se convirtió en profesor ordinario en Breslavia y en 1917 se trasladó a Marburgo, en donde publicó ese mismo año su obra principal, *Lo sagrado* (Otto^{R} 1991 [1917]). Volpi 1999 / 2, 1117 (H. Vetter).

* Murió en Bochum el 10 de diciembre de 2014, después de la aparición de *Los Horizontes de Heidegger* [N. del T.].

Karl Rahner SJ [*Societas Jesu*] (1904-1984), teólogo católico, estudió filosofía de 1934 a 1936 con Heidegger y Martin Honecker. Desde el semestre de invierno de 1937-1938 enseñó teología en la Universidad de Innsbruck; después de que los nacionalsocialistas disolvieran la facultad, se trasladó a Baviera para desempeñarse como pastor. Desde 1949 fue profesor de dogmática y de historia de los dogmas en Innsbruck, posteriormente fue profesor en Múnich y en Münster y en 1971 fue nombrado emérito. ◊ *T.:* Rahner SW 2; Neske 1977; Wisser 1970.

Karl Reinhardt (1886-1958) se doctoró con Wilamowitz[9] y fue profesor ordinario de filología clásica en la Universidad de Fráncfort del Meno desde 1924 hasta su jubilación en 1951 (a excepción de los años que van de 1942 a 1945, en los que estuvo en Leipzig). Heidegger se ocupó a detalle de su libro *Parménides y la historia de la filosofía griega,* aunque también valoró los trabajos de Reinhardt sobre Heráclito y Sófocles: «Karl Reinhardt no fue, sino que todavía es». ◊ *T.: GA* 62, § 25; *GA* 15 / *Her: 1966-67.* ◊ *B.:* Reinhardt 2012 [1916].

Heinrich Rickert (1863-1936) fue, junto con su maestro Wilhelm Windelband, uno de los principales representantes de la escuela sudoccidental alemana del neokantismo. Obtuvo su habilitación en 1891 en Friburgo, donde ejerció como profesor extraordinario en 1894 y, en 1896, como profesor ordinario. En 1916 se trasladó a Heidelberg como sucesor de Windelband. En 1915 dirigió la habilitación de Heidegger y en adelante permaneció en contacto con él. ◊ *T.: H / R* 1912-1933. ◊ *B.:* Bach 2009.

Wolfgang Schadewaldt (1900-1974) fue filólogo clásico, arqueólogo, germanista y un notable traductor (sobre todo de Homero). Asistió a clases con Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff y Werner Jaeger.[10] En 1928 llegó de Königsberg como profesor a Friburgo y trabó amistad con Heidegger. En 1933 se volvió decano, cargo del que dimitió en 1934; se trasladó a Leipzig y, en 1941, a Berlín; ahí tuvo relación con integrantes de la resistencia contra Hitler. En 1950 fue enviado a Tubinga, donde enseñó hasta 1972. En el semestre de invierno de 1930-1931 impartió un seminario sobre el *Parménides* de Platón con Heidegger.

Max Scheler (1874-1928) estudió en Berlín con Wilhelm Dilthey y Georg Simmel; después se trasladó a Jena. De 1907 a 1910 fue *privatdozent* en Múnich y desde 1913 coeditor del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* de Husserl; ahí apareció también su obra principal, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. En

[9] Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931) fue quizá el último filólogo clásico que dominó su campo con superioridad. Su escrito polémico *Filología del futuro* (1872 y 1873) contiene una crítica demoledora de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche.

[10] Werner Jaeger (1888-1961), filólogo clásico y fundador del tercer humanismo (tras el humanismo del renacimiento y de la época clásica alemana). Heidegger apreció el libro de Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual,* Berlín, 1923.

1918 fue nombrado director del Instituto de Ciencias Sociales en Colonia y profesor de filosofía y sociología en la Universidad de Colonia. En 1927, poco antes de su muerte (Scheler había sido recientemente designado como profesor en Fráncfort), todavía sostuvo un intenso intercambio de ideas con Heidegger; según el testimonio de este último, Scheler fue quizá el único que reconoció de inmediato el nuevo planteamiento de *El ser y el tiempo*. Heidegger le dedicó el libro sobre Kant (*GA* 3 / *KyPM*). ◊ *T.: GA* 26 / *PML;* Scheler GW IX. ◊ *B.:* Gabás 2003; Michalski 1997.

Artur[11] **Carl August Schneider** (1876-1945) fue profesor en Friburgo de 1911 a 1913. Se interesó especialmente por la filosofía medieval y la pedagogía filosófica. Fue el asesor de la tesis doctoral de Heidegger. ◊ *T.: H / R* ◊ *B.*: Rectores de Colonia 2006.

Walter-Herwig Schuchhart (1900-1976), arqueólogo clásico, enseñó en Friburgo de 1936 a 1968 y fue amigo de Heidegger. La escultura griega fue una de sus prioridades de investigación. ◊ *T.: H / B* 192.

Emil Staiger (1908-1987), que obtuvo su habilitación con un trabajo sobre Schelling, Hegel y Hölderlin, fue profesor de germanística en Zúrich. Su relación con Heidegger se remonta a los años treinta; éste valoraba el escrito de habilitación de Staiger e intercambió con él numerosas cartas. ◊ *T.: H / St*. Staiger 1955.

Julius Stenzel (1883-1935) fue filólogo clásico y filósofo, uno de los investigadores más notables en el ámbito de la filosofía antigua. Después de tener una cátedra en Kiel, enseñó en Halle desde 1933 hasta su muerte. ◊ *T.: H / Stenzel*.

Wilhelm Szilasi (1889-1966) fue alumno de Husserl y profesor temporal en Budapest. De 1932 a 1947 vivió en Brissago, Suiza, y fue amigo de Heidegger. Cuando a éste se le prohibió impartir cátedra, Szilasi lo reemplazó como profesor honorario. ◊ *B.:* Szilasi 1959.

Wilhelm Vöge (1868-1952) fue desde 1909 titular de la cátedra de historia del arte en Friburgo; se retiró de su actividad magisterial en 1917 por razones de salud. Tanto para Heidegger como para Carl Braig él motivó «la decisiva disposición, no expresable en palabras, de su propio magisterio posterior» (*GA* 1, 57). El curso de Vöge sobre Durero repercutió posiblemente en el seminario del semestre de invierno de 1936-1937. ◊ *B.:* Vöge 1958, IX-XXXII; Heise 1968.

Helene Weiss (1901-1951) estudió con Heidegger de 1920 a 1934 en Marburgo y Friburgo; emigró primero a Suiza y luego a Inglaterra, en donde enseñó, entre otros lugares, en la Universidad de Glasgow. ◊ *B.:* Weiss 1967 [1942].

[11] *H/R*: Arthur.

Carl-Friedrich von Weizsäcker (1912-2007) obtuvo su doctorado y su habilitación con Werner Heisenberg y fue, además, su asistente; de 1943 a 1944 fue profesor de física en Estrasburgo. Después de su reclusión en Inglaterra fue profesor desde 1946 en el Instituto Max Planck de Física en Gotinga; a partir de 1957 fue profesor de filosofía en Hamburgo y, de 1970 a 1980, director del Instituto Max Planck para la investigación sobre las condiciones de vida en un mundo científico-técnico. Sus numerosos encuentros con Heidegger condujeron a algunos diálogos acerca de la filosofía y de la ciencia natural moderna. ◊ *T.:* Weizsäcker 1970.

Bernhard Welte (1906-1983) provenía, como Heidegger, de Meßkirch. Estudió teología en Friburgo, donde se ordenó sacerdote, y fue secretario del arzobispo Gröber. Obtuvo su habilitación con un trabajo sobre Karl Jaspers y en 1952 se le concedió la cátedra de filosofía cristiana en Friburgo, donde enseñó hasta 1973. A petición de Heidegger, pronunció su oración fúnebre. ◊ *T.: H / W;* Welte 1981. ◊ *B.:* Welte GS II / 2; Casper 2006; Lambert / Muños 2009; Ochwadt / Tecklenborg 1981.

Fridolin Wiplinger (1932-1974) nació en Haslach, en el Mühlviertel (Alta Austria). Se doctoró en Viena con un trabajo sobre Heidegger asesorado por Leo Gabriel y obtuvo su habilitación en 1971 con un trabajo sobre Aristóteles. Falleció poco después de asumir su cátedra. Wiplinger introdujo entre su audiencia vienesa el pensamiento de Heidegger. Una emisión conmemorativa de la radio austriaca transmitió la necrología hecha por Heidegger, *La última visita de Fridolin Wiplinger*. ◊ *T.: GA* 13 / *EP.* ◊ *B.:* Wiplinger 1961; Fräntzki 1987b.

Erik Wolf (1902-1977) estudió, entre otras cosas, filosofía y ciencias jurídicas; enseñó desde 1930 y hasta su jubilación historia de la ciencia jurídica y filosofía del derecho en Friburgo. Fue miembro del NSDAP y fue nombrado por Heidegger decano de la Facultad de Derecho en 1933. Wolf se convirtió pronto en un opositor radical del nacionalsocialismo y se comprometió desde 1936 con la Iglesia de la Confesión. ◊ *B.:* Wolf 2004 [1968]; Heinemann 1970 (segunda parte, II. 2).

Cuarta Parte

Apéndices

A. Bibliografía

Esta parte final integra: A. Una lista de las siglas y la información completa de la bibliografía citada sólo de forma abreviada en *HH* I y *HH* II; B. El índice de materias de *HH* I.

En los datos que aparecen de forma abreviada se indica el autor, el año de aparición y el número de páginas. Si al año de aparición sigue otro año en corchetes (por ejemplo, Otto^{WF} 2007 [1933], 200), éste remite al año de la primera edición.

Los artículos de diccionarios enciclopédicos no se señalan expresamente en la bibliografía; los autores de contribuciones especializadas sólo son nombrados en el artículo correspondiente.

§ 1 Abreviaturas, siglas y símbolos

a) Abreviaturas y siglas

EdH	Escrito de homenaje
HH	*Los Horizontes de Heidegger*
ES	Edición separada
GA	*Gesamtausgabe (Obra completa)* de Martin Heidegger
HF	*Heidegger Forum* (Foro Heidegger)
HGJ	*Martin Heidegger-Gesellschaft. Jahresgabe* (Sociedad Martin Heidegger. Anuario)
HGSch	*Martin Heidegger-Gesellschaft. Schriftenreihe* (Sociedad Martin Heidegger. Serie), ed. de Manfred Riedel †, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Hans-Helmut Gander y Hartmut Tietjen, Fráncfort del Meno, 1991
HJb	*Heidegger-Jahrbuch* (Anuario Heidegger), ed. de Alfred Denker y Holger Zaborowski, Friburgo / Múnich, 2004ss.
HSt	*Heidegger Studies* (Estudios Heidegger)
NmE	Nota al margen de los ejemplares personales de Heidegger
s. v.	*sub voce* (bajo el concepto)

b) Símbolos

Resaltados del autor dentro de citas: con letras subrayadas	<u>texto</u>
Paréntesis y corchetes en los textos originales	< > ( ) [ ] ⟨ ⟩
Paréntesis en *HH* como incorporaciones del autor en los textos originales	⟨ ⟩*
Corchetes con puntos suspensivos como recorte del original	[…]
Referencia a otros textos en *HH* o a otros conceptos fundamentales en *HH* II	↑
Símbolos de números de páginas, números o parágrafos consevutivos	+
Símbolo después de *GA* y del número de volumen como parte de volúmenes	:
Salto de renglón o párrafo que aparecen a renglón seguido en *HH*	/
Comillas para citar textos originales y comillas dentro de citas	« » “ ” ‘ ’
Indicaciones a otros volúmenes de la *GA* de contenido semejante al referido	≈

§ 2 Bibliografías, manuales, índices y diccionarios

a) Obras de consulta general, obras especializadas y diccionarios

Bauer 1971 | Bauer, Walter, *Wörterbuch zum Neuen Testament,* 5ª ed., Berlín / Nueva York, 1971.

Bedorf / Gelhard 2013 | Bedorf, Thomas, y Andres Gelhard (eds.), *Die deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch,* Darmstadt, 2013.

Beekes / Van Beek 2010 | Beekes, Robert, y Lucian van Beek (eds.), *Etymological Dictionary of Greek,* Leiden / Boston, 2010.

Denzinger 1973 | Denzinger, Henricus, y Adolfus Schönmetzer (eds.), *Enchiridion symbolorum,* Barcelona *et al.*, 1973.

Eisler 1972 | Eisler, Rudolf (ed.), *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß,* Hildesheim / Nueva York, 1972, (reimpresión de la ed. de Berlín, 1930).

Gander 2010 | Gander, Hans-Helmuth (ed.), *Husserl-Lexikon,* Darmstadt, 2010.

Gemoll 1965 | Gemoll, Wilhelm, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch,* Viena, 1965.

Georges 2004 [1913-18] 1-2 | Georges, Karl Ernst, *Lateinisch-Deutsch / Deutsch-Lateinisch. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Kleines deutsch-lateinisches Handwörterbuch,* Berlín, 2004 (Digitale Bibliothek, vol. 69; ed. original: 1913-1918).

* Dado que el autor emplea estos corchetes angulares para hacer añadidos dentro de las citas, yo hago uso de corchetes regulares [ ] para indicar añadidos del traductor a las citas, así como para indicar en nota a pie las ediciones disponibles en español de la bibiografía referida en *HH* [N. del T.].

Grimm 1-33 | Grimm, Jacob, y Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch,* vols. 1-33, Múnich, 1984 (reimpresión fotomecánica de la ed. de 1852-1956; lista de fuentes: 1984).

Heinichen 1909 | *Heinichens lateinisches Schulwörterbuch,* 1ª parte, Leipzig / Berlín, 1909.

Höffe 1995 | Höffe, Otfried (ed.), *Aristoteles-Lexikon,* Stuttgart, 2005.

Horn / Rapp 2002 | Horn, Christoph, y Christof Rapp (eds.), *Wörterbuch der antiken Philosophie,* Múnich, 2002.

Jaran & Perrin 2013 | Jaran, François, y Christoph Perrin, *The Heidegger Concordance,* Bloomsbury, Londres *et al.*, 2013.

Konersmann 2008 | Konersmann, Ralf (ed.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern,* Darmstadt, 2008.

Liddell / Scott 1977 | Liddell, Henry George, y Robert Scott (comps.), *A Greek-English Lexicon,* con un suplemento, 1968. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones, con la asistencia de Roderick McKenzie y con la cooperación de muchos especialistas, Oxford, 1940.

Nesselrath 1997 | Nesselrath, Heinz-Günther (ed.), *Einleitung in die griechische Philologie,* Stuttgart / Leipzig, 1997.

Pape 2006 / 1-2 [1807-1854] 1-2 | Pape, Wilhelm, *Griechisch-deutsch. Altgriechisches Wörterbuch,* Berlín, 2006 (Digitale Bibliothek, vol. 117; ed. original: 1807-1854).

Pfeifer 1997 | Pfeifer, Wolfgang, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen,* Zentralinstitut für Sprachwissenschaft Berlin, Múnich, 1997.

Regenbogen / Meyer 1998 | Regenbogen, Armin, y Uwe Meyer, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* nueva ed. de Armin Regenbogen y Uwe Meyer, Hamburgo, 1998 (Philosophische Bibliothek, 500).

Ritter 1-13 | Ritter, Joachim, Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* con la participación de más de 500 especialistas; vols. 1-6, Basilea / Stuttgart, 1971ss.; vols. 7-12, Basilea, 1989ss.; vol. 13, con el texto completo en CD-ROM, Basilea, 2007.

Schlechta 1965 | Schlechta, Karl, *Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden,* Darmstadt, 1965.

Schulthess / Imbach 2002 | Schulthess, Peter, y Ruedi Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium,* Düsseldorf / Zúrich, 2002.

Thurnherr / Hügli 2007 | Thurnherr, Urs, y Anton Hügli (eds.), *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie,* Darmstadt, 2007.

Vetter 2004 | Vetter, Helmuth (ed.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe,* con la colaboración de Klaus Ebner y Ulrike Kadi, Hamburgo, 2004 (Philosophische Bibliothek, 555).

Volpi 1999 / 1-2 | Volpi, Franco (ed.), *Großes Werklexikon der Philosophie,* vol. 1, *A-K;* vol. 2, *L-Z,* Stuttgart, 1999.

[**Volpi, Franco (ed.)**, *Enciclopedia de obras de filosofía,* 3 vols., Raúl Gabás (trad.), Herder, Barcelona, 2011, 2582 pp.]

Wilpert 1989 | Wilpert, Gero von, *Sachwörterbuch der Literatur,* Stuttgart, 1989.

Wuchterl 1995 | Wuchterl, Kurt, *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts,* Berna *et al.*, 1995.

b) Bibliografías, manuales, índices y diccionarios sobre Heidegger

Bast / Delfosse 1980 | Bast, Rainer, y Heinrich P. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers «Sein und Zeit»,* vol. I, *Stellenindices, philologisch-kritischer Apparat,* Stuttgart, Bad Canstatt, 1980.

Beaulieu 2008 | Beaulieu, Alain, *Abécédaire de Martin Heidegger,* Sils Maria, 2009.

Becht / Raffelt 2000ss. | Becht, Michael, y Albert Raffelt, *Martin-Heidegger-Bibliographie: Sekundärliteratur (Zeitschriftenaufsätze, Buchbeiträge, Online-Ressourcen),* 2000 ss.[1]

Bremmers 2004 | Bremmers, Chris, «Schriftenverzeichnis (1909-2004)», en *HJb* 1, 2004, pp. 419-598.

Denker 2004ss. | Denker, Alfred, *Bibliographie der Schriften Martin Heideggers,* 2004 ss.[2]

Dunshirn 2005 | Dunshirn, Alfred, «Index zu griechischen Zitaten bei Heidegger», en Vetter y Flatscher, 2005, pp. 271-287.

Emad[G] 2005 | Emad, Gertrude (comp.), «*Heidegger Studies,* 1985-2004: Index», en *HSt* 21, 2005, pp. 191-203 (índice de todos los autores de *HSt* 1-20).

Feick 1991 | Feick, Hildegard (comp.), *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»,* 4ª ed., revisada por Susanne Ziegler, Tubinga, 1991.

Gabel 1993 | Gabel, Gernot U., *HEIDEGGER. Ein internationales Verzeichnis der Hochschulschriften 1930-1990,* Gemini, Hürth-Efferen, 1993.

Guignon 2006 | Guignon, Charles B., *The Cambridge Companion to Heidegger,* Cambridge, 2006.

Günzel *et al.* 2000 | Günzel, Stephan, Henning Hahn, Nina Noeske, David Salehi y Sandro Zanetti, «Nietzsche in Heideggers Texten», en *HJb* 2, 2005, pp. 45-92.

Inwood 2006 | Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary,* Malden, Massachusetts, 2006.

Petkovšek 1998 | Petkovšek, Robert, *Heidegger-Index (1919-1927),* Liubliana, 1998.

Saß 1982 | Saß, Hans-Martin, *Martin Heidegger. Bibliography and Glossary,* Bowling Green, Ohio, 1982.

Schalow / Denker 2010 | Schalow, Frank, y Alfred Denker (eds.), *Historical Dictionary of Heideggers Philosophy,* Lanham *et al.,* 2010.

[1] http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/2850/

[2] http://www.heidegger.org/bibliographie.htm

Thomä 2003 | Thomä, Dieter (ed.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart / Weimar, 2003.
UB Freiburg | Biblioteca de la Universidad de Friburgo de Brisgovia, *Wegweiser durch die Heidegger-Literatur und Informationen zu Leben und Werk Heideggers*.[3]
Vaysse 2007 | Vaysse, Jean-Marie, *Dictionnaire Heidegger,* París, 2007.
Volpi 2005[G] | Volpi, Franco, «Glossario», en F. Volpi, *Guida a Heidegger,* Bari, 2005, pp. 347-366.

c) Publicaciones periódicas en torno a Heidegger

***HF* 1 (2009)** | Figal, Günter, *Zu Heidegger. Antworten und Fragen,* Fráncfort del Meno, 2009.
***HF* 2 (2010)** | Figal, Günter, y Hans-Helmuth Gander (eds.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven,* Fráncfort del Meno, 2009.
***HF* 3 (2010)** | Rese, Friederike (ed.), *Heidegger und Husserl im Vergleich,* Fráncfort del Meno, 2010.
***HF* 4 (2011)** | Espinet, David (ed.), *Schreiben Dichten Denken. Zu Heideggers Sprachbegriff,* Fráncfort del Meno, 2011.
***HF* 5 (2011)** | Espinet, David, y Tobias Heiling (eds.), *Heideggers Ursprung des Kunstwerkes. Ein kooperativer Kommentar,* Fráncfort del Meno, 2011.
***HF* 6 (2012)** | Figal, Günter, y Ulrich Raulff (eds.), *Heidegger und die Literatur,* Fráncfort del Meno, 2012.
***HF* 7 (2012)** | Sallis, John, *Heidegger und der Sinn von Wahrheit,* Fráncfort del Meno, 2012.
***HF* 8 (2013)** | Keiling, Tobias (ed.), *Heideggers Marburger Zeit,* Fráncfort del Meno, 2013.
HGJ | *Martin-Heidegger-Gesellschaft. Jahresgabe,* sin lugar, 1986ss.
***HGSch* 1 (1991)** | Gander, Hans-Helmuth (ed.), *Von Heidegger her. Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin,* Fráncfort del Meno, 1991.
***HGSch* 2 (1993)** | Gander, Hans-Helmuth (ed.), *Europa und die Philosophie,* Fráncfort del Meno, 1993.
***HGSch* 3 (1994)** | Gander, Hans-Helmuth (ed.), *«Verwechselt mich vor Allem nicht!» Heidegger und Nietzsche,* Fráncfort del Meno, 1994.
***HGSch* 4 (1997)** | Richter, Ewald (ed.), *Die Frage nach der Wahrheit,* Fráncfort del Meno, 1997.
***HGSch* 5 (1998)** | Coriando, Paola-Ludovica, *«Herkunft aber bleibt stets Zukunft». Martin Heidegger und die Gottesfrage,* Fráncfort del Meno, 1998.
***HGSch* 6 (2000)** | Trawny, Peter, *«Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet Der Mensch auf dieser Erde». Heidegger und Hölderlin,* Fráncfort del Meno, 2000.

[3] http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/02/heidegger/heidggoo.html

***HGSch* 7 (2005)** | Figal, Günter y Hans-Helmuth Gander (eds.), *«Dimensionen des Hermeneutischen». Heidegger und Gadamer,* Fráncfort del Meno, 2005.
HJb | Denker, Alfred, y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger-Jahrbuch,* vols. 1ss., Friburgo / Múnich, 2004ss.
***HJb* 1 (2004)** | Denker, Alfred, Hans-Helmuth Gander y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens,* Friburgo / Múnich, 2004.
***HJb* 2 (2005)** | Denker, Alfred, Marion Heinz, John Sallis, Ben Vedder y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und Nietzsche,* Friburgo / Múnich, 2005.
***HJb* 3 (2007)** | Denker, Alfred, Günter Figal, Franco Volpi y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und Aristoteles,* Friburgo / Múnich, 2007.
***HJb* 4 (2009)** | Denker, Alfred y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente,* Friburgo / Múnich, 2009.
***HJb* 5 (2009)** | Denker, Alfred y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen,* Friburgo / Múnich, 2009.
***HJb* 6 (2012)** | Bernet, Rudolf, Alfred Denker y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und Husserl,* Friburgo / Múnich, 2012.
HSt | *Heidegger Studies,* 1 (1985) ss.[4]

d) Fotografías

Meller Markovicz (1985) | Meller Marcovicz, Digne, *Martin Heidegger. Fotos 23. September 1966 17. u. 18. Juni 1968,* Fráncfort del Meno, 1985.

e) CD, DVD

Martin Heidegger lee a Hölderlin (CD 1997). *El principio de identidad* (CD 1997). *Del asunto del pensar* (5 CDs, 1999). *Tierra y cielo en Hölderlin* (2 CDs, 2002); todos editados por Neske, Pfullingen.
Entender a Heidegger. Conferencias y diálogos (5 CDs y 1 DVD), Quartino, Múnich, 2009.
Otras numerosas grabaciones con Heidegger se encuentran en internet.

[4] Índice de los *Heidegger Studies* 1985-2004: Emad[G] 2005.

§ 3 Citación de los escritos de Heidegger

a) Gesamtausgabe (GA)

Los volúmenes de la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger (Klostermann, Fráncfort del Meno, 1975ss.) se indican con la abreviatura *GA,* seguida del número del volumen y de página, o bien del número del volumen, parágrafo y número de página. Los escritos mencionados frecuentemente tienen una abreviatura propia (por ejemplo *SZ* = *Sein und Zeit* [*SyT = El ser y el tiempo*]).

GA* 1 / *TeH
Tiempo e historia, Jesús Adrián Escudero (trad.), Trotta, Madrid, 2009.
GA* 2 / *SyT
El ser y el tiempo, José Gaos (trad.), Ricardo Horneffer (pról.), FCE, México, 3ª ed., 2022.
GA* 3 / *KyPM
Kant y el problema de la metafísica, Gred Ibscher Roth y Elsa Cecilia Frost (trad.), 3ª ed., FCE, México, 2013.
GA* 4 / *APH
Aclaraciones de la poesía de Hölderlin, Helena Cortés y Arturo Leyte (trad.), Alianza, Madrid, 2005.
GA* 5 / *CB
Caminos de bosque, Helena Cortés y Arturo Leyte (trad.), Alianza, Madrid, 2010.
GA* 6.1 / *Nietz
GA* 6.2 / *Nietz
Nietzsche, Juan Luis Vermal (trad.), Ariel, Barcelona, 2013.
GA* 7 / *CyA
Conferencias y artículos, Eustaquio Barjau (trad.), 2ª ed., Serbal, Barcelona, 2001.
GA* 8 / *¿QSP?
¿Qué significa pensar?, Raúl Gabás (trad.), Trotta, Madrid, 2005.
GA* 9 / *Hit
Hitos, Helena Cortés y Arturo Leyte (trad.), Alianza, Madrid, 2001.
GA* 10 / *PF
La proposición del fundamento, Félix Duque (trad.), 2ª ed., Serbal, Barcelona, 2003.
GA* 11 / *IyD
Identidad y diferencia, Helena Cortés y Arturo Leyte (trad.), Anthropos, Barcelona, 1990.
GA* 11 / *FCyT
Filosofía, ciencia y técnica, Francisco Soler y Jorge Acevedo (trad.), Universitaria, Santiago de Chile, 2003.

GA* 11 / *¿QF?
¿Qué es la filosofía?, Jesús Adrián Escudero (trad.), Herder, Barcelona, 2004.

GA* 12 / *DCH
De camino al habla, Yves Zimmermann (trad.), 2ª ed., Serbal, Barcelona, 1990.

GA* 13 / *DEP
«De la experiencia del pensar», Ricardo Horneffer y Albero Constante (trad.), *Devenires* VII, 13, 2006, pp. 47-60.

GA* 13 / *AyE
El arte y el espacio, Jesús Adrián Escudero (trad.), Herder, Barcelona, 2009.

GA* 13 / *EP
Experiencias del pensar (1910-1976), Francisco de Lara (trad.), Abada, Madrid, 2014.

GA* 13 / *Sere
Serenidad, Yves Zimmermann (trad.), Serbal, Barcelona, 2002.

GA* 14 / *TyS
Tiempo y Ser, Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque (trad.), 2ª ed., Tecnos, Madrid, 2000.

GA* 15 / *Her: 1966-67
Heráclito, Raúl Torres Martínez (trad.), FCE, México, 2017.

GA* 16 / *AUA
La autoafirmación de la Universidad alemana, Ramón Rodríguez (trad.), Tecnos, Madrid, 1993.

GA* 17 / *IIF
Introducción a la investigación fenomenológica, Juan José García Norro (trad.), Síntesis, Madrid, 2008.

GA* 20 / *PHCT
Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo, Jaime Aspiunza (trad.), Alianza, Madrid, 2006.

GA* 21 / *LPV
Lógica. La pregunta por la verdad, Joaquín Alberto Ciria (trad.), Alianza, Madrid, 2004.

GA* 24 / *PFF: 1927
Problemas fundamentales de la fenomenología, Juan José García Norro (trad.), Trotta, Madrid, 2000.

GA* 26 / *PML
Principios metafísicos de la lógica, Juan José García Norro (trad.), Síntesis, Madrid, 2007.

GA* 27 / *IF
Introducción a la filosofía, Manuel Jiménez Redondo (trad.), 3ª ed., Cátedra, Madrid, 2001.

GA* 29-30 / *CFM
Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad, Alberto Ciria (trad.), Alianza, Madrid, 2007.

GA* 32 / *FEH
La fenomenología del espíritu de Hegel, Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde (trad.), Alianza, Madrid, 2006.
GA* 34 / *DEV
De la esencia de la verdad, Alberto Ciria (trad.), Herder, Barcelona, 2007.
GA* 39 / *HHGyR
Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin», Ana Carolina Merino (trad.), Biblios, Buenos Aires, 2010.
GA* 40 / *IM
Introducción a la metafísica, Angela Ackermann (trad.), Gedisa, Barcelona, 1999.
GA* 41 / *PC
La pregunta por la cosa, José M. García Gómez del Valle (trad.), Palamedes, Girona, España, 2009.
GA* 42 / *SyLH
Schelling y la libertad humana, Alberto Rosales (trad.), Monte Ávila, Caracas, 1996.
GA* 45 / *PFF: PSL
Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica», Ángel Xolocotzi (trad.), Comares, Granada, 2008.
GA* 51 / *CF
Conceptos fundamentales. Cursos del semestre de verano, Friburgo, 1941, Manuel E. Vázquez (trad.), Alianza, Madrid, 1999.
GA* 54 / *Parm
Parménides, Carlos Másmela (trad.), Akal, Madrid, 2005.
GA* 55 / *Her: 1943-44
Heráclito, Carlos Másmela (trad.), El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2012.
GA* 56-57 / *IFyPCM
La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo, Jesús Adrián Escudero (trad.), Herder, Barcelona, 2005.
GA* 58 / *PFF: 1919-20
Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920), Francisco de Lara (trad.), Alianza, Madrid, 2014.
GA* 60 / *EMM
Estudios sobre mística medieval, Jacobo Muñoz (trad.), FCE, México, 1999.
GA* 60 / *IFR
Introducción a la fenomenología de la religión, Jorge Uscatescu (trad.), FCE / Siruela, México, 2006.
GA* 62 / *IFA
Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. (Informe Natorp), Jesús Adrián Escudero (trad.), Trotta, Madrid, 2002.

GA 63* / *OHF
Ontología. Hermenéutica de la facticidad, Jaime Aspiunza (trad.), Alianza, Madrid, 2000.

GA 64* / *CT:1
El concepto de tiempo (Tratado de 1924), Jesús Adrián Escudero (trad.), Herder, Barcelona, 2008.

GA 64* / *CT:2
El concepto de tiempo, Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero (trad.), Trotta, Madrid, 2003.

GA 65* / *AFAE
Aportes a la filosofía. Acerca del evento, Dina V. Picotti (trad.), Biblos / Almagesto, Buenos Aires, 2003.

GA 66* / *Med
Meditación, Dina V. Picotti (trad.), Biblos, Buenos Aires, 2006.

GA 68* / *Heg
Hegel, Dina V. Picotti (trad.), Prometeo, Buenos Aires, 2007.

GA 69* / *HS
La historia del ser, Dina V. Picotti (trad.), El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011.

GA 70* / *SC
Sobre el comienzo, Dina V. Picotti (trad.), Biblos, Buenos Aires, 2007.

GA 75* / *Est
Estancias, Isidoro Reguera (trad.), Pretextos, Valencia, 2008.

GA 81* / *PP
Pensamientos poéticos, Alberto Ciria (trad.), Herder, Barcelona, 2010.

GA 88* / *EPF
Ejercitación en el pensamiento filosófico, Alberto Ciria (trad.), Herder, Barcelona, 2011.

GA 88* / *PMFPO
Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental, Alberto Ciria (trad.), Herder, Barcelona, 2011.

GA 90* / *AEJ
Acerca de Ernst Jünger, Dina V. Picotti (trad.), El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2014.

H-1925b* o *DF* / *TeH
«El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo (1925)», en *Tiempo e historia,* Jesús Adrián Escudero (trad.), Trotta, Madrid, 2009.

H-1945* / *Pobr
La pobreza, Irene Agoff (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

H-1973a* o *MM* / *EP
«Rememoración pensante de Marcelle Mathieu», en *Experiencias del pensar (1910-1976),* Francisco de Lara (trad.), Abada, Madrid, 2014.

HKBD* / *EP
«La proveniencia del arte y la determinación del pensar», en *Experiencias del pensar (1910-1976),* Francisco de Lara (trad.), Abada, Madrid, 2014.
UK*$_1$ / *OOA
«El origen de la obra de arte. Primera versión», Ángel Xolocotzi (trad.), en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana,* num. 115, 2006, pp. 11-34.
ZoSe* / *SeZo
Seminarios de Zollikon, Ángel Xolocotzi (trad.), Herder, México, 2013.

b) Escritos individuales

Los escritos individuales aquí enlistados todavía no aparecen en la *GA*. A los textos que se citan frecuentemente en *HH* se les antepone una abreviatura. Los restantes son citados con *H* y el año de su publicación.

***BPh*$_1$** | «Beiträge zur Philosophie. Das Da-sein und Das Seyn (Ereignis)», en *HSt* 23, 2007, pp. 9-16.
***BPh*$_2$** | «Beiträge zur Philosophie. Das Da-sein und Das Seyn (Ereignis)», en *HSt* 25, 2009, pp. 10-21.
DD | «Die Dichtung. Φιλοσοφία – Ποίησις – das Gespräch», en *HSt* 19, 2003, pp. 9-28, manuscrito.
DE | *Martin Heidegger: Denkerfahrungen, 1910-1976*, Fráncfort del Meno, 1983.[5]
FZ | «Die Frage nach der Zeit», en Grethlein, Thomas y Heinrich Leitner (eds.), *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie,* Wurzburgo, 1996, 2 s. Manuscrito facsímil con transcripción.
H-1909 | «Allerseelenstimmungen. Das Kriegs-Triduum in Meßkirch», en *HJb* 1, 2004, pp. 18-25, manuscrito 1909.
H-1919 | «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Auszug aus der Nachschrift Brecht)», en *HSt* 12, 1996, pp. 9-14.
H-1921 | «Heideggers Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922 / 23. Nachschriften von Oskar Becker», en *HJb* 3, 2007, pp. 9-48.
H-1924 | «Das Problem der Sünde bei Luther», en Jaspert, B., *Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951,* Mar-

[5] Contiene la mayoría de los textos de la *GA* 13, con excepción de *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens,* ED 135-149 = en Petra Jaeger, Rudolf Lüthe (eds.), *Distanz und Nähe. Reflektionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart,* Wurzburgo, 1983, pp. 11-22. *Andenken an Marcelle Matthieu,* ED 169-171 = René Char, *Œuvres complètes,* François Fédier (ed.), París, 1983, p. 1248 s. (francés). No contiene *Aus der Erfahrung des Denkens* = *GA* 13, 75-86 = Ed. Pfullingen, s. f. (1947); *Hebel- der Hausfreund* = *GA* 13, 133-150 = Ed. Pfullingen, 1957; *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944/45)* = *GA* 13, 37-74 = Ed. Pfullingen, 1959; *Die Kunst und der Raum* = *GA* 13, 203-210 = *Die Kunst und der Raum / L'art et l'espace,* Fráncfort del Meno, 2007.

burgo, 1996, pp. 28-33 (14 y 21 de febrero de 1924). Anexo: protocolo de las reuniones en Marburgo, 2-4 de ene. de 1992 y 4-6 de ene. de 1993.

H-1925a | «Aufzeichnungen zur Temporalität (Aus den Jahren 1925-1927)», en *HSt* 14, 1998, pp. 11-23.

H-1925b | «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge. Nachschrift von Walter Bröcker», en Frithjof Rodi (ed.), *Dilthey-Jahrbuch* 8, 1992-93, pp. 143-177. Kassel, del 16 al 21 de abril de 1925.

H-1927 | «Notizen zu Schellings Freiheitsschrift», en Hühn y Jantzen, 2010, pp. 321-329. *Protokolle einer Übung von Martin Heidegger zu «Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit» aus dem Wintersemester 1927/28 in Marburg.* Texto con ed. crítica, notas explicativas e informe editorial de Philipp Schwab y Sebastian Schwenzfeuer, en *ibid.*, pp. 263-317.

H-1928 | «Vorbemerkung des Herausgebers Martin Heidegger (April 1928)», en Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917),* Rudolf Boehm (ed.), *Husserliana*, vol. X, Nijhoff, 1966, XXIVss.

H-1929a | «Die verschärfte Heraushebung des Gegenstandes der Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus in Verbindung mit einer Erwiderung auf Mischs Kritik an *Sein und Zeit*», en Strube 1997-98b, pp. 175-181.

H-1929b | «Marginalien im 1. Sonderabdruck *Philosophischer Anzeiger III (1929)*», en Strube 1999-2000, pp. 190-221.

H-1929c | «Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929/30: *"Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit"*», en *HSt* 7, pp. 5-12.

H-1930 | «Zerklüftung des Seins», en *HSt* 28, 2012, pp. 9-18 (primera mitad de los años 30).

H-1931 | «Die Unumgänglichkeit des Daseins ("Die Not") und Die Kunst in ihrer Notwendigkeit (Die bewirkende Besinnung)», en *HSt* 8, 1992, pp. 6-12.

H-1934 | «Zur Überwindung der Aesthetik. Zu "Ursprung des Kunstwerks"», en *HSt* 6, 1990, pp. 5-7, manuscrito 1934.

H-1936a | «Zu Martin Heideggers Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche», en *HJb* 2, 2005, pp. 11-24

H-1936b | «Europa und die deutsche Philosophie», en *HGSch* 2, 1993, pp. 31-41, manuscrito Roma, 8 de abril de 1936.

H-1937a | «Das Sein (Ereignis)», en *HSt* 15, 199, pp. 9-15, manuscrito 1937.

H-1937b | «Die Frage nach dem Sein», en *HSt* 17, 2001, pp. 9-17, manuscrito primavera 1937.

H-1937c | «Was ist Größe» citado en Schoeller-von Haslinger, K., «Was ist Größe? Eine Widmung Martin Heideggers für Kurt Bauch», en *HSt* 3-4, 1987-1988, pp. 15-23.

H-1938a | «Die Neuzeit. "Die" Wissenschaft. Wissenschaft und Denken», en *HSt* 21, 2005, pp. 9-13.

H-1938b | *Qu'est-ce que la métaphysique? Prologue de l'auteur,* Gallimard, París, sin datos de año, manuscrito 1938.

H-1940? | «Existenzialismus», en *HGJ*, 1995, manuscrito de la segunda mitad de los años cuarenta o inicios de los años cincuenta.

H-1940a | «Das Wesen des Menschen (Das Gedächtnis im Ereignis)», en *HGJ,* 1993.

H-1940b | «Das Wesen der Philosophie», en *HGJ,* 1987.

H-1940c | «Das Wort. Die Bedeutung der Wörter», en Papenfuss y Pöggeler, 1992, pp. 13-16.

H-1940d | «Die Armut», en *HGJ,* 1992.

H-1943a | «Besinnung auf unser Wesen», en *HGJ,* 1994, manuscrito 1943-1944.

H-1943b | «Die Herkunft der Gottheit», en *HGJ,* 1997.

H-1945 | «Die Armut», en *HSt* 10, 1994, pp. 5-10, manuscrito 1945.

H-1946 | «Die Grundfrage nach dem Sein selbst (1946)», en *HSt* 2, 1986, pp. 1-3.

H-1950? | «Die "Seinsfrage" in "Sein und Zeit" · Das Transzendentale in "Sein und Zeit"», en *HSt* 27, 2011, pp. 9-12, presumiblemente escrita a finales de los cuarenta, o principios de los cincuenta, en retrospectiva a *El ser y el tiempo*.

H-1952 | «Colloquium über Dialektik (Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann Schluck, Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault). Muggenbrunn am 15. September 1952», *GA* 86, pp. 745-763 *(Coloquio sobre dialéctica)*. Apéndice: último curso (XII), no impartido, del semestre de verano de 1952, en *Hegel-Studien* 25, 1990, pp. 9-23 (Coloquio), pp. 23-40 (Anexo).

H-1953 | «Technik und Kunst – Ge-stell», en Biemel y Herrmann EdH, 1989, pp. XIIIs.

H-1956 | «Encuentros con Ortega y Gasset. Ortega y Heidegger en Alemania», en *Clavileño. Revista de la asociación internacional de Hispanismo* 9 (1956) 1.

H-1957 | «Über das Prinzip "Zu den Sachen selbst"», en *HSt* 11, 1995, pp. 5-7, manuscrito 1957.

H-1963 | «Vorwort», en Richardson 1963, pp. IX-XXIII.

H-1964 | «Zum Einblick in die Notwendigkeit der Kehre», en Coriando, 1999, pp. 1-3, manuscrito del 2 de febrero 1964, de una carta a F. W. von Herrmann.

H-1966 | «Aus den Aufzeichnungen zu dem mit Eugen Fink veranstalteten Heraklitseminar», en *HSt* 13, 1997, pp. 9-12.

H-1969 | «Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage», en H. Gehrig (ed.), *Phänomenologie – lebendig oder tot. Zum 30. Todesjahr Edmund Husserls,* Karlsruhe, 1969, 47.

H-1970 | «Martin Heidegger im Gespräch», en Wisser, 1970, pp. 67-77.

H-1973a | «Andenken an Marcelle Mathieu», en *DE,* pp. 171-173.

H-1973b | «Statt einer Rede. Zur Einweihungsfeier für das Gymnasium in Meßkirch am 14. Juli 1973. Meßkirch», Meßkirch (4 páginas sin numeración).

H-1974 | «Cézanne. Aus der Reihe "Gedachtes" für René Char», en *HGJ,* 1991, manuscrito 1974.

H-2004? | «Seinsvergessenheit», en *HSt* 20, 2004, pp. 9-14.

H-2011 / 2012 | «Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript "Vermächtnis der Seinsfrage"», *HGJ,* 2011-2012, facsímil y transcripción.

HKBD | «Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens», citado según *DE,* pp. 135-149; en Jaeger, Petra y Rudolf Lüthe (eds.), *Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart,* Wurzburgo, 1983, pp. 11-22, manuscrito Atenas, 4 de abril de 1967.

KN | «Die nachgelassenen Klee-Notizen», Seubold, G. (comp.), en *HSt* 9, 1993, pp. 5-12.

KPR | *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum,* Hermann Heidegger (ed.), San Galo, 1996.

KS | «"Kehre" "Sagen der Kehre"», en *HGJ* 2007, manuscrito 1973-1975.

NGSt | «"Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat". Übung aus dem Wintersemester 1933/34», en *HJb* 4, 2009, pp. 53-88.

OEP | «Die Ortschaft im Echo des Parmenides», en *HSt* 24, 2008, pp. 11-17.

SchA | *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, H. Feick (ed.), Tubinga, 1971. Apéndice: piezas seleccionadas del manuscrito para el seminario de Schelling, Seminario de verano, 1941. Extracto de las notas del seminario 1941-1943.

SchB | *Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, semestre de invierno de 1936-1937, transcripción de Wilhelm Hallwachs, Ulrich von Bülow (ed.), con un ensayo de Odo Marquard, Marbach del Neckar, 2005.

UK$_1$ | «Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung», en *HSt* 5, 1989, pp. 5-22, manuscrito 1931-1932.

UK$_2$ | «Zum "Ursprung des Kunstwerkes" (zu Frankfurter Vorträgen)», en *HSt* 22, 2006, pp. 9-24, manuscrito 1936.

ÜSp | *Überlieferte Sprache und technische Sprache,* Hermann Heidegger (ed.), San Galo, 1989.

WW | «Das Wesen der Wahrheit. Zu "Beiträge zur Philosophie"», en *HSt* 18, 2002, pp. 9-18.

ZoSe | *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe*, Medard Boss (ed.), Fráncfort del Meno, 1987, manuscrito 1959-1972.

c) Correspondencia (cartas individuales seleccionadas)

Una visión de conjunto de las cartas de Heidegger publicadas hasta ahora *(work in progress)* se encuentra en internet:[6] Martin Heidegger, *Published Letters* [Cartas publicadas], preparada por el Dr. Alfred Denker y Daniel Fidel Ferrer. En la editorial Alber de Friburgo de Brisgovia se encuentra en fase de planeación y realización una edición epistolar de Martin Heidegger. Sección I: correspondencia privada. Sección II: corres-

[6] http://www.freewebs.com/m3smg2/MHletters.htm

pondencia científica. Sección III: Correspondencia con editoriales e instituciones, Friburgo / Múnich, 2010ss. Hasta ahora ha aparecido: II / 1 = *H / Ba*.

A todas las correspondencias se les antepone una sigla; si sólo hay cartas individuales, el nombre del destinatario se indica íntegramente.

A / H | Arendt, Hannah, y Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse,* Ursula Ludz (ed.), Fráncfort del Meno, 1998.
[*Correspondencia 1925-1975, y otros documentos de los legados,* Adan Kovacsics (trad.), Herder, Barcelona, 2000.]

B / H | Bultmann, Rudolf, y Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975,* Andreas Großmann y Christoph Landmesser (eds.), prefacio de Eberhard Jüngel, Fráncfort del Meno, Tubinga, 2009.
[*Correspondencia 1925-1975*, Raúl Gabás (trad.), Herder, Barcelona, 2011.]

H / Ba | Heidegger, Martin, y Kurt Bauch, *Briefwechsel 1932-1975,* Almuth Heidegger (ed. y comentarios), Friburgo, 2010 (ed. de la carta de Martin Heidegger II / 1).

H / Beaufret a-b | a: «Carta a Jean Beaufret del 23 de noviembre de 1945», en Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme,* París, 1957, pp. 176-180; b: «Carta a Jean Beaufret del 22 de febrero de 1975», en *HSt* 3-4, 1987-1988, 3s.

H / Bl | Heidegger, Martin, y Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969,* Joachim Storck (ed.), Marbach del Neckar, 1989.

H / Bo | Heidegger, Martin, e Imma von Bodmershof, *Briefwechsel 1959-1976,* Bruno Pieger (ed.), Stuttgart, 2000.

H / Celan | Krass, Stephan, «"Wir haben Vieles einander zugeschwiegen". Ein unveröffentlichter Brief von Martin Heidegger an Paul Celan», en *Neue Zürcher Zeitung* 1, 1998, p. 49.

H / Fi | Heidegger, Martin, y Ludwig von Ficker, *Briefwechsel 1952-1967*, Matthias Flatscher (ed. y comentarios), Stuttgart, 2004.

H / Fr | *Der Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und dem Freiburger Romanisten Hugo Friedrich*, Frank-Rutger Hausmann (ed. y comentarios), en *HJb* 4, 2009, pp. 89-139.

H / Gadamer | «Ausgewählte Briefe Martin Heideggers an Hans-Georg Gadamer», en *HGJ*, 2005-2006.

H / Grabmann | «Brief Martin Heideggers an Martin Grabmann (1917)», en *HJb* 1, 2004, pp. 73-74.

H / H | Heidegger, Gertrud (ed.), «*Mein liebes Seelchen*». *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, Múnich, 2005.
[*¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Sebastián Sfriso (trad.), Manantial, Buenos Aires, 2008.]

H / Häberlin | «5 Briefe Martin Heideggers an Paul Häberlin», en Jeannine Luczak-Wild, «Die Bewährung der Philosophie im "Praktischen"», *Neue Zürcher Zeitung*, 5-6 de abril 1997, p. 53 s.

H / Hu | «Der Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Edmund Husserl», en *HJb* 6, 2012, pp. 9-39.

H / J | Heidegger, Martin, y Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963,* Walter Biemel y Hans Saner (eds.), Fráncfort del Meno / Múnich / Zúrich, 1990.
[*Correspondencia (1920-1963)*, Juan José García Norro (trad.), Síntesis, Madrid, 2003.]

***H / Jünger**[FG]* | «Ein Brief an Friedrich Georg Jünger (19. August 1953)», en *HGJ*, 2001.

H / K | Heidegger, Martin, y Erhart Kästner, *Briefwechsel 1953-1974,* Heinrich W. Petzet (ed.), Fráncfort del Meno, 1986.

H / Kojima | Heidegger, Martin, y Takehiko Kojima, «Correspondencia (1963-1965)», en *GA* 11, pp. 153-161.

H / Kommerell a-b | a: «Brief an Max Kommerell vom 4. August 1942», en Max Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*, Friburgo, 1967, p. 404s.; b: «Brief an Max Kommerell vom 11. Juni 1944», en Inge Jens, «Der Inhalt der gesuchten Welt: Hölderlin. Der sturz Heideggers in die Dichtung», *FAZ,* 4 de abril 1967, p. 20.

H / Krämer-Badoni | Bast, Rainer A., «Ein Brief Martin Heideggers an Rudolf Krämer-Badoni über die Kunst (2.4.1960)», *Phänomenologische Forschungen* 18, 1986, pp. 175-182.

H / Krebs | «Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914-1919)», en *HJb* 1, 2004, pp. 61-68.

H / Löwith | «Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith», en Papenfuss y Pöggeler, 1990, pp. 27-39.

H / M | Heidegger, Martin, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Holger Zaborowski y Anton Bösl (eds.), Friburgo / Múnich, 2003.
[*Cartas a Max Müller y Bernhard Welte,* Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez (trad.), Universidad Iberoamericana, México, 2006.]

H / Marcuse | Marcuse, Herbert, *Correspondence with Martin Heidegger, 1947-48*, página creada por Harold Marcuse, 27 de mayo de 2005.[7]

H / Neske | «Briefe an Günther Neske», en *HJb* 2, 2005, pp. 37-44.

H / Perpeet | Perpeet, Wilhelm, y Martin Heidegger, «Correspondencia», en Perpeet y Kroll, 2005, pp. 67-71.

H / Petzet | «Ausgewählte Briefe Martin Heideggers an Heinrich Wiegand Petzet», en *HGJ,* 2003.

H / Pöggeler | «Brief vom 29.1.1960», en *Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler*, introducción de Otto Pöggeler, *Studia Phaenomenologica* I, 3-4, 2001, pp. 11-35 y 24-28.

H / Preetorius | «Martin Heidegger an Emil Preetorius, 6. 4. 1954» (fragmento, autógrafo), en *Erasmushaus*, subasta 62, 1986, p. 212.

[7] http://www.marcuse.org/herbert/pubs/40spubs/47MarcuseHeidegger.htm

H / R | Heidegger, Martin, y Heinrich Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente,* Alfred Denker (ed.), Fráncfort del Meno, 2002.

H / Sartre | «L'unique lettre de Heidegger à Sartre. Traduit par François Fédier», *Magazine littéraire* 320, 1994, p. 47.

H / Sauer | «Briefe Martin Heideggers an Joseph Sauer (1912-1914)», en *HJb* 1, 2004, pp. 57-61.

H / Schwoerer | Heidegger, Martin, «Brief an Victor Schwoerer (2. 10. 1929)», en Ulrich Sieg, «Die Verjudung des deutschen Geistes». Ein unbekannter Brief Heideggers», *Die Zeit,* 22 de diciembre 1989, p. 50.

H / St | Wögerbauer, Werner (ed.), «Der Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Emil Staiger», *Geschichte der Germanistik* 25-26, 2004, pp. 34-79.

H / Stenzel | «Briefe Martin Heideggers an Julius Stenzel (1928-1932)», en *HSt* 16, 2000, pp. 11-33.

H / W | Heidegger, Martin, y Bernhard Welte, *Briefe und Begegnungen*, Alfred Denker y Holger Zaborowski (eds.), Stuttgart, 2003.
[*Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez (trad.), Universidad Iberoamericana, México, 2006.]

H / Wahl | «Lettre de M. M. Heidegger», *Bulletin de la Société française de philosophie* 37, 1937, p. 193 (sesión del 4 de diciembre 1937, apéndice. Carta de Heidegger a Jean Wahl).

H / Ziegler | Heidegger, Martin, «Brief vom 26. April 1951», en Leopold Ziegler, *Briefe 1901-1958,* Múnich, 1963, 212.

***J*^{E} / H** | Jünger, Ernst, y Martin Heidegger, *Briefe 1949-1975,* Simone Maier (ed. y comentarios), con un epílogo de Günter Figal, Fráncfort del Meno, 2008.

d) Escritos conmemorativos y de homenaje

Aquí se agrupan antologías que aparecieron para conmemorar los cumpleaños de Heidegger o después de su muerte. La abreviatura remite al título o al editor y, entre corchetes, a la ocasión en particular de la que se trata.

Anteile 1950 [**Cumpleaños 60 de MH**] | *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag,* Fráncfort del Meno, 1960.

Astrada *et al.* 1949 | Astrada, Carlos, *et al.*, *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. Aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages,* Berna, 1949.

Biemel / Herrmann 1989 [**Cumpleaños 100 de MH**] | Biemel, Walter, y Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger,* Fráncfort del Meno, 1989.

Gadamer *et al.* 1979 [**Conmemoración**] | Gadamer, Hans-Georg, Werner Marx y

Carl-Friedrich von Weizsäcker, *Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, Friburgo, 1979.

Klostermann 1970 [**Cumpleaños 80 de MH**] | Klostermann, Vittorio (ed.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Fráncfort del Meno, 1970.

Klostermann 1977 [**MH 1976**] | Klostermann, Vittorio (ed.), *Dem Andenken Martin Heideggers. Zum 26. Mai 1976*, Fráncfort del Meno, 1977.

Meßkirch 1969 [**Cumpleaños 80 de MH**] | *Martin Heidegger. Ansprachen zum 80. Geburtstag am 26. September 1969,* Meßkirch, 1969.

Meßkirch 1977 [**MH 1976**] | *Gedenkschrift der Stadt Meßkirch an ihren Sohn und Ehrenbürger Professor Martin Heidegger, geb. am 26. September 1889 in Meßkirch, gest. am 26. Mai 1976 in Freiburg i. Br., beiges. am 28. Mai 1976 in Meßkirch,* Meßkirch, 1977.

Meßkirch 2007 [**30º aniversario luctuoso de MH**] | *Feldweg und Glockenturm,* EdH, en ocasión del trigésimo aniversario de la muerte de Martin Heidegger, Meßkirch, 2007.

Neske 1959 [**Cumpleaños 70 de MH**] | Neske, Günther (ed.), *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, Pfullingen, 1959.

Neske 1977 [**Recuerdo**] | Neske, Günther (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger,* Pfullingen, 1977.

§ 4 Bibliografía

Las entradas se ordenan por autores y abarcan todos los trabajos citados en *HH* I-III, a excepción de los autores de los artículos de diccionarios que sólo se mencionan explícitamente en la cita correspondiente. El año añadido entre corchetes en la primera columna se refiere a la primera publicación.

Las abreviaturas para autores antiguos son idénticas a las que aparecen en Liddell / Scott 1977, con excepción de los presocráticos, que son citados según Diels / Kranz I (B = «fragmento»), y el *Nuevo Testamento,* citado según Bauer 1971.

Las «fuentes» (los textos interpretados por Heidegger) y la «bibliografía secundaria» no siempre pueden separarse de manera rigurosa. De ahí que la bibliografía, que podría esperarse en *HH* IV, A § 4 a, sea localizable en *HH* IV, A § 4 b.

a) Fuentes

Anaximandro 12 B | *Anaximander von Milet,* en Diels y Kranz I, núm. 12.
[*Los filósofos presocráticos,* t. I, Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1981.]

Angelus Silesius 1960 [**1657**] | Angelus Silesius, *Der Cherubinische Wandersmann. Mit einem Anhang Heilige Seelenlust oder Geistliche Hirtenlieder,* Charles Waldemar (ed.), Múnich, 1960.

[Angelus Silesius, *El peregrino querubínico,* Lluís Duch Álvarez (trad.), Siruela, Madrid, 2005.]

Aristóteles | *Aristotelis Opera,* I. Bekker y O. Gigon (eds.), vols 1-5, Berlín, 1960-1963. APo. = Analytica posteriora; APr. = Analytica priora; de An. = de Anima; Cat. = Categoriae; Cael. = de caelo; EN = Ethica Nicomachea; Int. = de Interpretatione; Metaph. = Metaphysik; Ph. = Physica; Po. = Poetica; Pol. = Politica; Rh. = Rhetorica; Sens. = de Sensu.

[*Política,* M. García Valdés (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1988 / *Física,* G. R. de Echandía (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1995 / *Tratados de lógica (órganon),* t. I y II, M. Candel Sanmartín (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1995 / *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia,* J. Pallí Bonet (trad. y notas), Gredos, Madrid, 1998 / *Metafísica,* 2ª ed., V. García Yebra (pról., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1998, LIII / *Poética,* V. García Yebra (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1999 / *Retórica,* Q. Racionero (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1999 / *Acerca del alma,* Tomás Calvo (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid 2000.]

Aristóteles Probl. XXX | *Problemata physica,* Hellmut Flashar (ed.), libro XXX, Darmstadt, 1962, pp. 250-257.

Agustín, san, Conf. I-XIII | *Des heiligen Augustinus Bekenntnisse,* ed. latín-alemán, Hubert Schiel (ed.), Friburgo, 1959.

[*Obras completas*, t. II, *Confesiones,* Ángel Custodio Vega (trad. y notas), BAC, Madrid, 1974.]

Biblia 1-3 [**1545**] | Lutero, Martín, *Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrifft Deudsch auffs new zugericht*, Wirtenberg, 1545, vols. 1-3; Múnich, 1974.

[*Sagrada Biblia,* Eloíno Nácar y Alberto Colunga (trad.), BAC, Madrid, 2008, XCVI.]

Braig 1896 | Braig, Carl, *Vom Sein. Abriß der Ontologie,* Friburgo de Brisgovia, 1896.

Brentano 1960 [**1862**] | Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Darmstadt, 1960 (reimpresión de la ed. de Friburgo, 1862).

[*Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles,* Manuel Abella (trad.), Encuentro, Madrid, 2007.]

Cassirer 1964 [**1925**] | Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken,* Darmstadt, 1964 (1ª ed., Berlín, 1925).

[*Filosofía de las formas simbólicas. El pensamiento mítico,* t. II, 2ª ed., Armando Morones (trad.), FCE, México, 2017.]

Celan 1999 | Celan, Paul, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien,* Bernhard Böschenstein y Heino Schmull (eds.), Fráncfort del Meno, 1999 (ed. de Tubinga).

[*Obras completas,* José Luis Reina Palazón (trad.), Trotta, Madrid, 2002.]

Celan 2003 | Celan, Paul, *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band,* Barbara Wiedemann (ed.), Fráncfort del Meno, 2003.

[*Obras completas,* José Luis Reina Palazón (trad.), Trotta, Madrid, 2002.]

Descartes AT I-XI | Descartes, René, *Œuvres de Descartes. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Nouvelle édition,* París, 1996.

[*El mundo. Tratado de la luz,* Salvio Turró (trad.), Anthropos, Barcelona, 1989 / *Los principios de la filosofía,* Guillermo Quintás (trad.), Alianza, Madrid, 1995 / *Las pasiones del alma,* José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué (trad.), Tecnos, Madrid, 1997 / *Meditaciones metafísicas,* Vidal Peña (trad.), Alfaguara, Madrid, 1977 / *Reglas para la dirección del espíritu,* Juan Manuel Navarro (trad.), Cordón, Alianza, Madrid, 2003 / *Discurso del método,* Risieri Frondizi (trad.), Alianza, Madrid, 2006.]

Diels / Kranz I-III | *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von Hermann Diels,* Walter Kranz (ed.), vol. I, Hildesheim, [17]1974; vol. II, Hildesheim, [16]1972; vol. III, Hildesheim, [15]1975.

[*Los fragmentos de los pré-socráticos,* vols. I-III, Hermann Diels (trad.), Walter Kranz (ed.), Hildesheim, 1972, 1974, 1975.]

Dilthey GS I-XXVI | Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften,* vols. I-XXVI, Leipzig / Stuttgart / Gotinga, 1922ss.

[*Psicología y teoría del conocimiento,* Eugenio Imaz (trad. pról. y notas), FCE, México, 1978 / «El surgimiento de la hermenéutica», en *Dos escritos sobre hermenéutica,* Antonio Gómez Ramos (trad., pról. y notas), Istmo, Madrid, 2000.]

Dilthey / Yorck 1923 | *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897,* Halle, 1923.

Esquilo | Werner, Oscar (ed. y trad.), *Aischylos: Tragödien und Fragmente, Der gefesselte Prometheus,* Múnich, s. f.

[*Tragedias,* Francisco Rodríguez (intr.) y Adrados Bernardo Perea Morales (trad. y notas), Gredos, Madrid, 2001.]

Ebner I-III | Ebner, Ferdinand, *Schriften I. Fragmente, Aufsätze, Aphorismen,* Franz Seyr (ed.), Múnich, 1963; *Schriften II. Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen,* Múnich, 1963; *Schriften III. Briefe,* Múnich, 1965.

[*Las palabras y las realidades espirituales: fragmentos pneumatológicos,* Caparros, Madrid, 1995.]

Fichte WW I-XI | Fichte, Immanuel Hermann (ed.), *Fichtes Werke,* vols. I-XI, Berlín, 1971.

Filolao 44 B | *Philolaos von Kroton,* en Diels y Kranz I, núm. 44.

[*Los filósofos presocráticos,* t. III, Conrado Eggers Lan, *et. al.* (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1981.]

[*Obras reunidas,* vols. I-XI, Berlín, 1971.]

George WW I-II | George, Stefan, *Werke I-II. Ausgabe in zwei Bänden,* Stuttgart, 1984.

Goethe SW 1-18 | Goethe, Johann Wolfgang, *Sämtliche Werke,* edición conmemorativa, vols. 1-18, Múnich, 1977.

Gogh B 1-4 | Gogh, Vincent van, *Sämtliche Briefe. Band 1-4 An den Bruder Theo,* Zúrich, 1965.

[*Cartas a Théo,* Francisco de Oráa (trad.), Idea Universitaria, Barcelona, 1998.]

Hebel 1967 [**1834**] | Hebel, Johann Peter, *Poetische Werke,* Darmstadt, 1967 (de la obra completa de 1834).

[*Cofrecillo de joyas del amigo de la casa renano,* Antón Dieterich (trad.), Alba, Barcelona, 1998.]

Hegel PhG | Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes,* Johannes Hoffmeister (ed.), Hamburgo, [6]1952 (Philosophische Bibliothek; 114).
[*Fenomenología del espíritu,* 2ª ed., Wenceslao Roces y Ricardo Guerra (trad.), FCE, 2017.]

Hegel WA 1-20 | Hegel, G. W. F., *Theorie Werkausgabe,* vols. 1-20, Fráncfort del Meno, 1969ss.
[*Lecciones sobre la historia de la filosofía,* t. I, Wenceslao Roces (trad.), FCE, México, 1995 / *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* José Gaos (trad.), Alianza, Madrid, 2004 / *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* Ramón Valls Plana (trad.), Alianza, Madrid, 2005 / *Ciencia de la lógica,* t. I-II, Félix Duque (trad.), Abada, Madrid, 2011 y 2015 / *Lecciones sobre la estética,* Alfredo Brotóns (trad.), Akal, Madrid, 1989.]

Hellingrath 1944 | Hellingrath, Norbert von, Pigenot, L., *Hölderlin-Vermächtnis. Forschungen und Vorträge,* Múnich, 1944.

Heráclito 22 B | *Heraklit von Ephesos,* en Diels y Kranz I, núm. 22.
[*Los filósofos presocráticos,* t. I, Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1981.]

Hölderlin FA 14 | Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe. Band 14: Entwürfe zur Poetik,* Wolfram Groddeck y D. E. Sattler (eds.), Fráncfort del Meno, 1979.

Hölderlin SW I-VI | Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe,* vols. I-VI, ed. de Friedrich Seebass (vols. I, II y VI), Ludwig v. Pigenot (vols. III y VI) y Norbert v. Hellingrath (vols. IV y V), Berlín,[2] 1923ss.
[*Ensayos,* Felipe Martínez Marzana (trad.), Hiperión, Madrid, 1976 / *Las grandes elegías. (1800-1801),* 2ª ed., J. Talens (trad.), Hiperión, Madrid, 1983 / *Cánticos,* Jesús Munárriz (trad.), Hiperión, Madrid, 2013 / *Poesía completa,* Federico Gorbea (trad.), Ediciones 29, Barcelona, 1995.]

Homero II. I-XXIV | *Homer Vol. I: Iliad Books I-XIII – Homer Vol. II: Iliad Books XII-XXIV,* Oxford, [3]1963.
[*Ilíada,* Emilio Crespo (trad. y notas), Gredos, Madrid, 2014.]

Homero II. Schadewaldt | Homero, *Ilias. Neue Übertragung von Wolfgang Schadewaldt. Mit antiken Vasenbildern,* Fráncfort del Meno, 1975.
[*Ilíada,* Emilio Crespo (trad. y notas), Gredos, Madrid, 2014.]

Homero Od. I-XXIV | *Homer Vol. III: Odyssey (Books I-XII) – Homer Vol. IV: Odyssey (Books XIII-XXIV),* Oxford, [2]1963.
[*Odisea,* José Manuel Pabón (trad.), Carlos García Gual (pról.), Gredos, Madrid, 2014.]

Homero Od. Schadewaldt | Homero, *Die Odyssee,* trad. al alemán en prosa de Wolfgang Schadewaldt, Hamburgo, 1958.

[*Odisea,* José Manuel Pabón (trad.) y Carlos García Gual (pról.), Gredos, Madrid, 2014.]

Humboldt WW III | Humboldt, Wilhelm von, *Werke in 5 Bänden, Band III: Schriften zur Sprachphilosophie,* Darmstadt, 1963.

Husserl 1941 | Husserl, Edmund, «Phänomenologie und Anthropologie», en *Philosophy and Phenomemenological Research 2,* 1941, pp. 1-14.

Husserl 1994 | Breeur, Roland (ed.), «Randbemerkungen zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik», en *Husserl Studies,* t. 11, 1994, pp. 3-63.

Husserl B I-X | Husserl, Edmund, *Briefwechsel,* vols. I-X, *Husserliana: Dokumente,* vol. 3, 1-10, Elisabeth Schuhmann y Karl Schuhmann (eds.), Dordrecht *et al.,* 1994.

Husserl Hua I ss. | Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke. Husserliana I-XXIV,* La Haya, 1950ss. *Husserliana XXV-XXIX,* Dordrecht *et al.,* 1987ss.
[Husserl, E. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica,* Luis Villoro (trad.), UNAM, México, 1962 / *Investigaciones lógicas,* t. I-II, Manuel García Morente y José Gaos (trad.), Alianza, Madrid, 2006 / *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Julia V. Iribarne (trad.), Prometeo, Buenos Aires, 2008 / *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* t. 1, José Gaos y Antonio Zirión (trad.), FCE / UNAM, México, 2013 / *La filosofía como ciencia estricta y otros textos,* Elsa Tabernig (trad.), Prometeo, Buenos Aires, 2013.]

Husserl Mat 1-7 | Husserl, Edmund, *Husserliana, Materialienband 1-7,* Dordrecht, 2001-2005; vol. 8, New York, 2006.

Jaspers 1919 | Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen,* Berlín, 1919.
[*Psicología de las concepciones del mundo,* Mariano Marín Casero (trad.), Gredos, Madrid, 1967.]

Jünger^{E} 1932 | Jünger, Ernst, *Der Arbeiter,* Hamburgo, ^{3}1932.
[*El trabajador. Dominio y figura,* Andrés Sánchez Pascual (trad.), Tusquets, Barcelona, 1990.]

Jünger^{E} 1950 | Jünger, Ernst, «Über die Linie», en *Anteile FS* 1950, pp. 245-284; en *GH* citada en *J^{E} / H,* pp. 103-49.
[*Sobre la línea / Hacia la pregunta del ser*, José Luis Molinuevo (trad.), Paidós, Barcelona, 1994.]

Kant AA I-XXIX | *Kants Werke*, Akademie-Ausgabe, vols. I-XXIX, Berlín, 1902ss.
[*Lógica. Un manual de lecciones,* M. de Jesús Vázquez (trad.), Akal, Madrid, 2000 / *Crítica del discernimiento,* Roberto R. Aramayo y Salvador Mas (trad.), Alianza, Madrid, 2012 / *Antropología en sentido pragmático,* Dulce María Granja *et. al.* (trad.), FCE / UAM / UNAM, México, 2014.]

Kant KrV A/B | Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft,* Raymund Schmidt (ed.), Hamburgo, 1956 (Philosophische Bibliothek; 37 a) (A = 1^{a}, B = 2^{a} ed.).

[*Crítica de la razón pura,* Mario Caimi (trad., est. prel. y notas), FCE / UAM / UNAM, México, 2009.]

Kierkegaard Abt. 1-34 | Kierkegaard, Sören, *Gesammelte Werke. Abteilung 1-34,* Gütersloh, 1985.
[«El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad», en *O lo uno o lo otro. Un fragmentos de vida II,* Darío González (trad.), Trotta, Madrid, 2007 / *La enfermedad mortal,* Demetrio Gutiérrez Rivero (trad. y pról.), Trotta, Madrid, 2008 / *El concepto de la angustia,* Demetrio Gutiérrez Rivero (trad., pról. y notas), Alianza, Madrid, 2010 / *La época presente,* Manfred Svensson (trad. intr. y notas), Trotta, Madrid, 2012 / *El instante,* Andrés Roberto Albertsen (trad. intr. y notas), Trotta, Madrid, 2012.]

Kierkegaard Tb I-V | Kierkegaard, Sören, *Die Tagebücher,* Hayo Gerdes (sel., comp. y trad.), vols. I-V, Simmerath, 2003.
[*Colección papeles de Kierkegaard,* vols. I-IV, María J. Binetti (trad., intr. y notas), Universidad Iberoamericana, México, 2011.]

Lao-Tse 1961 [**Debon**] | Lao-tse, *Tao-tê-king. Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend,* Günther Debon (trad., comp., y notas), Stuttgart, 1961.
[Laozi, *Tao te ching: urdimbre verdadera del Camino y su virtud,* edición bilingüe, Fernán Alayza y María A. Benavides (trad. y pról.), Visor Libros, Madrid, 2013.]

Lao-tse 2004 [**Wilhelm**] | Lao-tse, *Tao Te King. Das Buch vom Sinn und Leben,* Richard Wilhelm (trad.), Kreuzlingen, Múnich, 2004.
[*Tao te ching: urdimbre verdadera del Camino y su virtud,* edición bilingüe, Fernán Alayza y María A. Benavides (trad. y pról.), Visor Libros, Madrid, 2013.]

Leibniz 1971 [**1857**] | Leibniz, G. W., *Nouvelles lettres et opuscules,* Foucher de Careil (ed.), Olms, 1971 (París, 1857).
[*Nuevas cartas y opúsculos de Leibniz,* Foucher de Careil (ed.), Olms / París, 1971.]

Leibniz MS 1-7 | Leibniz, G. W., *Die mathematischen Schriften,* Karl Immanuel Gerhardt (ed.), 7 vols., Hildesheim / Nueva York, 1978 (reimpresión de la ed. de 1849-1863).
[*Obras. Escritos metodológicos y epistemológicos; Escritos lógico-matemáticos; Escritos sobre máquinas y ciencias físico-naturales; Escritos jurídicos, políticos y sociales; Escritos teológicos y religiosos,* Javier Echeverría (estudio intr.), Gredos, Madrid, 2011.]

Leibniz PhS 1-7 | Leibniz, G. W., *Die philosophischen Schriften,* Karl Immanuel Gerhardt (ed.), 7 vols., Hildesheim / Nueva York, 1978 (reimpresión de la ed. de 1875-1890).
[*Escritos filosóficos,* Roberto Torreti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso (trad.), Antonio Machado, Madrid, 2003.]

Maestro Eckhart | Eckhart, Maestro, *Deutsche Predigten und Traktate,* Josef Quint (ed. y trad.), Zúrich, 1979.
[*Tratados y sermones,* Ilse M. De Brugger (intr., trad. y notas), Edhasa, Barcelona, 1983.]

Nietzsche KSA 1-13 | Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe,* vols. 1-15, Múnich, 1980.
[*Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo,* Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid, 1989 / *La genealogía de la moral,* Andrés Sánchez Pascual (intr., trad. y notas), Alianza, Madrid, 1996 / *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida,* German Cano (trad.), Biblioteca Nueva, Madrid, 1999 / *Así habló Zaratustra,* Andrés Sánchez Pascual (intr., trad. y notas), Alianza, Madrid, 2003 / *Más allá del bien y del mal,* Andrés Sánchez Pascual (intr., trad. y notas), Alianza, Madrid, 2005 / *El Anticristo,* Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid, 2007 / *Fragmentos póstumos,* vol. I-IV, 2ª ed., Luis Enrique de Santiago Guervós, *et al.* (intr., trad. y notas), Tecnos, Madrid, 2010 / *La gaya ciencia,* Charo Greco y Ger Groot (pról. y trad.), Akal, Madrid, 2016.]

Nietzsche KSB 1-8 | Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe,* vols. 1-8, Múnich, 1986.
[*Correspondencia,* vols. I-V, Luis Enrique de Santiago Guervós, Marco Parmeggiani, José Manuel Romero Cuevas, *et. al.* (intr., trad. y notas), Trotta, Madrid, 2005-2011.]

Nietzsche WW I-III | Nietzsche, Friedrich, *Werke in drei Bänden,* Karl Schlechta (ed.), vol. 3, Darmstadt, 1963.

NT (Nuevo testamento) | *Novum Testamentum Graece,* Erwin Nestle y Kurt Aland (eds.), Londres, ^{25}1963, 1967.
[*Sagrada Biblia,* Eloíno Nácar y Alberto Colunga (trad.), BAC, Madrid, 2008.]

Parménides 1897 | Parménides, *Lehrgedicht. Griechisch und deutsch. Mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlösser,* Hermann Diels (ed.), Berlín, 1897.
[*Los filósofos presocráticos,* t. I, Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1981.]

Parménides 1970 | *Parmenides,* Kurt Riezler (trad. e intr.) y Hans-Georg Gadamer (ed. y epílogo), Fráncfort del Meno, ^{2}1970 = ^{3}2001.
[*Los filósofos presocráticos,* t. I, Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1981.]

Parmenides (Parménides) 28 B | *Parmenides von Elea,* en Diels, Kranz I, núm. 28.
[*Los filósofos presocráticos,* t. I, Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1981.]

Pascal 1974 | Schobinger, Jean-Pierre (ed.), *Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen: «De l'esprit de géométrique» und «De l'art de persuader». Mit deutscher Übersetzung und Kommentar,* Basel / Stuttgart, 1974.
[*Obras. Opúsculos; Cartas; Pensamientos; Obras matemáticas; Obras físicas,* Carlos R. de Dampierre (trad.), Gredos, Madrid, 2012.]

Pascal 2000 | Pascal, Blaise, *Pensées,* Philippe Sellier (ed.), París, 2000.
[*Obras. Opúsculos; Cartas; Pensamientos; Obras matemáticas; Obras físicas,* Carlos R. de Dampierre (trad.), Gredos, Madrid, 2012.]

Píndaro | Píndaro, *Siegesgesänge und Fragmente,* Oskar Werner (ed. y trad.), Múnich, s. f. (1967).
[*Odas y fragmentos,* Alfonso Ortega (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1995.]

Platón | *Platonis Opera,* Ioannes Burnet (ed.), vol. I-V,[8] Oxford, 1900ss.
[Platón, *Diálogos,* vol. I-IX, Carlos García Gual, *et al.* (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1985.]

Platón SW 1-6 | Platón, *Sämtliche Werke,* vols. 1-6, Friedrich Schleiermacher (trad.), Walter F. Otto *et al.* (ed.), Hamburgo, 1957.
[*Diálogos,* vol. I-IX, Carlos García Gual, *et al.* (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1985.]

Reinhardt 2012 [**1916**] | Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Fráncfort del Meno, 2012 (1ª ed., 1916).

Rilke KA 1-4 | Rilke, Rainer Maria, *Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden,* Manfred Engel y Ulrich Fülleborn (eds., vols. 1-2); August Stahl (ed., vol. 3); Horst Nalewski (ed., vol. 4), Fráncfort del Meno / Leipzig, 1996.
[*Elegías de Duino,* Jenaro Talens (trad.), Hiperión, Madrid, 2007 / *Los sonetos a Orfeo,* 2ª ed., Jesús Munárriz (trad.), Hiperión, Madrid, 2007 / *El libro de horas,* 3ª ed., Federico Bermúdez-Cañete (trad.), Hiperión, Madrid, 2007 / *Historias del buen Dios. Los apuntes de Malte Laurids Brigge,* Pilar Martino (intr. y trad.), Cátedra, Madrid, 2016.]

Rilke / Hellingrath 2008 | Rilke, Rainer Maria y Norbert von Hellingrath, *Briefe und Dokumente,* Klaus E. Bohnenkamp (ed.), Gotinga, 2008.

Scheler GW I-XV | Scheler, Max, *Gesammelte Werke,* vols. I-XV, Maria Scheler (desde 1969) y Manfred S. Frings (eds.), Berna / Múnich, 1954ss., y Bonn, 1986ss.
[*El problema emocional de la realidad, seguido de Manuscritos menores sobre «Ser y tiempo»,* Sergio Sánchez M. (trad.), Ediciones Encuentro, Madrid, 2014.]

Schelling JA 1-6 | Schelling, F. W. J., *Schellings Werke. Jubiläumsausgabe,* Manfred Schröter (ed.), suplementos 1-6, Múnich, 1968ss.
[*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados,* Helena Cortés y Arturo Leyte (trad.), Anthropos, España, 1989 / *Las edades del mundo,* Jorge Navarro Pérez (trad.), Akal, Madrid, 2002.]

Schelling JA I-VI | Schelling, F. W. J., *Schellings Werke. Jubiläumsausgabe,* Manfred Schröter (ed.), vols. I-VI, Múnich, 1965.

Schiller WW 18 | Schiller, Friedrich, »Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1795)«, en *Schillers sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe in zwanzig Bänden,* Otto Güntter y Georg Witkowski (eds.), 18 vols., Leipzig, s. f., pp. 5-116.

[8] Paginación de Estienne. Henri Estienne (1528/31-1598), ed. del *Thesaurus Graecae linguae* (5 vols.); «a su edición de tres volúmenes de Platón de 1578 se remonta el modo de citar los diálogos platónicos» (Nesselrath, 1997, 122).

[*Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre,* Jaime Feijoo y Jorge Seca (trad.), Anthropos, Barcelona, 1990.]

Schleiermacher 1977 [**1838**] | Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers,* Manfred Frank (ed. y pról.), Fráncfort del Meno, 1977.

Sófocles | Sófocles, *Tragödien und Fragmente,* Wilhelm Willige † (ed. y trad.), Karl Bayer (rev.), Múnich, 1966.
[*Tragedias,* Assela Alamillo (trad. y notas), Gredos, Madrid, 1986.]

Tomás de Aquino ScG | *S. Thomae Aquinatis Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu «Summa contra Gentiles»,* vols. I-III, Turín / Roma, 1961.
[*Suma contra los gentiles,* BAC, Madrid, 2007 / «De la verdad», en *Opúsculos y cuestiones selectas,* t. I, Gabriel Ferrer Aloy (trad.), BAC, Madrid, 2001, pp. 199-282.]

Trakl HKA I-II | Trakl, Georg, *Dichtungen und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe,* vols. I-II, Walther Killy y Hans Szklenar (eds.), Salzburgo, ^{2}1987.
[*Obras completas,* José Luis Reina Palazón (trad.), Trotta, Madrid, 1994.]

b) Bibliografía sobre Heidegger

Adorno 1971 [**1962-64**] | Adorno, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie,* Fráncfort del Meno, ^{6}1971.
[«La jerga de la autenticidad», en *Obra completa,* t. 6, Alfredo Brotons Muñoz (trad.), Madrid, Akal, 2005.]

Adorno 1975 | Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik,* Fráncfort del Meno, 1975.
[«Dialéctica negativa», en *Obra completa,* t. 6, Alfredo Brotons Muñoz (trad.), Madrid, Akal, 2005.]

Agamben 2003 | Agamben, Giorgio, *Das Offene. Der Mensch und das Tier,* Fráncfort del Meno, 2003.
[*Lo abierto y el animal,* Flavia Costa y Edgardo Castro (trad.), Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2016.]

Albert 2003 | Albert, Karl, «Seinsgedanke und Bachsche Musik», en Esterbauer 2003, pp. 241-252.

Aletheia 1994 | *Aletheia* 5, edición especial «*Nietzsche*», 1994.

Alisch 1989 | Alisch, Rainer, «Heideggers Rektoratsrede im Kontext», en Wolfgang Fritz Haug (ed.), *Deutsche Philosophen 1993,* Hamburgo, 1989, pp. 69-98.

Allemann 1954 | Allemann, Beda, *Hölderlin und Heidegger,* Zúrich / Friburgo, 1954.
[*Hölderlin y Heidegger,* Eduardo García Belsunce (trad. y notas), Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.]

Allemann 1969 | Allemann, Beda, «Martin Heidegger und die Politik», en Pöggeler 1969, pp. 246-260.

Allemann 1989 | Allemann, Beda, «Denken, Dichten: Literaturtheoretisch», en Biemel y Herrmann, 1989 [Cumpleaños 100 de MH], pp. 377-402.

Altwegg 1988 | Altwegg, Jürg (ed.), *Die Heidegger Kontroverse,* Fráncfort del Meno, 1988.

Amoroso 1983 | Amoroso, Leonardo, «Heideggers "Lichtung" als "lucus a (non) lucendo"», *Philosophisches Jahrbuch 90,* 1983, pp. 153-168.

André 2001 | André, Robert, *Gespräche von Text zu Text. Celan – Heidegger – Hölderlin,* Hamburgo, 2001.

Appelhans 2002 | Appelhans, Jörg, *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie,* Tubinga, 2002.

Aubenque 1988 | Aubenque, Pierre, «Nochmals Heidegger und der Nationalsozialismus», en Altwegg 1988, pp. 126-144.
[«Otra vez Heidegger y el nazismo», en *Revista de filosofía,* Ramón Rodríguez (trad.), 3ª época, vol. I, Editorial Complutense, Madrid, 1987-1988.]

Auriol 2001 | Auriol, Ingrid, «Situation de l'animal et statut de l'animalité», en *HSt* 17, 2001, pp. 135-153.

Averkorn 1996 | Averkorn, Laurenz, *Sorge und Verschwendung. Pragmatische Interpretationen zu Martin Heidegger und Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld,* Münster / Nueva York, 1996.

Bach 2009 | Bach, Markus J., «Die Überschreitung des Transzendentalen. Zum Neukantianismus von Hermann Lotze, Heinrich Rickert, Emil Lask und seiner Wirkung auf Martin Heidegger», en Strube 2009, pp. 75-92.

Bachmann 1985 | Bachmann, Ingeborg, *Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers* (tesis doctoral, Viena, 1949), Múnich / Zúrich, 1985.

Baier 1999 | Baier, Karl, «Heidegger und das Mittelalter», en Vetter 1999, pp. 13-40.

Barash 1989 | Barash, Jeffrey, «Über den geschichtlichen Ort der Wahrheit. Hermeneutische Perspektiven bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger», en *Forum,* 1989, pp. 58-74.

Barash 1999 | Barash, Jeffrey Andrew, *Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns,* Paul Ricœur (pról.), Wurzburgo, 1999.

Barbarić 2005 | Barbarić, Damir, «Hörendes Denken», en *HGSch* 7, 2005, pp. 37-57.

Barbarić 2007a | Barbarić, Damir, «Heideggers Lehre von der Temporalität als der Anlass zur "Kehre"» y «Das produktive Nichts. Zur Platondeutung Heideggers», en *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink,* Fráncfort del Meno, 2007, pp. 31-46 y 63-75.

Barbarić 2007b | Barbarić, Damir (ed.), *Das spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert,* Wurzburgo, 2007.

Barbarić 2012 | Barbarić, Damir, «Sein als Lassen», en Stoller / Unterthurner 2012, pp. 36-48.

Bast 1986 | Bast, Rainer, *Der Wissenschaftsbegriff Heideggers im Zusammenhang mit seiner Philosophie,* Stuttgart / Bad Canstatt, 1986.

Batchen 2009 | Batchen, Geoffrey, *Van Goghs Schuhe. Ein Streitgespräch,* Leipzig, 2009.

Baum 1997 | Baum, Wolfgang, *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers. Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas,* Neuried, 1997.

Baumann 1986 | Baumann, Gerhart, *Erinnerungen an Paul Celan,* Fráncfort del Meno, 1986.

Baur u. a. 2012 | Baur, Patrick, Bernd Bösel y Dieter Mersch (eds.), *Die Stile Martin Heideggers,* Friburgo / Múnich, 2012.

Beaufret 1987 | Beaufret, Jean, *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frederick Towarnicki,* Juan Luis Delmont (trad.), Monte Ávila, Caracas, 1987.

Beaufret 1977 | Beaufret, Jean, «En France», en Neske 1977 [Recuerdo], pp. 9-13.

Beaufret 1985 | Beaufret, Jean, «Qu'est-ce que la métaphysique?», en *HSt* 1, 1985, pp. 101-117.

Becker^{O} 1963 | Becker, Oscar, *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze,* Pfullingen, 1963.

Becker^{R} 2003 | Becker, Ralf, *Sinn und Zeitlichkeit. Vergleichende Studien zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch,* Wurzburgo, 2003.

Beelmann 1994a | Beelmann, Axel, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit»,* Wurzburgo, 1994.

Beelmann 1994b | Beelmann, Axel, *Heimat als Daseinsmetapher. Weltanschauliche Elemente im Denken des Theologiestudenten Martin Heidegger,* Viena, 1994.

Beelmann 2008 | Beelmann, Axel, «Wohnen», en Konersmann 2008, pp. 551-555.

Behler 1997 | Behler, Ernst, «Das Nietzsche-Bild in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)»,* en Christoph Jamme (ed.), *Grundlinien der Vernunftkritik,* Fráncfort del Meno, 1997, pp. 471-492.

Belardinelli 1990 | Belardinelli, Sergio, *Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von «Welt» und «Praxis»,* en Papenfuss y Pöggeler, 1990, pp. 128-141.

Bermes 2004 | Bermes, Christian, *«Welt» als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff* (*Phänomenologische Forschungen,* suplemento 1), Hamburgo, 2004.

Bernet 1987 / 88 | Bernet, Rudolf, «Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger», en *HSt* 3-4, 1987-1988, pp. 89-104.

Bernet 2007 | Bernet, Rudolf, «Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles und Heideggers Verständnis von der Bewegtheit menschlichen Lebens», en *HGSch* 8, 2007, pp. 95-112.

Bernet 2009 | Bernet, Rudolf, «Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger», en *HGSch* 9, 2009, pp. 43-71.

Berti 1997 | Berti, Enrico, «Heideggers Auseinandersetzung mit dem platonisch-aristotelischen Wahrheitsverständnis», en *HGSch* 4, 1997, pp. 89-105.

Biella 1998 | Biella, Burkhard, *Eine Spur ins Wohnen legen. Entwurf einer Philosophie des Wohnens mit Heidegger und über Heidegger hinaus*, Düsseldorf / Bonn, 1998.

Biemel 1973 | Biemel, Walter, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Reinbek, 1993 (Rororo Bildmonographien, 200).

Biemel 1993 | Biemel, Walter, «Das Wohnen als existenziale Grundkategorie», en Held / Hennigfeld 1993, pp. 383-394.

Biemel 2000 | Biemel, Walter, «Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins für Heidegger», en *HGSch 6*, 2000, pp. 105-122.

Biemel GS 1-2 | Biemel, Walter, *Gesammelte Schriften,* vol. 1, *Schriften zur Philosophie;* vol. 2, *Schriften zur Kunst,* Stuttgart / Bad Canstatt, 1996.

Binswanger 1949 | Binswanger, Ludwig, «Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie», en Astrada *et al.* 1949, pp. 58-72.

Binswanger WW 2 | Binswanger, Ludwig, «Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins», en *Ausgewählte Werke,* vol. 2, Heidelberg, 1993.
[«Formas básicas y conocimiento de la existencia humana», en Binswanger, Ludwig, *Artículos y conferencias escogidas,* Mariano Marín Casero (trad.), Gredos, Madrid, 1973.]

Blankenburg 1989 | Blankenburg, Wolfgang, «Phänomenologie der Leiblichkeit als Grundlage für ein Verständnis der Leiberfahrung psychisch Kranker», en *Daseinsanalyse 6*, 1989, pp. 161-193.

Blattner 2002 | Blattner, William D., «The Concept of Death in *Being and Time*», en Dreyfus / Wrathall 2002, pp. 307-328.

Blok 2011 | Blok, Vincent, «Der "religiöse" Charakter von Heideggers philosophischer Methode: *relegere, re-eligere, relinquere*», *Studia Phaenomenologica* XI, 2011, pp. 285-307.

Blust 1987 | Blust, Franz-Karl, *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich,* Wurzburgo, 1987.

Boehm 1989 | Boehm, Gottfried, «Im Horizont der Zeit. Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne», en Biemel / Herrmann 1989 [Cumpleaños 100 de MH], pp. 225-285.

Boelderl 2009 | Boelderl, Artur R., «Geburtsräume des Daseins. Über Heideggers Sprachgebär(d)en», en Thomas Bedorf y Gerhard Unterthurner (eds.), *Zugänge, Ausgänge, Übergänge. Konstitutionsformen des sozialen Raums,* Wurzburgo, 2009, pp. 27-39.

Bohlen 1993 | Bohlen, Stephanie, *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen,* Berlín, 1993.

Bolle 1988 | Bolle, Eric, *Die Kunst der Differenz. Philosophische Untersuchungen zur Bestimmung der Kunst bei Martin Heidegger, Friedrich Hölderlin, Paul Celan und Bram van Velde,* Ámsterdam, 1988.

Borghi 2003 | Borghi, Maurizio, «Heidegger – Sprache – Übersetzung. Ein internationales Kolloquium in Lissabon», en *HSt* 19, 2003, pp. 179-183.

Bormuth 2008 | Bormuth, Matthias, «Ereignis und Geschichte. Karl Löwith kritisiert Martin Heidegger», en Bormuth / Bülow 2008, pp. 65-91.

Bormuth / Bülow 2008 | Bormuth, Matthias y Ulrich von Bülow (eds.), *Marburger Hermeneutik zwischen Tradition und Krise,* Gotinga, 2008 (Escritos de Marbach. Nueva serie, 3).

Born 2008 | Born, Markus, «Wiederholung und Erzählung», en Cosmus y Kurbacher, 2008, pp. 213-228.

Boss 1975 | Boss, Medard, *Grundriss der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventivmedizin in der modernen Industrie-Gesellschaft,* Berna *et al.*, 1975.

Boss 1991 | Boss, Medard, «Anstöße Martin Heideggers für eine andere Psychiatrie», en *HGSch* 1, 1991, pp. 125-140.

Brach 1996 | Brach, Markus J., *Heidegger-Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des «Sophistes»,* Wurzburgo, 1996.

Braig / Raffelt 2010 | Braig, Carl, y Albert Raffelt (eds.), *Bibliographie,* Friburgo, 2010.[9]

Brandom 2002 | Brandom, Robert R., «Dasein, the Being that Thematizes», en Dreyfus / Wrathall 2002 / 1, pp. 35-72.

Brogan 2007 | Brogan, Walter, «Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu *Sein und Zeit*», en *HJb* 3, 2007, pp. 96-108.

Brujić 1987 | Brujić, Branka, «Schritt zurück», en Wisser 1987a, pp. 161-180.

Bruzina 1990 | Bruzina, Ronald Charles, «Gegensätzlicher Einfluß – integrierter Einfluß: Die stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie», en Papenfuss / Pöggeler 1990, pp. 142-160.

Bruzina 1996 | Bruzina, Ronald, «Die Auseinandersetzung Fink – Heidegger. Das Denken des letzten Ursprungs», *Perspektiven der Philosophie* 22, 1996, pp. 29-57.

Buber 1979 | Buber, Martin, *Das dialogische Denken,* Heidelberg, 1979.

Buchheim[I] 2000 | Buchheim, Iris, «Martin Heidegger. Wider eine Phänomenologie der Kunst», en Günther Pöltner (ed.), *Phänomenologie der Kunst,* Fráncfort del Meno, 2000, pp. 87-107.

Buchheim[Th] 1989 | Buchheim, Thomas (ed.), *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger,* Weinheim, 1989.

Buchheim[Th] 2007 | Buchheim, Thomas, «Was interessiert Heidegger an der φύσις», en *HGSch* 8, 2007, pp. 141-163.

Buchner 1989a | Buchner, Hartmut, «Natur und Geschick von Welt», en Buchheim[Th], 1989, pp. 39-54.

Buchner 1989b | Buchner, Hartmut (ed.), *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers,* Sigmaringen, 1989.

Bultmann 1986 [1941] | Bultmann, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes. Erklärt von*

[9] http://www3.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=1339.

Rudolf Bultmann, 1986 (1941, primera edición de comentarios anteriores de Bultmann).

Bultmann GuV I-IV | Bultmann, Rudolf, *Glauben und Verstehen,* vols. I-IV, Tubinga, 1933, 1952, 1960, 1965.
[*Creer y comprender I,* Eloy Requena (trad.), Madrid, Stvdivm, 1974.]

Capelle 2004 | Capelle, Philippe, «"Katholizismus", "Protestantismus", "Christentum" und "Religion" im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzungen», en *HJb* 1, 2004, pp. 346-370.

Carman 2002 | Carman, Taylor, «Tragweite und Abgrenzungen», en Dreyfus / Wrathall 2002 / 2, pp. 83-105.

Carnap 1931 | Carnap, Rudolf, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», en *Erkenntnis II,* 1931, pp. 219-241.
[«La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje» en Alfred Jules Ayer, *El positivismo lógico,* L. Aldama *et al.*, FCE, México, 1981, pp. 66-87.]

Carr 1991 | Carr, David, «Die fehlende Sozialphilosophie Heideggers», en Papenfuss / Pöggeler 1991, pp. 234-246.

Casanova 2007 | Casanova, Marco, «Der Anfang des Endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Anfangs», en *HGSch* 8, 2007, pp. 203-233.

Casper 1980 | Casper, Bernhard, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923,* en Archiv Freiburger Diözesan-Archiv 100, 1980, pp. 534-541.

Cerbone 2002 | Cerbone, David R., «Heidegger and Dasein's "Bodily Nature": What is the Hidden Problematic», en Dreyfus / Wrathall 2002 / 1, pp. 85-106.

Cercel 2011 | Cercel, Gabriel, «Zur Entstehung einer phänomenologischen Hermeneutik der Geschichte: Heinrich Finke und Martin Heidegger», en *HSt* 27, 2011, pp. 119-136.

Chiereghin 1993 | Chiereghin, Franco, «Der griechische Anfang Europas und die Frage der Romanitas. Der Weg Heideggers zu einem anderen Anfang», en *HGSch* 2, 1993, pp. 197-223.

Cho 1992 | Cho, Kah Kyung, «Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung: Nachforschungen über seine Begegnungsmotive mit Laotse», en Papenfuss / Pöggeler 1992, pp. 299-324.

Cho 1993 | Cho, Kah Kyung, «Der Abstieg über den Humanismus. West-Östliche Wege im Denken Heideggers», en *HGSch* 2, 1993, pp. 143-174.

Cho 1995 | Cho, Kah Kyung, «Zur Idee der Bewahrung des "Naturschönen"», en Ernesto Garzón Valdés y Ruth Zimmerling (eds.), *Facetten der Wahrheit,* Friburgo / Múnich, 1995, pp. 57-80.

Ciccarelli 2008 | Ciccarelli, Pierpaolo, «Heideggers Destruktion der ontologischen Differenz», en Cosmus y Kurbacher, 2008, pp. 169-183.

Cioabă 2005 | Cioabă, Cătălin, «Über die Wahrheit und Richtigkeit einer philosophischen Übersetzung. Der Terminus "Bewandtnis" in *Sein und Zeit*», *Studia phaenomenologica* V, 2005, pp. 215-224.

Ciocan 2009 | Ciocan, Cristian, «Qu'est-ce qu'un *Existenzial*», en *HSt* 25, 2009, pp. 191-216.

Cioflec 2012 | Cioflec, Eveline, *Der Begriff des «Zwischen» bei Martin Heidegger. Eine Erörterung ausgehend von* Sein und Zeit, Friburgo / Múnich, 2012.

Condrau 1992 | Condrau, Gion, *Sigmund Freud und Martin Heidegger. Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie,* Friburgo *et al.,* 1992.

Coriando 1998a | Coriando, Paola-Ludovica, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»,* Múnich, 1998.

Coriando 1998b | Coriando, Paola-Ludovica, «Die "formale Anzeige" und das Ereignis: Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten», en *HSt* 14, 1998, pp. 27-43.

Coriando 1999 | Coriando, Paola-Ludovica (ed.), *Vom Rätsel des Begriffs,* Berlín, 1999.

Coriando 2007 | Coriando, Paola-Ludovica, «Sprachen des Heiligen. Heidegger und Hölderlin», en Fischer / Herrmann 2007, pp. 207-218.

Corti 2006 | Corti, C. Agustín, *Zeitproblematik bei Heidegger und Augustinus,* Wurzburgo, 2006.

Cosmus 2002 | Cosmus, Oliver, «Die Leiblichkeit im Denken Heideggers», en Hüni / Trawny 2002, pp. 71-86.

Cosmus / Kurbacher 2008 | Cosmus, Oliver y Frauke A. Kurbacher (eds.), *Denkspuren,* Wurzburgo, 2008.

Courtine 2007 | Courtine, Jean-François, «Zwischen Wiederholung und Destruktion – die Frage nach der *analogia entis*», en *HJb* 3, pp. 109-129.

Crétella 1999 | Crétella, Henri, «Heidegger et la philosophie», en *HSt* 15, 1999, pp. 67-79.

Cristin 1992 | Cristin, Renato, «Rechnendes Denken und besinnendes Denken: Heidegger und die Herausforderung der Leibnizschen Monadologie am Beispiel des Satzes vom Grund», *Studia Leibnitiana* XXIV, 1992, pp. 93-100.

Cristin 1997 | Cristin, Renato, «Das Phänomen der Freiheit. Heidegger und Husserl», en Vetter 1999b, pp. 75-84.

Cristin 1998 | Cristin, Renato, *Heidegger and Leibniz. Reason and the Path,* Hans-Georg Gadamer (pról.), Dordrecht *et al.*, 1998.

Cristin 1999 | Cristin, Renato (ed.), *Edmund Husserl, Martin Heidegger: Phänomenologie (1927),* Berlín, 1999.

Cristin 2003 | Cristin, Renato, «Reduktion und Destruktion bei Heidegger», en Rolf Kühn y Michael Staudigl (eds.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie,* Wurzburgo, 2003, pp. 51-63.

Cristin 2004 | Cristin, Renato, «Die Abenteuer des Bewusstseins. Zum Subjektbegriff bei Husserl und Heidegger», en Achim Lohmar (ed.), *Subjekt als Prinzip Zur Pro-*

blemgeschichte und Systematik eines neuzeitlichen Paradigmas, Wurzburgo, 2004, pp. 163-175.

D'Angelo 2012 | D'Angelo, Diego, «Die Schwelle des Lebe-Wesens: Überlegungen zur Leibnizinterpration Heideggers in der Nietzsche-Abhandlung», *Studia Phaenomenologica* XII, 2012, pp. 61-83.

Dahlstrom 1989 | Dahlstrom, Daniel O., «Heideggers Kant-Kommentar, 1925-1936», *Philosophisches Jahrbuch* 96, 1989, pp. 343-336.

Dastur 1993 | Dastur, Françoise, «Europa und der "andere Anfang"», en *HGSch* 2, 1993, pp. 185-196.

Dastur 2007 | Dastur, Françoise, *Heidegger. La question du Logos,* París, 2007.

David 1994 | David, Pascal, «Der Metaphysikbegriff bei Nietzsche und Heidegger», en *HGSch* 3, 1994, pp. 109-126.

David 2001 | David, Pascal, «From Fundamental Ontology to Being-historical Thinking», en *HSt* 17, 2001, pp. 157-168.

David 2003 | David, Pascal, «Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus», en Seubert 2003, pp. 125-140.

DeGennaro 2001 | DeGennaro, Ivo, *Logos – Heidegger liest Heraklit,* Berlín, 2001.

DeGennaro 2006 | DeGennaro, Ivo, «Φύσις und Metaphysik», en Günther y Rengakos, 2006, pp. 11-46.

Demske 1963 | Demske, James M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger,* Friburgo / Múnich, 1963.

Denker 2009 | Denker, Alfred, «Mutter in dürftiger Zeit. Elfride Heidegger und der Nationalsozialismus», en *HJb* 5, 2009, pp. 347-358.

Denker 2011 | Denker, Alfred, *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger,* Stuttgart, 2011.

Denker / Büchin 2005 | Denker, Alfred, y Elsbeth Büchin (eds.), *Martin Heidegger und seine Heimat,* Stuttgart, 2005.

Denker / Zaborowski 2006 | Denker, Alfred, y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und die Logik,* Amsterdam / Nueva York, 2006 (Elementa, 79).

Derrida 1981 | Derrida, Jacques, *Espolones: los estilos de Nietzsche,* Manuel Arranz Lázaro (trad.), Pre-textos, Valencia, 1981.

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

Derrida 2001 | Derrida, Jacques, *La verdad en la pintura,* María Cecilia González y Dardo Scavino (trad.), Paidós, México, 2001.

Derrida 2017 | Derrida, Jacques, «La mano de Heidegger (Geschlecht II)» en Jacques Derrida, *Psyché. Invenciones del otro,* Mónica B. Cragnolini, Patricio Peñalver, *et. al.* (trad.), Ediciones La cebra, Buenos Aires, 2017.

Diaconu 2003 | Diaconu, Madalina, «Der Satz der Identität jenseits von Tautologie. Alternative Identitätsmodelle des Kunstwerks im Ausgang von Heidegger und Lévinas», en Vetter 2003, pp. 221-237.

Dierse 2008 | Dierse, Ulrich, «Verstehen der Geschichte und Vernehmen der Sprache. Von Dilthey und Yorck zu Heidegger», en Gudrun Kühne-Bertram y Frithjof Rodi (eds.), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes,* Gotinga, 2008, pp. 137-152.

Dilthey / Yorck 1923 | Dilthey, Wilhelm, y Paul Yorck, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897,* Halle, 1923.

Dreyfus 1990 | Dreyfus, Hubert L., *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being an Time, Division 1,* Cambridge, Mass. / Londres, 1990.
[*Ser-en-el-mundo. Un comentario a* El ser y el tiempo *de Heidegger,* Francisco Huneeus y Héctor Orrego (trad.), Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996.]

Dreyfus 1994 | Dreyfus, Hubert, «Die Gefahren der modernen Technologie: Heidegger und Foucault», en Axel Honneth (ed.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie,* Fráncfort del Meno, 1994, pp. 107-120.

Dreyfus / Rubin 1987 | Dreyfus, Hubert L., y Jane Rubin, «You Can't Get Something for Nothing. Kierkegaard and Heidegger on How to Overcome Nihilism», *Inquiry* 30, 1978, pp. 33-75.

Dreyfus / Wrathall 2002 / 1 | Dreyfus, Hubert, y Mark Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined,* vol. 1, *Dasein, Authenticity, and Death,* Nueva York, 2002.

Dreyfus / Wrathall 2002 / 2 | Dreyfus, Hubert, y Mark Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined,* vol. 2, *Truth, Realism and the History of Being,* Nueva York, 2002.

Dreyfus / Wrathall 2002 / 3 | Dreyfus, Hubert, y Mark Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined,* vol. 3, *Art, Poetry and Technology,* Nueva York, 2002.

Dreyfus / Wrathall 2002 / 4 | Dreyfus, Hubert, y Mark Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined,* vol. 4, *Language and the Critique of Subjectivity,* Nueva York, 2002.

Düe 1986 | Düe, Michael, *Ontologie und Psychoanalyse. Metapsychologische Untersuchung über den Begriff der Angst in den schriften Sigmund Freuds und Martin Heideggers,* Fráncfort del Meno, 1986.

Dunshirn 2010 | Dunshirn, Alfred, «Katecheten des Seins: Destruktion, Kehre und Gemächt bei Paulus und auch Heidegger», *Existentia* XX, 2010, pp. 1-18.

Duque 2003 | Duque, Félix, «Das Ende aller Dinge und der Wink des letzten Gottes. Heideggers Konzeption der Seinsgeschichte im Ausgang von Kant und Hegel», en Seubert 2003, pp. 155-171.

Durst 1998 | Durst, David C., «Heidegger on the Problem of Metaphysics and Violence», en *HSt* 14, 1998, pp. 93-110.

Düsing 2001 | Düsing, Edith, «Der Begriff der Angst bei Kierkegaard und Heidegger», en Manfred Baum y Klaus Hammacher (eds.), *Transzendenz und Existenz. Idealistische Grundlagen und moderne Perspektiven des transzendentalen Gedankens,* Ámsterdam / Atlanta, 2001, pp. 21-60.

Dutt 2008 | Dutt, Carsten, «Hans-Georg Gadamer und Martin Heidegger. Das erste Jahrzehnt», en Bormuth / Bülow 2008, pp. 92-109.

Ebeling[G] 1969 | Ebeling, Gerhard, «Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie», en Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube II,* Tubinga, 1969, pp. 92-98.

Ebeling[H] 1990 | Ebeling, Hans, «Philosophie auf Leben und Tod. Zum Verhältnis von Selbstbehauptung und Sterblichsein in Heideggers "Sein und Zeit"», en Kemper 1990, pp. 128-152.

Elliott 2002 | Elliot, Brian, *Anfang und Ende in der Philosophie. Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens,* Berlín, 2002.

Elm 2004 | Elm, Ralf, «Heideggers Horizonte», en Ralf Elm (ed.), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien,* San Agustín, 2004, pp. 163-190.

Emad 1975 | Emad, Parvis, «Heidegger on Schelling's Concept of Freedom», *Man and World* 8, 1975, pp. 157-174.

Emad 1985 | Emad, Parvis, «Boredom as Limit and Disposition», en *HSt* 1, 1985, pp. 63-78.

Escoubas / Waldenfels 2000 | Escoubas, Eliane, y Bernhard Waldenfels (eds.), *Phénoménologie française et phénomenologie allemande / Deutsche und französische Phänomenologie,* París / Offenburg, 2000.

Escudero 2001 | Escudero, Jesús Adrián, «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage», en *HSt* 17, 2001, pp. 93-116.

Espinet 2009 | Espinet, David, *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger,* Tubinga, 2009.

Esposito 1995 | Esposito, Costantino, «Die Geschichte des letztes Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"», en *HSt* 11, 1995, pp. 22-60.

Esposito 2004 | Esposito, Costantino, «Kausalität als Freiheit: Heidegger liest Kant», en *HSt* 20, 2004, pp. 101-135.

Esterbauer 2003 | Esterbauer, Reinhold (ed.), *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen,* Wurzburgo, 2003.

Esterbauer / Ross 2012 | Esterbauer, Reinhold, y Martin Ross (ed.), *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge,* Wurzburgo, 2012.

Fabris 2003 | Fabris, Adriano, «Filosofia e fatticitá: Hegel – Schelling – Rosenzweig – Heidegger», *Giornale di metafisica* 25, 2003, pp. 29-46.

Faden 1986 | Faden, Gerhard, *Der Schein der Kunst. Zu Heideggers Kritik der Ästhetik,* Wurzburgo, 1986.

Falkenhayn 2003 | Falkenhayn, Katharina von, *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers,* Berlín, 2003.

Faria Blanc 2001 | Faria Blanc, Mafalda de, «De l'Idée à l'Ereignis: la lecture heideggerienne de l'ontologie de Hegel», en *HSt* 17, 2001, pp. 65-92.

Farías 1998 | Farías, Victor, *Heidegger y el nazismo,* 2ª ed., Akal / FCE, México, 1998.

Faye 2009 | Faye, Emmanuel, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935,* Óscar Moro Abadía (trad.), Akal, Madrid, 2009.

Fédier 1966 | Fédier, François, «Trois attaques contre Heidegger», *Critique* 234, 1966, pp. 883-904.

Fédier 1980 | Fédier, François, «Heidegger et Dieu», en Kearney / Stephen 1980, pp. 37-45.

Fédier 2004 | Fédier, François, «Après la technique», en *HSt* 20, 2004, pp. 127-143.

Fehér 1991 | Fehér, István M. (ed.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutschungarisches Symposion,* Berlín, 1991.

Fehér 1997 | Fehér, István M., «Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadamers Kritik des Problembegriffes», en *HSt* 13, 1997, pp. 47-68.

Fehér 2007 | Fehér, István M., «Verstehen bei Heidegger und Gadamer», en *HGSch* 7, 2007, pp. 89-115.

Fell 1986 | Fell, Joseph P., «The Crisis of Reason: A Reading of Heidegger's *Zur Seinsfrage*», en *HSt* 2, 1986, pp. 41-65.

Ferreira 2002 | Ferreira, Boris, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins,* Dordrecht *et al.,* 2002.

Figal 1995 | Figal, Günter, «Nochmals über die Linie», en Günter Figal y Heimo Schwilk (eds.), *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundertsten,* Stuttgart, 1995, pp. 25-40.

Figal 1999 | Figal, Günter, *Martin Heidegger zur Einführung,* Hamburgo, 1999.

Figal 2006a | Figal, Günter, *Lebensverstricktheit und Abstandnahme. «Verhalten zu sich» im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel,* Tubinga, 2001.
[*Indiferenciación vital y distanciamiento: la «actitud hacia sí» en relación con Heidegger, Kierkegaard y Hegel,* Adrian Navigante (trad.), Biblos, Buenos Aires, 2010.]

Figal 2006b | Figal, Günter, «Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platoninterpretation in der Vorlesung über den Sophistes (Winter 1924 / 25)», en Günther / Rengakos 2006, pp. 219-235.

Fink 1969 | Fink, Eugen, «Dank an den Denker», en Meßkirch 1969, pp. 21-32.

Fink 1976 | Fink, Eugen, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze,* Friburgo / Múnich, 1976.

Fink 1979 | Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins,* Friburgo / Múnich, 1979.

Fink 1990 | Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit,* Wurzburgo, 1990.

Fink EFGA I-3 / 1 | Fink, Eugen, *Phänomenologische Werkstatt,* vol. 1, tesis doctoral y primeros años como asistente de Husserl, en *Gesamtausgabe,* sección I, 3, 1, Ronald Bruzina (ed.), Friburgo / Múnich, 2008.

Fink-Eitel 1992 | Fink-Eitel, Hinrich, «Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers "Sein und Zeit"», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17, 1992, pp. 27-44.

Fischer / Herrmann 2007 | Fischer, Norbert, y Friedrich-Wilhelm von Herrmann (eds.), *Heidegger und die christliche Tradition,* Hamburgo, 2007.

Fischer / Hermann 2011 | Fischer, Norbert, y Friedrich-Wilhelm von Herrmann (eds.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers,* Hamburgo, 2011.

Fischer^{A} 2008 | Fischer, Anton M., *Martin Heidegger – Der gottlose Priester. Psychogramm eines Denkers,* Zúrich, 2008.

Fischer^{N} 2007 | Fischer, Norbert, «Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustins "Confessiones" und Martin Heideggers "Sein und Zeit"», en Fischer / Herrmann 2007, pp. 55-90.

Fistetti 2002 | Fistetti, Francesco, *Heidegger und die Utopie der Polis,* Fráncfort del Meno *et al.*, 2002.

Flatscher 2004 | Flatscher, Matthias, «Derridas "coup de don" und Heideggers "Es gibt". Bemerkungen zur Un-Möglichkeit der Gabe», en Peter Zeillinger (ed.), *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie,* Viena, 2004, pp. 35-53.

Flatscher 2005a | Flatscher, Matthias, «Heideggers "Aus-einandersetzung" mit dem cartesianischen Methodenideal einer "Mathesis universalis"», en Michael Blamauer, Wolfgang Fasching y Matthias Flatscher (eds.), *Phänomenologische Aufbrüche,* Fráncfort del Meno, 2005, pp. 102-119.

Flatscher 2005b | Flatscher, Matthias, «Heideggers und Gadamers Annäherungen an das Phänomen Sprache», en Vetter / Flatscher 2005, pp. 167-189.

Flatscher 2011 | Flatscher, Mathias, *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein,* Friburgo, 2011.

Fleischer 1991 | Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers «Sein und Zeit». Aporien, Probleme und ein Ausblick,* Wurzburgo, 1991.

Forum 1989 | Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten,* Fráncfort del Meno, 1989.

France-Lanord 2007 | France-Lanord, Hadrien, *Paul Celan und Martin Heidegger. Vom Sinn eines Gesprächs,* Jürgen Gedinat (trad.), Friburgo, 2007.

Fräntzki 1987a | Fräntzki, Ekkehard, *Die Kehre. Heideggers Schrift «Vom Wesen der Wahrheit»,* Urfassung und Druckfassungen, Pfaffenweiler^{2}, 1987.

Fräntzki 1987b | Fräntzki, Ekkehard (comp.), *Von der Un-Verborgenheit. Fridolin Wiplingers Bericht von einem Gespräch mit Martin Heidegger,* Pfaffenweiler, 1987.

Franz 1967 | Franz, Helmut, «Das Denken Heideggers und die Theologie», en Noller, 1967a, pp. 248-289.

Franzen 1976 | Franzen, Winfried, *Martin Heidegger,* Stuttgart, 1976.

Frede 2002 | Frede, Dorothea, «Die Einheit des Seins. Heidegger in Davos. Kritische Überlegungen», en Kaegi y Rudolph, 2002, pp. 156-182.

Frischmann 2010 | Frischmann, Bärbel (ed.), *Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus,* Friburgo / Múnich, 2010.

Führ 2000 | Führ, Eduard (ed.), *Bauen und Wohnen. Building and Dwelling. Martin Heideggers Grundlegung einer Phänomenologie der Architektur. Martin Heidegger's Foundation of a Phenomenology of Architecture,* Múnich / Berlín, 2000.

Fülleborn 2007 | Fülleborn, Ulrich, «Dichten und Denken: Bemerkungen zu Rilke und Heidegger», en Fischer / Herrmann, 2007, pp. 245-263.

Gabás 2003 | Gabás, Raúl, «Schelers Phänomenologie der Gefühle und der Begriff der Stimmung bei Heidegger», en Christian Bermes, Wolfhart Henckmann y Heinz Leonardy (eds.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens,* Wurzburgo, 2003, pp. 199-213.

Gadamer 1960 | Gadamer, Hans-Georg, «Zur Einführung», en Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes,* Stuttgart, 1960, pp. 102-125.
[«Introducción a *El origen de la obra de arte*», María Antonia González Valerio (trad.), en Paulina Rivero Weber (comp.), *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer,* Ítaca, México, 2006.]

Gadamer 1986 | Gadamer, Hans-Georg, «Der eine Weg Martin Heideggers», en *HGJ,* 1986, pp. 5-25.
[*Los caminos de Heidegger*, 2ª ed., Angela Ackermann (trad.), Herder, Barcelona, 2003.]

Gadamer 1986 / 87 | Gadamer, Hans-Georg, «Erinnerungen an Heideggers Anfänge», *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986-1987, pp. 13-26.

Gadamer 1994 | Gadamer, Hans-Georg, «Heidegger und Nietzsche: "Nietzsche hat mich kaputtgemacht!"», *Aletheia* 5, 1994, pp. 6-8.

Gadamer 1997 | Gadamer, Hans-Georg, *Gadamer Lesebuch,* Jean Grodin (ed.), Tubinga, 1997.

Gadamer GW 1-10 | Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke in zehn Bänden,* Tubinga, 1985-1995.
[*Verdad y método II,* Manuel Olasagasti (trad.), Sígueme, Salamanca, 2004 / *Verdad y método,* Ana Aguid Aparicio y Rafael de Agapito (trad.), Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007.]

Gaitsch 2012 | Gaitsch, Peter, «Das "schwierigste" des Leibes. Methodische Überlegungen in Auseinandersetzung mit Heidegger», en Esterbauer y Ross, 2012, pp. 159-177.

Gander 1994 | Gander, Hans-Helmuth, «Grund- und Leitstimmungen in Heideggers "Beiträge zur Philosophie"», en *HSt* 10, 1994, pp. 15-31.

Gander 1999 | Gander, Hans-Helmuth, «"… ich lebe die inneren Verpflichtungen meiner Faktizität". Heideggers Wende zur phänomenologischen Hermeneutik», en Hans Rainer Sepp, *Metamorphose der Phänomenologie. Dreizehn Stadien von Husserl aus*, Friburgo / Múnich, 1999, pp. 86-110.

Gander 2001 | Gander, Hans-Helmuth, «Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger», en *Philosophische Abhandlungen,* t. 80, Fráncfort del Meno, 2001.

Gander 2002 | Gander, Hans-Helmuth, «Die Wahrheit des Verstehens», en Günter Figal (ed.), *Interpretationen der Wahrheit,* Tubinga, 2002, pp. 60-81.

García Düttmann 1991 | García Düttmann, Alexander, *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno,* Fráncfort del Meno, 1991.

Geboers 2012 | Geboers, Tom, *Rückkehr zur Erde. Grundriss einer «Ökologie der Geschichte» im Ausgang von Schelling, Nietzsche und Heidegger,* Wurzburgo, 2012.

Geier 2005 | Geier, Manfred, *Martin Heidegger,* Reinbek, 2005.

Gelven 1970 | Gelven, Michael, *A Commentary on Heidegger's «Being and Time»,* Nueva York, 1970.

Gethmann 1974 | Gethmann, Carl Friedrich, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers,* Bonn, 1974.

Gethmann 1986 / 87 | Gethmann, Carl Friedrich, «Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921 / 22 und ihr Verhältnis zu "Sein und Zeit"», *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986-1987, pp. 27-53.

Gethmann 1989 | Gethmann, Carl Friedrich, «Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von "Sein und Zeit"», en Forum 1989, pp. 101-130.

Gethmann 1991 | Gethmann, Carl Friedrich, (ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie,* Bonn, 1991, pp. 209-242.

Gethmann 1993 | Gethmann, Carl Friedrich, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext,* Berlín / Nueva York, 1993.

Gethmann-Siefert 1988a | Gethmann-Siefert, Annemarie (ed.), *Philosophie und Poesie,* vol. II, Stuttgart / Bad Canstatt, 1988.

Gethmann-Siefert 1988b | Gerhmann-Siefert, Annemarie, «Martin Heidegger und die Kunstwissenschaft», en Gethmann-Siefert / Pöggeler 1988, pp. 251-285.

Gethmann-Siefert 1990 | Gethmann-Siefert, Annemarie, «Verführerische Poesie. Zu Heideggers Dichtungsinterpretation», en *Phänomenologische Forschungen* 23, 1990, pp. 104-165.

Gethmann-Siefert / Pöggeler 1988 | Gethmann-Siefert, Annemarie y Otto Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie,* Fráncfort del Meno, 1988.

Geyer 2007 | Geyer, Andreas, *Friedrich Georg Jünger. Werk und Leben,* Viena, 2007.

Gilliland 2002 | Gilliland, Rex, «The Destiny of Technology: Modern science and Human Freedom in the Later Heidegger», en *HSt* 18, 2002, pp. 115-128.

Ginev 2005 | Ginev, Dimitri, «On the Post-Heideggerian search for a Philosophical Identitiy of the Natural Sciences», en *Divinatio – studia culturologica,* serie 22, 2005, pp. 141-164.

Glaser 1983 | Glaser, Gerhard, *Das Tun ohne Bild. Zur Technikdeutung Heideggers und Rilkes,* Múnich, 1983.

Goldmann 1975 | Goldman, Lucien, *Lukács und Heidegger,* Darmstadt / Neuwied, 1975. [*Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva,* José Luis Etcheverry (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 1975.]

Gondek 1994 | Gondek, Hans-Dieter, «Das Ich als eigentliche Angststätte. Überlegungen zum Ort der Angst bei Freud, Heidegger und Lacan», en *Fragmente* 44-45, 1994, pp. 195-113.

Gordon 2003 | Gordon, Peter Eli, *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy,* Berkeley *et al.*, 2003.

Gordon 2012 | Gordon, Peter E., *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos,* Harvard, 2012.

Gorgone 2006 | Gorgone, Sandro, «Machenschaft und Totale Mobilmachung. Heideggers *Besinnung* als Phänomenologie der Moderne», en *HSt* 22, 2006, pp. 49-69.

Granberg 2003 | Granberg, Anne, «Mood and Method in Heidegger's *Sein und Zeit*», en Sara Heinämaa, Dan Zahavi y Hans Ruin (eds.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries,* Dordrecht, 2003, pp. 91-113.

Greisch 1990 | Greisch, Jean, «Das Seinsverständnis und der Leib des Anderen», en Raffelt 1990, pp. 105-126.

Greisch 1994 | Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit, París, 1994.

Greisch 1998 | Greisch, Jean, «Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige», en *HGSch* 5, pp. 45-65.

Greisch 2000 | Greisch, Jean, «La pauvreté du "dernier Dieu" de Heidegger», en Henri A. Krop (ed.), *Post-theism. Reframing the Judeo-Christian tradition,* Lovaina, 2000, pp. 379-420.

Greisch 2007 | Greisch, Jean, «"Warum denn das Warum"? Heidegger und Meister Eckhart: Von der Phänomenologie zum Ereignisdenken», en Fischer / Herrmann 2007, pp. 129-147.

Grøn 2007 | Grøn, Arne, «Die hermeneutische Situation – die Hermeneutik der Situation», en *HGSch* 8, 2007, pp. 233-260.

Grondin 1994 | Grondin, Jean, *Der Sinn für Hermeneutik,* Darmstadt, 1994.

Grondin 1997 | Grondin, Jean, «Hermeneutische Wahrheit. Heidegger und Augustinus», en *HGSch* 4, 1997, pp. 165-177.

Grosser 2011 | Grosser, Florian, *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919 bis 1969,* Múnich, 2011.

Großheim 1991 | Großheim, Michael, *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz,* Bonn / Berlín, 1991.

Großmann 1996 | Großmann, Andreas, «Spur zum Heiligen. Kunst und Geschichte im Widerstreit zwischen Hegel und Heidegger», *Hegel-Studien,* suplemento 36, Bonn, 1996.

Großmann 2005 | Großmann, Andreas, *Heidegger-Lektüren. Über Kunst, Religion und Politik,* Wurzburgo, 2005.

Grün 2010 | Grün, Bernd, «Martin Heidegger – "Fehlbarkeit auf fremdem Felde"», en Bernd Grün, *Der Rektor als Führer? Die Universität Freiburg i. Br. von 1933 bis 1945,* Friburgo / Múnich, 2010, pp. 147-267.

Gründer 1988 | Gründer, Karlfried, «Cassirer und Heidegger in Davos 1929», en Hans-Jürg Braun (ed.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen,* Fráncfort del Meno, 1988, pp. 290-302.

Guest 1992 | Guest, Gérard, «L'Origine de la Responsabilité ou De la "Voix de la Conscience" à la Pensée de la "Promesse"», en *HSt* 8, 1992, pp. 29-62.

Guest 1999 | Guest, Gérard, «The Turning of *Ereignis*: Situating "Deconstruction" in the Topology of Being», en *HSt* 15, 1999, pp. 19-35.

Günther 2006 | Günter, Hans-Christian, «Heidegger und Sophokles», en Günther y Rengakos, 2006, pp. 175-217.

Günther / Rengakos 2006 | Günther, Hans-Christian, y Antonios Rengakos (eds.), *Heidegger und die Antike,* Múnich, 2006.

Guzzoni 2009 | Guzzoni, Ute, *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken,* Friburgo / Múnich, 2009.

Haar 1986 | Haar, Michel, «Le primat de la Stimmung sur la corporéité du Dasein», en *HSt* 2, 1986, pp. 67-80.

Habermas 1985 | Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Fráncfort del Meno, ²1985.
[*El discurso filosófico de la modernidad,* Manuel Jiménez Redondo (trad.), Katz, Buenos Aires, 2008.]

Habermas 1989 | Habermas, Jürgen, «Heidegger. Obra y concepción del mundo», en Farías 1998.

Haeffner 1981 | Haeffner, Gerd, *Heideggers Begriff der Metaphysik,* Max Müller (pról.), Múnich, 1981.

Haeffner 2010 | Haeffner, Gerd, «Heideggers "Seins"-Frage. Beitrag zu einer Klärung», en *Theologie und Philosophie* 85, 2010, pp. 161-184.

Hagestedt 1993 | Hagestedt, Jens, *Freud und Heidegger. Zum Begriff der Geschichte im Ausgang des subjektzentrischen Denkens,* Múnich, 1993.

Hamauzu 2002 | Hamauzu, Shinji, «Zur Phänomenologie des Unsichtbaren bei Husserl und Heidegger», en Hüni / Trawny 2002, pp. 725-736.

Hammann 2009 | Hammann, Konrad, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie,* Tubinga, 2009.

Harries 2009 | Harries, Karsten, *Art Matters. A Critical Commentary on Heidegger's «The Origin of the Work of Art»,* Berlín, 2009.

Hartig 1997 | Hartig, Willfred, *Die Lehre des Buddha und Heidegger. Beiträge zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert,* Konstanz, 1997.

Haugeland 2000 | Haugeland, John, «Truth and Finitude: Heidegger's Transcendental Existentialism», en Mark A. Wrathall y Jeff Malpas (eds.), *Heidegger. Authenticity and Modernity*, Cambridge, Mass. / Londres, 2000, pp. 43-77 y 350-352.

Heftrich 1970 | Heftrich, Eckhard, «Nietzsche im Denken Heideggers», en Klostermann 1970, pp. 331-349.

Heidegger[F] 1969 | Heidegger, Fritz, «Ein Geburtstagsbrief», en Meßkirch 1969, pp. 58-63.

Heidegger[H] 1995 | Heidegger, Hermann, «Bemerkungen zu Rüdiger Sanfranskis Buch "Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit"», en *HSt* 11, 1995, pp. 227-235.

Heidegger[H] 1997 | Heidegger, Hermann, «Hugo Ott: Der Wirtschaftshistoriker und die Wahrheit. Notwendige Bemerkungen zu den Veröffentlichungen Hugo Otts über Martin Heidegger», en *HSt* 13, 1997, pp. 177-192.

Heinemann 1970 | Heinemann, Walter, *Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers für das Rechtsdenken,* Friburgo, 1970.

Heinz 2001 | Heinz, Marion, «Philosophie und Weltanschauung. Die Formierung von Heideggers Philosophiebegriff in Auseinandersetzung mit der Badischen Schule des Neukantianismus», en *Studia Phaenomenologica* I, 2001, pp. 249-273.

Heinz 2009 | Heinz, Marion, «Volk und Führer. Untersuchungen zu Heideggers Seminar *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*», en *HJb* 5, 2009, pp. 55-75.

Heinz / Kisiel 1996 | Heinz, Marion y Theodore Kisiel, «Heideggers Beziehungen zum Nietzsche-Archiv im Dritten Reich», en Schäfer 1996, pp. 103-136.

Held 1988 | Held, Klaus, «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie», en Gethmann-Siefert / Pöggeler 1988, pp. 111-139.

Held 1991 | Held, Klaus, «Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger», en Papenfuss / Pöggeler 1991, pp. 31-56.

Held 1992 | Held, Klaus, «Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger», en Beate Niemeyer y Dirk Schütze, *Philosophie der Endlichkeit,* Wurzburgo, 1992, pp. 130-147.

Held 1993 | Held, Klaus, «Eigentliche Existenz und politische Welt», en Held / Hennigfeld 1993, pp. 395-412.

Held 2000 | Held, Klaus, «Le chemin de Heidegger vers les "choses même"», en Escoubas / Waldenfels 2000, pp. 17-37.

Held / Hennigfeld 1993 | Held, Klaus, y Jochem Hennigfeld (eds.), *Kategorien der Existenz,* Wurzburgo, 1993.

Helting 1997a | Helting, Holger, *Heidegger und Meister Eckehart. Vorbereitende Überlegungen zu ihrem Gottesdenken,* Berlín, 1997.

Helting 1997b | Helting, H., «ἀ-λήθεια-Etymologien vor Heidegger im Vergleich mit einigen Phasen der ἀ-λήθεια -Auslegung bei Heidegger», en *HSt* 13, 1997, pp. 93-107.

Hempel 1992 | Hempel, Hans-Peter, *Heidegger und Zen,* Fráncfort del Meno, 1992.

Herrmann 1967 | Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers,* Meisenheim, 1964.

Herrmann 1980 | Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung «Der Ursprung des Kunstwerkes»,* Fráncfort del Meno, 1980.

Herrmann 1994a | Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»,* Fráncfort del Meno, 1994.

Herrmann 1994b | Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, «Wirkungen der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe», en *Beihefte zu editio* 6, 1994, pp. 18-26.

Herrmann 1999 | Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*, Fráncfort del Meno, 1999.

Herrmann 2000 | Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl,* Fráncfort del Meno, 2000.

Herrmann 2002 | Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift «Vom Wesen der Wahrheit»,* Fráncfort del Meno, 2002.

Herrmann 2004 | Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von «Sein und Zeit»,* Fráncfort del Meno, 2004.

Herrmann 2008 | Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, «Topologie und Topographie des Nihilismus aus dem Gespräch zwischen Ernst Jünger und Martin Heidegger», en *HSt* 24, 2008, pp. 21-37.

Herrmann 2012 | Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, «Fundamentalontologie – Metonontologie und die existenziale Anthropologie», en Esterbauer / Ross 2012, pp. 41-60.

Herrmann SZ 1-3 | Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»,* vol. 1, «Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein», Fráncfort del Meno, 1987; vol. 2, «Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins», §9-§27, Fráncfort del Meno, 2005; vol. 3, «Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins», §28-§44, Fráncfort del Meno, 2008.

Hirokazu 2006 | Hirokazu, Tangi, «Heideggers Phänomenologie des Lebens», en Hans Rainer Sepp e Ichiro Yamaguchi (eds.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog,* Wurzburgo, 2006, pp. 107-120.

Hirokazu 2011 | Hirokazu, Tangi, «Welt als Maß und Maß der Welt. Eine Entfaltung der phänomenologischen Wahrheitslehre Heideggers», en Yoshihiro Nitta y Toru Tani (eds.), *Aufnahme und Antwort. Phänomenologie in Japan I,* Wurzburgo, 2011, pp. 46-61.

Hoffmann 2005 | Hoffmann, Gisbert, *Heideggers Phänomenologie. Bewusstsein – Reflexion – Selbst (Ich) und Zeit im Frühwerk,* Wurzburgo, 2005.

Hogemann 1986-87 | Hogemann, Friedrich, «Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919 / 20 und dem Sommersemester 1920», en *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986-1987, pp. 54-71.

Holzapfel 1987 | Holzapfel, Cristóbal, *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen,* Fráncfort del Meno, 1987.

Holzhey-Kunz 1999 | Holzhey-Kunz, Alice, «Die Daseinsanalytik von Sein und Zeit als Grundlage einer hermeneutischen Psychopathologie», en Vetter 1999b, pp. 145-163.

Hopkins 1993 | Hopkins, Burt C., *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology,* Dordrecht *et al.*, 1993.

Hoppe 1970 | Hope, Hansgeorg, «Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers», en Klostermann EdH, 1970, pp. 284-317.

Hsiao 1977 | Hsiao, Paul Shih-Yi, «Wir trafen uns am Holzmarktplatz», en Neske 1977, pp. 119-129.

Hübner[A] 2001 | Hübner, Alfred W. E., *Existenz und Sprache. Überlegungen zur hermeneutischen Sprachauffassung von Martin Heidegger und Hans Lipps,* Berlín, 2001.

Hübner[H] 1999 | Hübner, Hans, «Martin Heideggers Götter und der christliche Gott: Theologische Besinnung über Heideggers "Besinnung" (Bd. 66)», en *HSt* 15, 1999, pp. 127-151.

Hühn / Jantzen 2010 | Hühn, Lore, y Jörg Jantzen (eds.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings «Freiheitsschrift» (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006,* Stuttgart / Bad Canstatt, 2010.

Hühnerfeld 1961 | Hühnerfeld, Paul, *Sachen Heidegger,* Múnich, 1961.

Huizing 1988 | Huizing, Klaas, *Das Sein und der Andere. Lévinas' Auseinandersetzung mit Heidegger,* Fráncfort del Meno, 1988.

Hüni 2003 | Hüni, Heinrich, «Die sprechende Bewegung. Leiblichkeit und Dasein», en Riedel *et al.* 2003, pp. 101-111.

Hüni / Trawny 2002 | Hüni, Heinrich, y Peter Trawny, *Die erscheinende Welt,* Berlín, 2002.

Imdahl 1994 | Imdahl, Georg, «"Formale Anzeige" bei Heidegger», en *Archiv für Begriffsgeschichte XXXVII,* 1994, pp. 306-332.

Imdahl 1997 | Imdahl, Georg, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1923),* Wurzburgo, 1997.

Immel 2007 | Immel, Oliver, *Martin Heidegger interkulturell gelesen,* Nordhausen, 2007.

Inishev 2009 | Inishev, Ilya, «Von der Lebenswelt zur Seinsgeschichte», en Mejía / Schüßler 2009, pp. 127-137.

Inwood 1997 | Inwood, Michael, *Heidegger,* Friburgo / Basilea / Viena, 1997.

Ionescu 2002 | Ionescu, Cristian, «The Concept of the Last God in Heidegger's *Beiträge*: Hints Towards and Understanding for the Gift of *Sein*», en *Studia phaenomenologica* II, 2002, pp. 59-95.

Irlenborn 2000 | Irlenborn, Bernd, *Der Ingrimm des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen,* Viena, 2000.

Irlenborn 2004 | Irlenborn, Bernd, «Das Problem der Schuld in Heideggers *Sein und Zeit*. Kritische Anmerkungen», en *Perspektiven der Philosophie* 30, 2004, pp. 189-207.

Irlenborn 2006 | Irlenborn, Bernd, «Negativität und Metaphysik. Heidegger und das Urchristentum in der Phase nach *Sein und Zeit*», en *HSt* 22, 2006, pp. 179-192.

Jäger 1978 | Jäger, Alfred, *GOTT. Nochmals Martin Heidegger,* Tubinga, 1978.

Jähnig 1989 | Jähnig, Dieter, «Die "Kehre" in Heideggers Verständnis der Geschichte», en Buchheim[Th], 1989, pp. 101-125.

Jahraus 2004 | Jahraus, Oliver, *Martin Heidegger. Eine Einführung,* Stuttgart, 2004 (Universal-Bibliothek, 1827).

Jakob 1996 | Jakob, Eric, *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation,* Tubinga / Basilea, 1996.

Jamme 1984 | Jamme, Christoph, «"Dem Dichten vor-denken". Aspekte von Heideggers "Zwiesprache" mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 1984, pp. 191-218.

Jamme 1986 / 87 | Jamme, Christoph, «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik», en *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986-1987, pp. 72-90.

Jamme 1988 | Jamme, Christoph, «"Unserer Daten eingedenk". Paul Celans "Der Meridian" in der Diskussion», en Gethmann-Siefert 1988a, pp. 218-308.

Jamme 1991 | Jamme, Christoph, «"Zwiefalt" und "Einfalt". Heideggers Deutung der Kunst Cézannes», en Fehér, 1991, pp. 99-108.

Jamme / Harris 1992 | Jamme, Christoph y Karsten Harris (eds.), *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik,* Múnich, 1992.

Jamme / Pöggeler 1989 | Jamme, Christoph y Otto Pöggeler, *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls,* Fráncfort del Meno, 1989.

Janssen P 2011 | Janssen, Paul, «Die Sterblichkeit der Irdischen nach Fink und Heidegger in Abhebung gegen Husserls transzendentalen Subjektivismus», en Nielsen / Sepp 2011, pp. 134-153.

Jaran 2003 | Jaran, François, «Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne», en *HSt* 29, 2003, pp. 65-80.

Jaspers 1960 [**1932**] | Jaspers, Karl, *Die geistige Situation der Zeit,* 5ª reimpr. de los trabajos realizados en el verano de 1932, Berlín, 1960.
[*Ambiente espiritual de nuestro tiempo,* Ramón de la Serna (trad.), Editorial Labor, Barcelona / Buenos Aires, 1933.]

Jaspers 1977 | Jaspers, Karl, *Philosophische Autobiographie,* ed. revisada y aumentada, Múnich, 1977.
[«"Heidegger", en *Autobiografía filosófica* de Karl Jaspers», en *Estudios. Filosofía · Historia · Letras,* Luis Fernando Mendoza (trad.), 2014, núm. 109, pp. 69-96.]

Jaspers 1978 | Jaspers, Karl, *Notizen zu Martin Heidegger,* Hans Saner (ed.), Múnich / Zúrich, ²1978.
[*Notas sobre Heidegger,* Vicente Romano (trad.), Óscar Mondadori, Madrid, 1990.]

Johnson 2010 | Johnson, Edmundo, *Der Weg zum Leib. Methodische Besinnungen zu einer Ontologie der Leiblichkeit anhand des Denkens Martin Heideggers,* Wurzburgo, 2010.

Jollivet 2004 | Jollivet, Servanne, «Heidegger lecteur d'Aristote. Du mouvement à la mobilité dans l'herméneutique facticielle (1919-1924)», en *Studia Phaenomenologica* IV, 2004, pp. 99-136.

Jonas 1964 | Jonas, Hans, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis,* Gotinga, 1963.

Jonas 1967 | Jonas, Hans, «Heidegger und die Theologie», en Noller 1967a, pp. 316-240.

Jonas 2005 | Jonas, Hans, *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander,* Lore Jonas (pref. y ed.), Fráncfort del Meno, 2005.

Kaegi 2009 | Kaegi, Dominic, «Davos und davor. Zur Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer», en Strube 2009, pp. 131-165.

Kaegi / Rudolph 2002 | Kaegi, Dominic, y Enno Rudolph (eds.), *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation,* Hamburgo, 2002 (Cassirer-Forschungen, 9).

Kalariparambil 1999 | Kalariparambil, Tomy S., *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage,* Berlín, 1999.

Kapferer 1988 | Kapferer, Norbert, «Entschlossener Wille zur Gegen-Macht. Heideggers frühe Nietzsche-Rezeption 1919-36», en Gabriele Althaus e Irmingard Staeuble (eds.), *Streitbare Philosophie,* Berlín, 1988, pp. 193-215.

Kawahara 1987 | Kawahara, M. Eiho, «Heideggers Auslegung der Langeweile», en Wisser 1987a, pp. 87-110.

Kearney / O'Leary 1980 | Kearney, Richard, y Joseph Stephen O'Leary (eds.), *Heidegger et la question de dieu,* París, 1980.

Kemmann 2009 | Kemmann, Ansgar, «"Können wir den alten weiten Sinn von Rhetorik neu beleben?" Hans-Georg Gadamer im Gespräch», en Kopperschmidt 2009, pp. 439-456.

Kemmler 2003 | Kemmler, Kemmler, «"Not" und "Sorge" bei Theodor Lessing und Martin Heidegger», en *Archiv für Begriffsgeschichte* 45, 2003, pp. 233-288.

Kemper 1990 | Kemper, Peter (ed.), *Martin Heidegger. Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie,* Fráncfort del Meno / Nueva York, 1990.

Kerckhoven 1985 | Kerckhoven, Guy van, «Zur Genese des Begriffs "Lebenswelt" bei Edmund Husserl», en *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIX, 1985, pp. 182-203.

Kerckhoven 1990 | Kerckhoven, Guy van, «Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewußtseins. Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls», en Papenfuss / Pöggeler 1990, pp. 55-70.

Kessel 2011 | Kessel, Thomas, *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie,* Friburgo / Múnich, 2011.

Kettering 1987 | Kettering, Emil, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers,* Pfullingen, 1987.

Kettering 1989 | Kettering, Emil, «Fundamentalontologie und Fundamentalaletheiologie», en Forum 1989, pp. 201-214.

Kettering 1991 | Kettering, Emil, «NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung», en Pöltner 1991, pp. 9-22.

Kienzler 2008 | Kienzler, Wolfgang, «Kuinzig – Heideggers Umgang mit einem Wort», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33, 2008, pp. 192-194.

Kim 2001 | Kim, Jae-Chul, *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers,* Wurzburgo, 2001.

Kim 2010 | Kim, Alan, *Plato in Germany. Kant – Natorp – Heidegger,* Sankt Augustin, 2010.

Kisiel 1986 / 87 | Kisiel, Theodore, «Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers», en *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986-1987, pp. 91-120.

Kisiel 1992 | Kisiel, Theodore, «Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie», en *Philosophisches Jahrbuch* 99, 1992, pp. 105-122.

Kisiel 1993 | Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, Berkeley / Los Ángeles / Londres, 1993.

Kisiel 2006 | Kisiel, Theodore, «Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung», en Denker / Zaborowski 2006, pp. 49-64.

Kisiel 2009 | Kisiel, Theodore, «Heideggers Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zur Hermeneutik der Faktizität», en Strube 2009, pp. 109-130.

Klun 2000 | Klun, Branko, *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger,* Fráncfort del Meno *et al.*, 2000.

Klun 2005 | Klun, Branko, «Christliche Lebenserfahrung und Heideggers Begriff der Hermeneutik», en Vetter y Flatscher, 2005, pp. 104-118.

Koch 2007 | Koch, Dietmar, «"Das erbringende Einen". Zu Heideggers Konzeption des Eigenwesens im Ereignis-Denken», en Barbarić, 2007b, pp. 95-107.

Koch 2012 | Koch, Dietmar, «Negativität und Geschichte. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Hegels Negativitätsbegriff im Kontext des "Anderen Anfangs"», en Ozren Žunec y Petar Šegedin (eds.), *Zbližavanja,* Zagreb, 2012, pp. 193-205.

Kockelmans 1988 | Kockelmans, Joseph J., «"Der Brauch" als der älteste Name für das Sein des Seienden: Heidegger über den Spruch des Anaximander», en Gethmann-Siefert 1988a, pp. 77-103.

Kogge 2001 | Kogge, Werner, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik. Heidegger und Gadamer,* Hildesheim *et al.*, 2001.

Kolka 2006 | Kolka, Constance, «Heidegger und die Logik – Offenheit als Ort der Wandlung», en Denker y Zaborowski, 2006, pp. 119-132.

Komel 1999 | Komel, Dean (ed.), *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit,* Liubliana, 1999.

Komel 2002 | Komel, Dean, «Die Erde als phänomenologisches Thema», en Hüni / Trawny 2002, pp. 55-69.

Kopperschmidt 2009a | Kopperschmidt, Josef (ed.), *Heidegger über Rhetorik,* Múnich, 2009.

Kopperschmidt 2009b | Kopperschmidt, Josef, «Heideggers Umweg in Platons Höhle», en Kopperschmidt 2009, pp. 301-437.

Kouba[Pa] 2005 | Kouba, Pavel, *Der Sinn der Endlichkeit,* Wurzburgo, 2005.

Kouba[Pe] 2012 | Kouba, Petr, *Geistige Störung als Phänomen. Perspektiven des heideggerschen Denkens auf dem Gebiet der Psychopathologie,* Wurzburgo, 2012.

Kovacs 1987 / 88 | Kovacs, George, «The Ontological Difference in Heidegger's "Grundbegriffe"», en *HSt* 3-4, 1987-1988, pp. 61-74.

Kovacs 1990a | Kovacs, George, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology,* Evanston, 1990.

Kovacs 1990b | Kovacs, George, «Philosophy as Primordial Science (Urwissenschaft) in the Early Heidegger», en *Journal of the British Society for Phenomenology* 21, 1990, pp. 121-135.

Kovacs 1992 | Kovacs, George, «The Leap (der Sprung) for Being in Heidegger's Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)», en *Man and World* 25, 1992, pp. 39-59.

Kôzuma 1989 | Kôzuma, Tadashi, «Technische Welt und anderer Anfang des Denkens» en BuchheimTh,1989, pp. 63-74.

Krois 1992 | Krois, John Michael, «Aufklärung und Metaphysik. Zur Philosophie Cassirers und der Davoser Debatte mit Heidegger», en *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2, 1992, pp. 273-289. Documentación: «Philosophie und Politik. Die Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger in der Retrospektive», pp. 290-312 (con las contribuciones de Pierre Aubenque, Luc Ferry, Enno Rudolph, Jean-François Courtine y Fabien Capellières).

Krüger 1950 | Krüger, Gerhard, «Martin Heidegger und der Humanismus», en *Theologische Rundschau* 18, 1950, pp. 148-178.

Kühne-Bertram / Rodi 1997-98 | Kühne-Bertram, Gudrun, y Frithjof Rodi, «Die Logik des verbum interius. Hans-Georg Gadamer im Gespräch mit Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi», en *Dilthey-Jahrbuch* 11, 1997-98, pp. 19-30.

Lacoue-Labarthe 2002 | *La ficción de lo político,* Miguel Lancho (trad.), Arena Libros, Madrid, 2002.

Lacoue-Labarthe 2006 | Lacoue-Labarthe, Philippe, *La poesía como experiencia,* José Francisco Megías (trad.), Arena Libros, Madrid, 2006.

Lafont 1994 | Lafont, Christina, *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers,* Fráncfort del Meno, 1994.
[*Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger,* Pere Fabra i Abat (trad.), Alianza, Madrid, 1994.]

Lambert / Muñoz 2009 | Lambert, César, y Enrique Muñoz, «Martin Heidegger und Bernhard Welte. Der Heideggersche Begriff des Daseins und seine Aufnahme bei Welte», en Margit Eckholt, Bernhard Casper y Thomas Herker (eds.), *«Clash of Civilizations», oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika,* Berlín, 2009, pp. 80-83.

Landgrebe^{L} 1958 | Landgrebe, Ludwig, *Philosophie der Gegenwart,* Berlín, 1958.
[*La filosofía actual,* Norberto Silvetti Paz (trad.), Monte Ávila, Caracas, 1987.]

Landolt 1992 | Landolt, Eduard, *Systematischer Index zu Werken Heideggers. Was ist das – die Philosophie Identität und Differenz,* Heidelberg, 1992.

Lara 2008 | Lara, Francisco de, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923,* Friburgo / Múnich, 2008.

Larese 1999 | Larese, Dino (ed.), *Philosophen am Bodensee. Otto Friedrich Bollnow · Julius Schmidhauser · Martin Heidegger · Ludwig Binswanger · Carl Gustav Jung · Paul Häberlin · Leopold Ziegler · Fritz Mauthner,* Friedrichshafen, 1999.

Large 2008 | Large, William, *Heidegger's Being and Time. An Edinburgh Philosophical Guide,* Edimburgo, 2008.

Lask 1923 | Lask, Emil, *Gesammelte Schriften,* vol. II, Eugen Herrigel (ed.), Tubinga, 1923.

Leaman 1993 | Leaman, George, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum Nationalsozialismus-Engagement der Universitätsphilosophen,* Hamburgo / Berlín, 1993.

Lehmann 2006 / 1-2 | Lehmann, Karl, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers (Rom 1962),* 2 vols., Mainz / Friburgo, 2006.

Lehmann 2007a | Lehmann, Karl Kardinal, «"Sagen, was Sache ist": der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther», en Fischer / Herrmann 2007, pp. 149-166.

Lehmann 2007b | Lehmann, Karl Kardinal, «Feldweg und Glockenturm. Martin Heideggers Denken aus der Erfahrung seiner Heimat», en Meßkirch 2007, pp. 11-37.

Leidlmair 1991 | Leidlmair, Karl, *Künstliche Intelligenz und Heidegger. Über den Zwiespalt von Natur und Geist,* Múnich, 1991.

Lemke 2000 | Lemke, Anja, «Dichtung als Zäsur – Zum Zusammenhang von Sprache, Tod und Geschichte in Celans Büchnerpreisrede und Heideggers Hölderlin-Deutung», en Anja Lemke y Martin Schierbaum (eds.), *«In die Höhe fallen». Grenzgänge zwischen Literatur und Philosophie,* Wurzburgo, 2000, pp. 234-255.

Lemke 2001 | Lemke, Anja, «Vom Dasein zum Wirsein – Gemeinschaftskonzeptionen im Denken Martin Heideggers», en *Philosophisches Jahrbuch* 108, 2001, pp. 115-133.

Lemke 2002 | Lemke, Anja, *Konstellation ohne Sterne. Zur poetischen und geschichtlichen Zäsur bei Martin Heidegger und Paul Celan,* Múnich, 2002.

Letteri 2009 | Letteri, Mark, *Heidegger and the Question of Psychology. Zollikon and Beyond,* Ámsterdam / Nueva York, 2009.

Lettow 2001 | Lettow, Susanne, *Die Macht der Sorge. Die philosophische Artikulation von Geschlechterverhältnissen in Heideggers «Sein und Zeit»,* Tubinga, 2001.

Lévinas 2005 | Levinas, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo,* María Luisa Rodríguez Tapla (trad.), Cátedra, Madrid, 2005.

Lilie 1992 | Lilie, Frank, «Heideggers Forderung nach einer Destruktion der Tradition», en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 34, 1992, pp. 315-325.

Lohmann 1948 | Lohmann, Johannes, «M. Heideggers ontologische Differenz und die Sprache», en *Lexis* I, 1948, pp. 49-106.

Losurdo 2004 | Losurdo, Domenico, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la «ideología de la guerra»,* Antonio Bonanno (trad.), Losada, Buenos Aires, 2004.

Lotz 1965 | Lotz, Johann Baptist, *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht,* Friburgo *et al.*, 1965.

Lotze 1912 | Lotze, Hermann, *Logik,* Leipzig, 1912.

Löwith 1-8 / 1984 | Löwith, Karl, *Sämtliche Schriften,* vols. 1-8, Stuttgart, 1984.
[*Heidegger, pensador de un tiempo indigente,* Román Setton (trad.), FCE, Buenos Aires, 2006.]

Löwith 1967 [**1930**] | Löwith, Karl, «Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie», en Noller, 1967a, pp. 95-124.

Löwith 2007 | Löwith, Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht,* Reinhart Kosellek (pref.) y Ada Löwith (posf.), Frank-Rutger Hausmann (nueva ed.), Stuttgart / Weimar, 2007.
[*Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio,* Ruth Zauner y Andreas Lotha (trad.), Antonio Machado Libros, Madrid, 1992.]

Luckner 1998 | Luckner, Andreas, «Heideggers ethische Differenz», en Bernhard Waldenfels e Iris Därmann (eds.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik,* Múnich, 1988, pp. 65-86.

Luckner 2000 | Luckner, Andreas, «Zeit, Begriff und Rhythmus. Hegel, Heidegger und die elementarische Macht der Musik», en Richard Klein *et al.* (eds.), *Musik in der Zeit – Zeit in der Musik,* Weilerswist, 2000, pp. 108-138.

Luckner 2007 | Luckner, Andreas, *Martin Heidegger: «Sein und Zeit». Ein einführender Kommentar,* Paderborn, ^{2}2007 (UTB, 1975).

Luckner 2008 | Luckner, Andreas, *Heidegger und das Denken der Technik,* Bielefeld, 2008.

Lüders 2004 | Lüders, Detlev, «"Das abendländische Gespräch". Zu Heideggers Hölderlin-Erläuterungen», en *HSt* 20, 2004, pp. 35-62.

Lyotard 1990 | Lyotard, Jean-François, *Heidegger y «los judíos»,* Alejandro Kaufman y Verónica Weiss (trad.), La marca, Buenos Aires, 1990.

Margreiter / Leidlmair 1991 | Margreiter, Reinhard, y Karl Leidlmair (eds.), *Heidegger – Technik, Ethik, Politik,* Wurzburgo, 1991.

Marion 2011 | Marion, Jean-Luc, «El *ego* y el Dasein», en *Reducción y donación. Investigaciones sobre Husserl, Heidegger y la fenomenología,* Pablo Corona (trad.), Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, pp. 115-152.

Martel 2008 | Martel, Christoph, *Heideggers Wahrheiten. Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit,* Berlín / Nueva York, 2008.

Martin^{B} 1989 | Martin, Bernd (ed.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich». Ein Kompendium,* Darmstadt, 1989.

Martin^{Ch} 2009 | Martin, Christian, «Heideggers Physis-Denken», en *Philosophisches Jahrbuch* 116, 2009, pp. 90-114.

Marx^{E} 1998 | Marx, Eduardo, *Heidegger und der Ort der Musik,* Wurzburgo, 1998.

Marx^{W} 1986 | Marx, Werner, *Gibt es auf Erden ein Maß?,* Fráncfort del Meno, 1986.

Masullo 1989 | Masullo, Aldo, «"Sorge": Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur», en Jamme y Pöggeler, 1989, pp. 234-254.

Maurer 1972 | Maurer, Reinhart, «Von Heidegger zur praktischen Philosophie», en Manfred Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* Friburgo, 1972, pp. 415-454.

Maurer 1987 | Maurer, Reinhard, «Heideggers Metaphysik der φύσις. Zur Hauptrichtung seines Denkweges», en Wisser 1987a, pp. 131-160.

McDonald 1997 | McDonald, Peter J. T., *Daseinsanalytik und Grundfrage. Zur Einheit und Ganzheit von Heideggers «Sein und Zeit»,* Wurzburgo, 1997.

McNeill 1999 | McNeill, William, *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory,* Albany / Nueva York, 1999.

Mehring 1992 | Mehring, Reinhard, *Heideggers Überlieferungsgeschick. Eine dionysische Inszenierung,* Wurzburgo, 1992.

Mehring 2009 | Mehring, Reinhard, «Von der Universitätspolitik zur Editionspolitik. Heideggers politischer Weg», en *HJb* 5, 2009, pp. 289-315.

Mejía / Schüßler 2009 | Mejía, Emmanuel, e Ingeborg Schüßler (eds.), *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Les Apports à la philosophie de Heidegger,* Fráncfort del Meno, 2009.

Michalski 1997 | Michalski, Mark, *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers,* Bonn, 1997.

Michalski 2002 | Michalski, Mark, «Terminologische Neubildungen beim frühen Heidegger», en *HSt* 18, 2002, pp. 181-191.

Michalski 2005 | Michalski, Mark, «Dasein und Bewegung. Zu Heideggers Interpretation der aristotelischen Physik Γ 1-3», en Pöltner / Flatscher 2005, pp. 124-135.

Miculić 1987 | Miculić, Borislav, *Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im «ursprünglichen Seinsdenken» Martin Heideggers,* Wurzburgo, 1987.

Milchert 2012 | Milchert, Thorsten, *Christliche Wurzeln der Todesphilosophie Heideggers. Untersuchungen zu Sein und Zeit,* Marburgo, 2012.

Minca 2006 | Minca, Bogdan, *Poiesis. Zu Martin Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie,* Wurzburgo, 2006.

Misch 1967 | Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl,* Darmstadt, 1967.

Mongis 1976 | Mongis, Henri, *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique,* La Haya, 1976.

Morat 2007 | Morat, Daniel, *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960,* Gotinga, 2007.

Mörchen 1980 | Mörchen, Hermann, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung,* Stuttgart, 1981.

Mörchen 1989 | Mörchen, Hermann, «Heideggers Satz: "'Sein' heißt 'An-wesen'"», en Forum, 1989, pp. 176-200.

Morel 2010 | Morel, Jean, *Kierkegaard et Heidegger. Essai sur la décision,* París, 2010.

Müller[A] 1989 | Müller, Andreas, *Der Scheinwerfer. Anekdoten und Geschichten um Fritz Heidegger,* Meßkirch, 1989.

Müller-Lauter 1960 | Müller-Lauter, Wolfgang, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger,* Berlín, 1960.

Müller-Lauter 2000 | Müller-Lauter, Wolfgang *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III,* Berlín / Nueva York, 2000.

Müller^{M} 1964 | Müller, Max, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Heidelberg, 1964.

Müller^{M} 1993 | Müller, Max, «Macht und Gewalt. Ein Versuch über "Herkunft und Zukunft in der 'Frömmigkeit des Denkens' im Hinblick auf Martin Heidegger"», en *HGSch* 2, 1993, pp. 225-244.

Müller^{S} 1983 | Müller, Severin, «Dimension und Mehrdeutigkeit der Technik. Die Erörterung des Technischen bei Martin Heidegger und in der gegenwärtigen Reflexion», en *Philosophisches Jahrbuch* 90, 1983, pp. 227-298.

Müller^{S} 1991 | Müller, Severin, «Im Kraftfeld der Präsenz. Zum Problem der "Seinsgeschichte" bei Martin Heidegger», en Severin Müller, *Topographien der Moderne. Philosophische Perspektiven – literarische Spiegelungen,* Múnich, 1991, pp. 276-301.

Müller^{S} 2005 | Müller, Severin, «"Vorlauf" und "Verstehen" – Bewegungsform und hermeneutischer Prozess. Beobachtungen zu *Sein und Zeit*», en Vetter / Flatscher 2005, pp. 85-103.

Muñoz Pérez 2008 | Muñoz Pérez, Enrique V., *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers,* Wurzburgo, 2008.

Muránsky 2002 | Muránsky, Martin, *Heideggers Aneignung der Kantischen Grundlegung der Metaphysik im Zusammenhang mit der Konzeption von Sein und Zeit,* Fráncfort del Meno *et al.*, 2002.

Murchardha 1999 | Murchardha, Felix Ó, *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach Sein und Zeit,* Wurzburgo, 1999.

Natorp 1986 [**1912**] | Natorp, Paul, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie,* Ámsterdam, 1965 (reimpresión de la ed. de 1912).

Neugebauer 2010 | Neugebauer, Klaus, *Wahrsein als Identifizierung. Einführung in die kritische Rezeption Husserls durch Heidegger,* Berlín, 2010.

Neumann 1999 | Neumann, Günther, *Die phänomenologische Frage nach dem Ursprung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Raumauffassung bei Husserl und Heidegger,* Berlín, 1999.

Neumann 2005 | Neumann, Günther, «Die Ursprungsordnung von Orten und mathematischen Räumen in Heideggers Vortrag "Bauen Wohnen Denken"», en *HSt* 21, 2005, pp. 35-56.

Neumann 2006a | Neuman, Günther, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Eine vergleichende Untersuchung zu den Parmenides-Auslegungen von Emil Angehrn, Günter Dux, Klaus Held und dem frühen Martin Heidegger,* Berlín 2006.

Neumann 2006b | Neumann, Günther, «Sein und Logos – Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Parmenides», en Denker / Zaborowski 2006, pp. 65-87.

Neumann 2009 | Neumann, Günther, «Der Weg ins Ereignis nach Heideggers Vortrag "Der Satz der Identität"», en *HSt* 25, 2009, pp. 157-189.

Nielsen 2003a | Nielsen, Cathrin, *Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger,* Wurzburgo, 2003.

Nielsen 2003b | Nielsen, Cathrin, «Pathos und Leiblichkeit. Heidegger in den *Zollikoner Seminaren*», en *Phänomenologische Forschungen,* 2003, pp. 149-169.

Nielsen 2007 | Nielsen, Cathrin, «Der Schmerz. Zu Heideggers Trakl-Deutung», en Barbarić 2007b, pp. 162-143.

Nielsen 2011 | Nielsen, Cathrin, «Kategorien der Physis. Heidegger und Fink», en Nielsen / Sepp 2011, pp. 154-183.

Nielsen / Sepp 2011 | Nielsen, Cathrin, y Hans Rainer Sepp (eds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks,* Friburgo / Múnich, 2011.

Nitta 1990 | Nitta, Yoshiro, «Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren», en Papenfuss / Pöggeler 1990, pp. 43-54.

Noller 1967a | Noller, Gerhard (ed.), *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion,* Múnich, 1967.

Noller 1967b | Noller, Gerhard, «Ontologische und theologische Versuche zur Überwindung des anthropologischen Denkens», en Noller 1967a, pp. 290-315.

Nolte 1992 | Nolte, Ernst, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken,* Berlín *et al.,* 1992.
[*Heidegger: política e historia en su vida y pensamiento,* Elisa Lucena (trad.), Tecnos, Madrid, 1998.]

Ohashi 2007 | Ohashi, Ryosuke, «Festvortrag zum 30. Todestag von Martin Heidegger. Wer ist Martin Heidegger? », en *Feldweg und Glockenturm,* Meßkirch, 2007, pp. 41-55.

Olafson 1998 | Olafson, Frederick A., *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein,* Cambridge / Nueva York, 1998.

Opilik 1993 | Opilik, Klaus, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers «Sein und Zeit»,* Friburgo / Múnich, 1993.

Ott[He] 1959 | Ott, Heinrich, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie,* Zollikon, 1959.

Ott[Hu] 1988 | Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie,* Fráncfort del Meno / Nueva York, 1988.

Papenfuss / Pöggeler 1991; 1990; 1992 | Papenfuss, Dietrich, y Otto Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers,* vol. 1, *Philosophie und Politik,* Fráncfort del Meno, 1991; vol. 2, *Im Gespräch der Zeit,* Fráncfort del Meno, 1990; vol. 3, *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung,* Fráncfort del Meno, 1992.

Parkes 1987 | Parkes, Graham (ed.), *Heidegger and Asian Thought,* Honolulu, 1987.

Patt 1997 | Patt, Walter, *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger,* Fráncfort del Meno, 1997.

Patt 2007 | Patt, Walter, «Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?», en Stephan Grätzel y Peter Reifenberg (eds.), *Ausgangspunkt und Ziel des Philosophierens,* Londres, 2007, pp. 153-190.

Pausch 1995 | Pausch, Eberhard Martin, *Wahrheit zwischen Erschlossenheit und Verantwortung. Die Rezeption und Transformation der Wahrheitskonzeption Martin Heideggers in der Theologie Rudolf Bultmanns,* Berlín, 1995.

Pedrique 2007 | Pedrique, Lionel, «Heidegger über Platon. Annäherung und Entfernung», en *HGSch* 8, 2007, pp. 75-92.

Peetz 1995 | Peetz, Siegbert, «Welt und Erde: Heidegger und Paul Klee», en *HSt* 11, 1995, pp. 167-187.

Peng 1998 | Peng, Fuchun, *Das Nichten des Nichts. Zur Kernfrage des Denkwegs Martin Heideggers,* Fráncfort del Meno *et al.*, 1998.

Perpeet / Kroll 1995 | Perpeet, Wilhelm, y Frank-Lothar Kroll, *Heideggers Kunstlehre. Mit einem Vorwort von Otto Pöggeler,* Otto Pöggeler (pról.), Bonn, 2005.

Perrin 2010 | Perrin, Christophe, «L'origine et les fondements de la question cartésienne chez Heidegger», en *Studia Phaenomenologica* X, 2010, pp. 333-357.

Perrin 2012 | Perrin, Christoph, «Pascal, utile mais incertain selon Heidegger», en *HSt* 28, 2012, pp. 147-168.

Perrotta 1999 | Perrotta, Romolo, *Heideggers Jeweiligkeit. Versuch einer Analyse der Seinsfrage anhand der veröffentlichten Texte,* Wurzburgo, 1999.

Petzet 1983 | Petzet, Heinrich Wiegand, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976,* Fráncfort del Meno, 1983.
[*Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976,* Lorenzo Langbehn (trad.), Katz, Buenos Aires, 2007.]

Philippse 2006 | Philippse, Herman, «Das phänomenologische Leitmotiv in Heideggers Seinsfrage», en Denker y Zaborowski, 2006, pp. 185-221.

Pirktina 2012 | Pirktina, Lasma, *Ereignis, Phänomen und Sprache,* Nordhausen, 2012.

Platte 2004 | Platte, Till, *Die Konstellation des Übergangs. Technik und Würde bei Heidegger,* Berlín, 2004.

Pocai 1996 | Pocai, Romano, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933,* Friburgo / Múnich, 1996.

Pöggeler 1969 | Pöggeler, Otto (ed.), *Heidegger. Perspektiven seines Werks,* Colonia / Berlín, 1969.

Pöggeler 1974 | Pöggeler, Otto, *Philosophie und Politik bei Heidegger,* Friburgo / Múnich, ^{2}1974.
[*Filosofía y política en Martin Heidegger,* Juan de la Colina (trad.), Coyoacán, México, 1999.]

Pöggeler 1984 | Pöggeler, Otto, *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger,* Friburgo / Múnich, 1984.

Pöggeler 1992 | Pöggeler, Otto, *Neue Wege mit Heidegger,* Friburgo / Múnich, 1992.

Pöggeler 1994 | Pöggeler, Otto, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie,* Friburgo / Múnich, 1994.

Pöggeler 1994 [**1963**] | Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers,* Pfullingen, 1963, epílogos de ^{3}1990 y ^{4}1994.
[*El camino del pensar de Martin Heidegger,* Felix Duque (trad. y notas), Alianza, Madrid, 1993.]

Pöggeler 1996 | Pöggeler, Otto, «Übersetzung als Zwiesprache Sophokles – Hölderlin – Heidegger», en Ulrich Stadler (ed.), *Zwiesprache. Beiträge zur Theorie und Geschichte des Übersetzens,* Stuttgart / Weimar, 1996, pp. 77-48.

Pöggeler 1999 | Pöggeler, Otto, *Heidegger in seiner Zeit,* Múnich, 1999.

Pöggeler 2001 | Pöggeler, Otto, «Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler», en *Studia Phaenomenologica* I, 2001, pp. 11-35.

Pöggeler 2002 | Pöggeler, Otto, *Bild und Technik. Heidegger, Klee und die moderne Kunst,* Múnich, 2002.

Pöggeler 2009 | Pöggeler, Otto, *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen,* Múnich, 2009.

Pöggeler 2011 | Pöggeler, Otto, *Wege in schwieriger Zeit. Ein Lebensbericht,* Múnich, 2011.

Pöggeler 2012 | Pöggeler, Otto, *Die Vielstimmigkeit der Philosophie,* Múnich, 2012.

Pöltner 1991 | Pöltner, Günther (ed.), *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beitrag zur Gottesfrage,* Viena / Colonia, 1991.

Pöltner 1992 | Pöltner, Günther, «Mozart und Heidegger», en *HSt* 8, 1992, pp. 123-144.

Pöltner 2011a | Pöltner, Günther, «Heideggers Umgang mit Thomas von Aquin», en *HSt* 27, 2011, pp. 177-195.

Pöltner 2011b | Pöltner, Günther, «Philosophie als "Korrektion" der Theologie. Heideggers Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie», en Fischer / Herrmann 2011, pp. 69-88.

Pöltner / Flatscher 2005 | Pöltner, Günther y Matthias Flatscher (eds.), *Heidegger und die Antike,* Fráncfort del Meno, 2005.

Posavec 1987 | Posavec, Zvonko, «Die Faktizität und das Faktische», en *Synthesis Philosophica* 4, 1987, pp. 399-406.

Raffelt 1990 | Raffelt, Albert (ed.), *Martin Heidegger weiterdenken,* Múnich / Zúrich, 1990.

Raffelt 2007 | Raffelt, Albert, «Heidegger und Pascal – eine verwischte Spur», en Fischer / Herrmann 2007, pp. 189-205.

Rahner SW 2 | Rahner, Karl, *Sämtliche Werke,* vol. 2, *Geist in Welt. Philosophische Schriften,* Albert Raffelt (ed.), Solothurn, Düsseldorf, 1996; contiene: «Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger» (pp. 317-346[10]);

[10] Texto francés traducido al alemán; fue públicado primero erróneamente con el nombre de "Hugo Rah-

«Protokolle aus Seminaren Martin Heideggers» (pp. 455-461); «Lektürenotizen zu Heidegger: "Was ist Metaphysik"» (pp. 407-426).

Rectores de Colonia 2006 | Retratos de los rectores de Colonia, 2006 (Artur Schneider).[11]

Reijen 2004 | Reijen, Willem van, «Heideggers ontologische Differenz: Der fremde Unterschied in uns und die Inständigkeit im Nichts», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, 2004, pp. 519-539.

Reijen 2009 | Reijen, Willem van, *Martin Heidegger,* Paderborn, 2009.

Rentsch 1989 | Rentsch, Thomas, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, Zúrich, 1989.

Rentsch 2003 | Rentsch, Thomas, «"Sein und Zeit": Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit», en Thomä 2003, pp. 51-80.

Rentsch 2007 | Rentsch, Thomas, *Martin Heidegger* Sein und Zeit, Berlín, 2007.

Richardson 1963 | Richardson, William J., *Martin Heidegger. Through Phenomenology to Thougth,* Martin Heidegger (pról.), La Haya, 1963.

Richter 1989 | Richter, Ewald, «These vom "Überspringen der Welt" in traditionellen Wahrheitstheorien und die Fortführung der Wahrheitsfrage nach "Sein und Zeit"», en *HSt* 5, 1989, pp. 47-78.

Richter 1997 | Richter, Ewald, «Wahrheit und Logik», en *HGSch* 4, 1997, pp. 125-147.

Richter 2010 | Richter, Ewald, «Heideggers Thesen zu den Fundamenten der Wissenschaften», en *HSt* 26, 2010, pp. 19-44.

Riedel 1989 | Riedel, Manfred, «Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl», en Jamme / Pöggeler 1989, pp. 215-233.

Riedel 1990 | Riedel, Manfred, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik,* Fráncfort del Meno, 1990.

Riedel 1991 | Riedel, Manfred, «Das Natürliche in der Natur. Heideggers Schritt zum "anderen Anfang" der Philosophie», en *HGSch* 1, pp. 51-72.

Riedel 2000a | Riedel, Manfred, «Das Lenzerheide-Fragment und Heideggers Interpretation des europäischen Nihilismus», en Manfred Riedel, *Nietzsches Lenzerheide-Fragment über den Europäischen Nihilismus. Entstehungsgeschichte und Wirkung*, Zollikon / Zúrich, 2000, pp. 29-45.

Riedel 2000b | Riedel, Manfred, «Seinserfahrung in der Dichtung. Heideggers Weg zu Hölderlin», en *HGSch* 6, 2000, pp. 19-49.

Riedel 2003 | Riedel, Manfred, «Aufenthaltsdeutung – Heideggers Feldweg – Gespräche im geschichtlichen Zusammenhang seines Denkwegs», en *HSt* 19, 2003, pp. 95-108.

ner" (Hugo Rahner, hermano de Karl Rahner, fue profesor de historia de la Iglesia, historia de los dogmas y patrología en la Universidad de Innsbruck). Falta el original en alemán.

[11] http://rektorenportraits.uni-koeln.de/rektoren/artur_schneider/index_ger.html.

Riedel *et al.* 2003 | Riedel, Manfred, Harald Seubert y Hanspeter Padrutt (eds.), *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Dialog mit Medard Boss,* Colonia *et al.*, 2003.

Rigobello 1991 | Rigobello, Armando, «Heideggers Kritik des Begriffes "Wert" und die praktische Bedeutung von Eigentlichkeit», en Papenfuss / Pöggeler 1991, pp. 197-206.

Ringleben 2007 | Ringleben, Joachim, «Freiheit und Angst. Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard», en Fischer / Herrmann 2007, pp. 219-244.

Robinet 1976 | Robinet, André, «Leibniz und Heidegger: Atomzeitalter oder Informatikzeitalter», en *Studia Leibnitiana* VIII, 1976, pp. 241-256.

Robinson 1964 | Robinson, James M., «Die deutsche Auseinandersetzung mit dem späteren Heidegger», en Robinson y Cobb, 1964, pp. 15-93.

Robinson 1965 | Robinson, J. M., «Die Hermeneutik seit Karl Barth», en Robinson / Cobb 1965, pp. 13-108.

Robinson / Cobb 1964 | Robinson, James M., y John B. Cobb Jr. (eds.), *Neuland in der Theologie 1: Der spätere Heidegger und die Theologie,* Zúrich / Stuttgart, 1964.

Robinson / Cobb 1965 | Robinson, James M., y John B. Cobb Jr. (eds.), *Neuland in der Theologie 2: Die neue Hermeneutik,* Zúrich / Stuttgart, 1965.

Rocha de la Torre 2008 | Rocha de la Torre, Alfredo, *Zur Struktur der Sprache. Die Möglichkeit der Anerkennung kultureller Verschiedenheit bei Heidegger,* Wurzburgo, 2008.

Röd 2002 | Röd, Wolfgang, «Transzendentalphilosophie oder Ontologie. Überlegungen zu Grundfragen der Davoser Disputation», en Kaegi / Rudolph 2002, pp. 1-25.

Rodi 1990 | Rodi, Frithjof, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 20. Jahrhunderts,* Fráncfort del Meno, 1990.

Roesner 2003 | Roesner, Martina, *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers,* Dordrecht *et al.*, 2003.

Roesner 2007 | Roesner, Martina, «Logos und Anfang. Zur Johanneischen Dimension in Heideggers Denken», en Fischer / Herrmann 2007, pp. 33-54.

Rosales 1991 | Rosales, Alberto, «Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen», en Papenfuss / Pöggeler 1991, pp. 118-140.

Rosenzweig 1984 [1929] | Rosenzweig, Franz, «Vertauschte Fronten», en Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken,* Dordrecht *et al.,* 1984, pp. 235-237.

Ross 2003 | Ross, Martin, «Warum der "Römische Brunnen"? Conrad Ferdinand Meyers Gedicht in Martin Heideggers "Kunstwerksaufsatz"», en Esterbauer 2003, pp. 157-170.

Rozbroj 2008 | Rozbroj, Radomir, *Gespräch. Die zwischenmenschliche Problematik im Spätwerk Heideggers,* Wurzburgo, 2008 (Orbis phaenomenologicus; Studien 20).

Ruckteschell 1999 | Ruckteschell, Peter von, *Die Intentionalität im frühen Denken Martin Heideggers. Von der Urwissenschaft zur Fundamentalontologie,* Friburgo, 1999.

Ruff 1997 | Ruff, Gerhard, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten «Freiburger Vorlesungen»,* Berlín, 1997.

Ruggenini 2009 | Ruggenini, Mario, «Die Zukunft der Phänomenologie. Zwischen der Sinngebung der Subjektivität und dem Fragen nach der Wahrheit», en *HGSch* 9, 2009, pp. 159-183.

Ruin 2002 | Ruin, Hans, «The Moment of Truth: *Augenblick* and *Ereignis* in Heidegger», en Dreyfus / Wrathall 2002 / 3, pp. 235-248.

Ruppert 2010 | Ruppert, Michael, «Zur Rolle des Raumes beim späten Heidegger», en Frischmann 2010, pp. 191-214.

Safranski 1994 | Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit,* Múnich, Viena, 1994.
[*Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo,* Raúl Gabás (trad.), Tusquets, Barcelona, 2000.]

Sakai 1993 | Sakai, Kiyoshi, «Zum Wandel der Leibniz-Rezeption im Denken Heideggers», en *HSt* 9, 1993, pp. 97-124.

Salehi 2000 | Salehi, Djavid, «Der "Wille zur Macht" als Erkenntnis – Anmerkungen zu Heideggers Nietzsche-Interpretation», en Salehi / Schmidt 2000, pp. 62-81.

Salehi / Schmidt 2000 | Salehi, Djavid, y Rüdiger Schmidt (eds.), *Nietzsche: Text, Kontext,* Weimar, 2000.

Sallis 2012 | Sallis, John, «Heidegger und der Sinn von Wahrheit», en *HF* 7, Fráncfort del Meno, 2012.

Saner 1987 | Saner, Hans, «Aspekte der Heidegger-Kritik von Jaspers», en Wisser 1987a, pp. 239-258.

Saner 1994 | Saner, Hans, *Einsamkeit und Kommunikation. Essays zur Geschichte des Denkens,* Basilea, 1994, capítulo III, pp. 167-323: «"Dieser eine war mein höflicher Feind". Jaspers' "Thesen zur Frage der Hochschulerneuerung" (1933) im Vergleich mit Heideggers Rektoratsrede».

Sartre 1946 | Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme,* París, 1946.
[*El existencialismo es un humanismo,* Mari Carmen Llerena (trad.), Edhasa, Barcelona, 2004.]

Sartre 1960 | Sartre, Jean Paul, *Drei Essays: Ist der Existentialismus en Humanismus? Materialismus und Revolution. Betrachtungen zur Judenfrage,* Walter Schmiele (epílogo), Berlín, 1960.
[*Reflexiones sobre la cuestión judía,* José Bianco (trad.), Sur, Buenos Aires, 1948; *Materialismo y revolución,* Bernardo Guillén (trad.), La Pléyade, Buenos Aires, 1971.]

Schaber 2007 | Schaber, Johannes, «Heideggers frühes Bemühen um eine "Flüssigmachung der Scholastik" und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus», en Fischer / Herrmann 2007, pp. 91-127.

Schaeffler 1978 | Schaeffler, Richard, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie,* Darmstadt, 1978.

Schäfer 1996 | Schäfer, Hermann, *Annäherungen an Martin Heidegger,* Fráncfort del Meno / Nueva York, 1996.

Schalow 2002 | Schalow, Frank, «Freedom, Finitude, and the Practical Self. The Other side of Heidegger's Interpretation of Kant», en François Raffoul y David Pettigrew (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy,* Albany / Nueva York, 2002, pp. 29-41.

Scheier 1993 | Scheier, Claus-Artur, «Der vulgäre Zeitbegriff Heideggers und Hegels lichtscheue Macht», en Hans Michael Baumgartner (ed.), *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen,* Friburgo / Múnich, 1993, pp. 51-73.

Schirmacher 1983 | Schirmacher, Wolfgang, *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger,* Friburgo / Múnich, 1983.

Schlegel 2012 | Schlegel, Frank, *Phänomenologie des Zwischen. Die Beziehung im Denken Martin Heideggers,* Fráncfort del Meno *et al.*, 2012.

Schlüter 1979 | Schlüter, Jochen, *Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung,* Bonn, 1979.

Schmidt[D] 2005 | Schmidt, Dennis J., «Einige Betrachtungen zu Sprache und Freiheit aus einem hermeneutischen Blickwinkel», en *HGSch* 7, 2005, pp. 59-72.

Schmidt[I] 2005 | Schmidt, Ina, *Vom Leben zum Sein. Der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie,* Wurzburgo, 2005 (Epistemata, 395).

Schneeberger 1962 | Schneeberger, Guido, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken,* Berna, 1962.

Schödlbauer 2000 | Schödlbauer, Michael, «Diktat des Ge-stells – Vom Schreibzeug zur Schreibmaschine», en Anja Lemke y Martin Schierbaum (eds.), *«In die Höhe fallen». Grenzgänge zwischen Literatur und Philosophie,* Wurzburgo, 2000, pp. 99-121.

Schöfer 1962 | Schöfer, Erasmus, *Die Sprache Heideggers,* Pfullingen, 1962.

Schramm/Martin 2001 | Schramm, Gottfried, y Bernd Martin (eds.), *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik,* Friburgo, 2001.

Schulz 1969 | Schulz, Walter, «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», en Pöggeler 1969, pp. 95-139.

Schüßler 1982 | Schüßler, Ingeborg, «Der existenzial-ontologische Begriff des Todes bei M. Heidegger», en Mihailo Djurić e Ivan Urbančič (eds.), *Das Denken am Ende der Philosophie,* Liubliana / Beograd, 1982, pp. 49-55.

Schüßler 1985 | Schüßler, Ingeborg, «Philosophie und Existenz bei Martin Heidegger», en *HSt* 1, 1985, pp. 119-127.

Schüßler 1993 | Schüßler, Ingeborg, «Gewissen und Wahrheit. Heideggers existenziale Analytik des Gewissens (*Sein und Zeit* §§ 54-62)», en Held / Hennigfeld 1993, pp. 327-349.

Schüßler 2009 | Schüßler, Ingeborg, «Le système et la fugue: deux modes de penser», en Mejía / Schüßler 2009, pp. 85-102.

Schwan 1989 | Schwan, Alexander, *Politische Philosophie im Denken Heideggers,* 2ª ed. ampliada con un «Apéndice de 1988», Opladen, 1989.

Schweidler 1988 | Schweidler, Walter, «Die Angst und die Kehre. Zur strukturellen Verbindung Heideggers mit Kierkegaard», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42, 1988, pp. 198-221.

Scott 1994 | Scott, Charles E., «Ἀδικία and Catastrophe: Heidegger's "Anaximander Fragment"», en *HSt* 10, 1994, pp. 127-142.

Seamon 2000 | Seamon, David, «Concretizing Heidegger's Notion of Dwelling: The Contributions of Thomas Thiis-Evensen and Christopher Alexander», en Führ 2000, pp. 189-200.

Seidl 1976 | Seidl, Horst, «Zur Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, 1976, pp. 203-226.

Sembera 2003 | Sembera, Richard, *Unterwegs zum Abend-Lande: Heideggers Sprachweg zu Georg Trakl,* tesis doctoral, Friburgo, 2003.[12]

Sepp 1988 | Sepp, Hans Rainer (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild,* Friburgo, 1988.

Sepp 2002 | Sepp, Hans Rainer, «Zeit und Sorge. Eine Anmerkung zu Heideggers Kritik an Husserl», en Hüni / Trawny 2002, pp. 275-290.

Sepp / Yamaguchi 2006 | Sepp, Hans Rainer e Ichiro Yamaguchi (eds.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog,* Wurzburgo, 2006.

Seubert 2000 | Seubert, Harald, *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens,* Colonia / Weimar, 2000.

Seubert 2003 | Seubert, Harald (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus,* Collegium Hermeneuticum 7, Colonia / Weimar, 2003.

Seubold 1986 | Seubold, Günter, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik,* Friburgo / Múnich, 1986.

Seubold 1996 | Seubold, Günter, *Kunst als Enteignis. Heideggers Weg zu einer nicht mehr metaphysischen Kunst,* Bonn, 1996.

Shchyttsova 2011 | Shchyttsova, Tatiana, «Miteinandersein und generative Erfahrung. Philosophisch-anthropologische Implikationen der Fundamentalontologie Heideggers und der Kosmologie Finks», en Nielsen / Sepp 2011, pp. 239-307.

Sheehan 2001 | Sheehan, Thomas, «Geschichtlichkeit – Ereignis – Kehre», en *Existentia* 11, 2001, pp. 241-251.

Shikaya 2002 | Shikaya, Takako, «Kunstwerk als Ort. Heideggers "Ort"-Begriff in bezug auf die "Gegenwärtigkeit" des Kunstwerkes», en Hüni / Trawny 2002, pp. 509-526.

Shin 1993 | Shin, Sang-Hie, *Wahrheitsfrage und Kehre bei Martin Heidegger. Die Frage nach der Wahrheit in der Fundamentalontologie und im Ereignis-Denken,* Wurzburgo, 1993.

Simmel 1910 | Simmel, Georg, «Metaphysik des Todes», en *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur I,* 1910, pp. 57-70.

[12] Recurso electrónico: http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/848/.

[«Metafísica de la muerte», en *El individuo y la libertad,* Salvador Mas (trad.), Península, Barcelona, 2001, pp. 87-98]

Simmel 1994 [**1922**] | Simmel, Georg, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel,* Berlín, ^{3}1994 (reimpr. de la 2ª ed. de 1922).
[*Intuición de la vida,* Estevan Vernik (trad.), Terramar, La Plata, 2004.]

Simon 1994 | Simón, Josef, «In-der-Welt-sein», en *HGSch* 3, 1994, pp. 73-88.

Smith 1992 | Smith, Barry, «Zur Nichtübersetzbarkeit der deutschen Philosophie», en Papenfuss y Pöggeler, 1992, pp. 125-147.

Solbach 2008 | Solbach, Anja, *Seinsverstehen und Mythos. Untersuchungen zur Dichtung des späten Hölderlin und zu Heideggers Deutung,* Friburgo / Múnich, 2008.

Sorial 2006 | Sorial, Sarah, «Heidegger and the Ontology of Freedom», en *International Philosophical Quaterly* 46, 2006, pp. 205-218.

Sözer 1990 | Sözer, Önay, «Kommt der Geist fragend zurück Die Dekonstruktion des Begriffs "Geist" bei Heidegger nach Derrida», en Papenfuss / Pöggeler 1990, pp. 273-283.

Sözer 2009 | Sözer, Önay, «Das Zwischen und das Seyn – Das Problem der ontologischen Differenz im "anderen Anfang"», en Mejía / Schüßler 2009, pp. 303-314.

Spaemann 1989 | Spaemann, Robert, «Zur Einführung. Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger», en BuchheimTh 1989, pp. 1-6.

Staiger 1955 | Staiger, Emil, *Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte,* Zúrich, 1955.

Staiger 1977 | Staiger, Emil, «Streiflichter», en Neske 1977 [Recuerdo], pp. 229-232.

Stavru 2002 | Stavru, Alessandro, «Eine Begegnung im Zeichen Hölderlins. Walter F. Otto und Martin Heidegger 1927 bis 1937», en *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 46, 2002, pp. 309-325.

Steinmann 2008 | Steinmann, Michael, *Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger,* Tubinga, 2008.

Steinmann 2010 | Steinmann, Michael, *Martin Heideggers «Sein und Zeit»,* Darmstadt, 2010.

Stenger 2006 | Stenger, Georg, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie,* Friburgo / Múnich, 2006.

Stenger 2009 | Stenger, Georg, «Wie aktuell ist *Heideggers* Humanismusbrief?», en *Prolegomena* 8, 2009, pp. 55-78.

Stenger 2012 | Stenger, Georg, «Phänomenologie als interkulturelle Herausforderung. Europäisches und ostasiatisches Denken im Zwiegespräch», en Stoller / Unterthurner 2012, pp. 146-180.

Sternberger 1977 [**1934**] | Sternberger, Dolf, «Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zur Martin Heideggers Existenzial-Ontologie» en Dolf Sternberger, *Über den Tod,* Fráncfort del Meno, 1977, pp. 69-264 (texto sin alteraciones de la ed. de Leipzig de 1934).

Stoller / Unterthurner 2012 | Stoller, Silvia, y Gerhard Unterthurner (eds.), *Entgrenzungen der Phänomenologie und Hermeneutik,* Nordhausen, 2012.

Stolzenberg 2003 | Stolzenberg, Jürgen, «Martin Heidegger liest Fichte», en Seubert, 2003, pp. 77-91.

Stolzenberg 2009 | Stolzenberg, Jürgen, «Der Weg zum Selbst. Paul Natorp und der frühe Martin Heidegger», en Strube, 2009, pp. 51-74.

Storck 1976 | Storck, Joachim W., «Rilke und Heidegger. Über eine "Zwiesprache" von Dichten und Denken», en *Blätter der Rilke-Gesellschaft* 4, 1976, pp. 35-71.

Strauß 2012 | Strauß, Botho, «Heideggers Gedichte. Eine Feuerprobe unserer kommunikativen Intelligenz: Zum einundachtzigsten Band der Gesamtausgabe», en *HF 6*, 2012, pp. 9-15.

Strube 1993 | Strube, Claudius, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie,* Wurzburgo 1993.

Strube 1994 | Strube, Claudius, *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage,* Múnich, 1994.

Strube 1997-98a | Strube, Claudius, «Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger», en *Dilthey-Jahrbuch* 11, 1997, pp. 160-169.

Strube 1997-98b | Strube, Claudius, «Heideggers erste Entgegnung auf die Kritik von Georg Misch. Einige Textpassagen aus der Freiburger Vorlesung vom Sommer-Semester 1929, versehen mit einem Kommentar», en *Dilthey-Jahrbuch* 11, 1997-98, pp. 173-200.

Strube 1999-2000 | Strube, Claudius, «Vorwort des Herausgebers. Heideggers Marginalien zu Mischs Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Ontologie», en *Dilthey-Jahrbuch* 12, 1999-2000, pp. 187-189.

Strube 2003 | Strube, Claudius, «Wissenschaft wieder als Lebenswelt: Heideggers ursprüngliche Idee einer Universitätsreform», en *HSt* 19, 2003, pp. 49-64.

Strube 2009 | Strube, Claudius (ed.), *Heidegger und der Neukantianismus,* Wurzburgo, 2009.

Suzuki 1989 | Suzuki, Daisetsu T., «Erinnerungen an einen Besuch bei Martin Heidegger», en Buchner 1989, pp. 169-172.

Taminiaux 1984 | Taminiaux, Jacques, «Heidegger et la Phénoménologie de la Perception», en *Études d'anthropologie philosophique* 2, 1984, pp. 221-23.

Taminiaux 2000 | Taminiaux, Jacques, «De l'héritage Heideggerienne», en Escoubas / Waldenfels 2000, pp. 39-63.

Tengelyi 1991 | Tengelyi, László, «Verantwortlichkeitsethische und fundamentalontologische Schuldauslegung», en Fehér 1991, pp. 151-174.

Tezuka 1989 | Tezuka, Tomio, «Eine Stunde mit Heidegger. Drei Antworten (1955)», en Buchner 1989b, pp. 173-180.

Theunissen / Greve 1979 | Theunissen, Michael, y Wilfried Greve (eds.), *Materialien zur Philosophie Kierkegaards,* Fráncfort del Meno, 1979.

Thomä 1990 | Thomä, Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976,* Fráncfort del Meno, 1990.

Thomas 2006 | Thomas, Egbert, *Der Weltbegriff in Heideggers Sein und Zeit. Kritik der «existenzialen» Weltbestimmung,* Fráncfort del Meno, 2006.

Thonhauser 2011 | Thonhauser, Gerhard, *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger,* Friburgo / Múnich, 2011.

Thonhauser 2012 | Thonhauser, Gerhard, «"Anchibasie" oder "at være nærværende"», en Stoller / Unterthurner 2012, pp. 297-324.

Thurnher 1990 | Thonhauser, Rainer, «Weltbegriff und Topologie des Seins beim frühen Heidegger», en *Mesotes. Supplementband Martin Heidegger,* Viena, 1990, pp. 92-104.

Thurnher 1997 | Thonhauser, Rainer, *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach «Sein und Zeit»,* Tubinga, 1997.

Thurnher 2012 | Thurnher, Rainer, «Nietzsche über Ursprung, Latenz, Manifestation und Maskierungen des Nihilismus», en Stoller / Unterthurner 2012, pp. 325-345.

Thurnher 2007 | Thurnherr, Urs, «"Existenzphilosophie" und "Existenzialismus" oder Kurze Geschichte "eines" Etiketts», en Thurnher / Hügli 2007, pp. 9-17.

Tietjen 1986 | Tietjen, Hartmut, «Philosophie und Faktizität», en *HSt* 2, 1986, pp. 11-40.

Tietjen 1991 | Tietjen, Hartmut, «Martin Heideggers Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Hochschulpolitik und Wissenschaftsidee (1933-1938)», en Fehér 1991, pp. 109-128.

Tietjen 2004 | Tietjen, H., «Wahrheit und Freiheit», en *HGSch* 4, 2004, pp. 209-241.

Trawny 1997 | Trawny, Peter, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt,* Friburgo / Múnich, 1997.

Trawny 2000 | Trawny, Peter, «Die unscheinbare Differenz. Heideggers Grundlegung einer Ethik der Sprache», en Escoubas / Waldenfels 2000, pp. 65-102.

Trawny 2003 | Trawny, Peter, *Martin Heidegger,* Fráncfort del Meno, 2003.

Trawny 2004 | Trawny, Peter, *Heidegger und Hölderlin oder Der europäische Morgen,* Wurzburgo, 2004.

Trawny 2006 | Trawny, Peter, «Sprache als Ab-Grund. Zu Heideggers "Erschütterung der Logik"», en Denker / Zaborowski 2006, pp. 133-159.

Trawny 2010 | Trawny, Peter, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie,* Berlín, 2010.

Tsujimura 1989 | Tsujimura, Kôichi, «Ereignis und Shôki. Zur Übersetzung eines heideggerschen Grundwortes ins Japanische», en Buchner 1989, pp. 79-86.

Tsujimura 1990 | Tsujimura, Kôichi, «Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts», en Ryôsuke Ohashi (ed.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule,* Friburgo / Múnich, 1990, pp. 441-454.

Tugendhat 1958 | Tugendhat, Ernst, *TI KATA TINOΣ. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe,* Friburgo / Múnich, 1958.

Tugendhat 1970a | Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlín, 1970.

Tugendhat 1970b | Tugendhat, Ernst, «Das Sein und das Nichts», en Klostermann 1970, pp. 132-161.

Vajda 1994 | Vajda, Mihály, «Denken von Ereignis und Metaphysik als Geschichte des Seins», en *HGSch* 3, 1994, pp. 127-138.

Vattimo 1992 | Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto: Nietzsche y la hermenéutica,* Juan Carlos Gentile Vitale (trad.), Paidós, Barcelona / México, 1992.

Vedder 1996 | Vedder, Ben, «Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag», en *HSt* 12, 1996, pp. 95-107.

Vetter 1999a | Vetter, Helmuth (ed.), *Heidegger und das Mittelalter,* Fráncfort del Meno, 1999.

Vetter 1999b | Vetter, Helmuth (ed.), *Siebzig Jahre* Sein und Zeit, Fráncfort del Meno, 1999.

Vetter 2003 | Vetter, Helmuth (ed.), *Nach Heidegger. Einblicke – Ausblicke,* Fráncfort del Meno, 2003.

Vetter 2006 | Vetter, Helmuth, «Zur Begrifflichkeit der Phänomenologie am Beispiel von Husserl und Heidegger», en *Archiv für Begriffsgeschichte* 48, 2006, pp. 203-225.

Vetter 2007 | Vetter, Helmuth, «Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles», en *HJb* 3, 2007, pp. 77-95.

Vetter / Flatscher 2005 | Vetter, Helmuth, y Matthias Flatscher (eds.), *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik,* Fráncfort del Meno, 2005.

Vezin 1987 / 88 | Vezin, François, «Übersetzung als Phänomenologische Arbeit», en *HSt* 3-4, 1987-1988, pp. 139-154.

Vigo 2005 | Vigo, Alejandro G., «Heidegger – Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)», en Vetter / Flatscher 2005, pp. 241-269.

Vigo 2008a | Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos,* Biblos, Buenos Aires, 2008.

Vigo 2008b | Vigo, Alejandro G., «Mundo como fenómeno: aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano del mundo», en *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos,* Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 59-86.

Villwock 1984 | Villwock, Jörg, «Welt und Mythos. Das Mythische in Heideggers Seinsdenken», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 1984, pp. 608-627.

Vitiello 1991 | Vitiello, Vincenzo, «Heidegger – Welt, Nichts und Sprache», en *HGSch* 1, 1991, pp. 73-91.

Volkmann-Schluck 1982 | Volkmann-Schluck, Karl-Heinz, «Der Mensch und Sein Geschick (Der Grundgedanke Martin Heideggers)», en Mihailo Djurić e Ivan Urbančič (eds.), *Das Denken am Ende der Philosophie,* Liubliana / Belgrado, 1982, pp. 11-16.

Volkmann-Schluck 1996 | Volkmann-Schluck, Karl-Heinz, *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken,* Bernd Heimbüchel (ed.), Wurzburgo, 1996.

Volpi 1976 | Volpi, Franco, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger,* Padua, 1976.

Volpi 1984 | Volpi, Franco, *Heidegger e Aristotele,* Padua, 1984.
[*Heidegger y Aristóteles,* María de Julia de Ruschi (trad.), FCE, México / Buenos Aires, 2012.]

Volpi 1989 | Volpi, Franco, «"Sein und Zeit": Homologien zur "Nikomachischen Ethik"», en *Philosophisches Jahrbuch* 96, 1989, pp. 225-240.

Volpi 2007 | Volpi, Franco, «"Das ist das Gewissen!" Heidegger interpretiert die Phronesis (Ethica Nicomachea VI, 5)», en *HGSch* 8, 2007, pp. 165-180.

Vorlaufer 1994 | Vorlaufer, Johannes, *Das Sein-Lassen als Grundvollzug des Daseins. Eine Annäherung an Heideggers Begriff der Gelassenheit,* Viena, 1994.

Waldenfels 1992 | Waldenfels, Bernhard, *Einführung in die Phänomenologie,* Munich, 1992.

Wansing 2002 | Wansing, Rudolf, *«Was heißt Denken» Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit als Problem philosophischer Selbstbestimmung im Denken Martin Heideggers,* Friburgo / Múnich, 2002.

Watanabe 1979 | Watanabe, Jiro, «Wahrheit und Unwahrheit oder Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Eine Bemerkung zu Heideggers Sein und Zeit», en *Analecta Husserliana* VIII, 1979, p. 131-203.

Webb 2001 | Webb, David, «To Think As Mortals. Heidegger and the Finitude of Philosophical Existence», *Philosophy Today* 45, 2001, pp. 211-224.

Weinmayr 1989 | Weinmayr, Elmar, «Der "andere Anfang" im Zugleich verschiedener Zeiten und Welten», en BuchheimTh, 1989, pp. 71-84.

Weiss 1967 [**1942**] | Weiss, Helene, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles,* Darmstadt, 1967 (Basilea, 1942).

Weiß 2003 | Weiß, Martin, «Der Stoß der Kunst und die Stimmung der Angst. Einige Bemerkungen zur Rolle der Befindlichkeit in Heideggers Kunstauffassung», en Esterbauer 2003, pp. 171-190.

Weizsäcker 1970 | *Carl Friedrich von Weizsäcker,* en Wisser 1970, pp. 13-15.

Welte 1981 | Welte, Bernhard, «Der stille große Partner. Erinnerungen an Heinrich Ochsner», en Curd Ochwadt y Erwin Tecklenborg (eds.), *Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner 1891-1970 zum Gedächtnis,* Hannover, 1981, pp. 209-219.

Welte GS II / 2 | Welte, Bernhard, *Denken in Begegnung mit den Denkern II. Hegel – Nietzsche – Heidegger,* Holger Zaborowski (ed. e intr.), Friburgo *et al.*, 2007 (Gesammelte Schriften, II / 2).

Welte H / W | Welte, Bernhard, «Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie Martin Heideggers», en *H / W,* pp. 51-67; «Bemerkungen zum Seinsbegriff Heideggers», en *H / W,* pp. 68-73; «Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte», en *H / W,* pp. 74-90; «Gott im Denken Heideggers»,

en *H / W*, pp. 91-114; «Suchen und Finden. Ansprache zur Beisetzung Martin Heideggers am 28. Mai 1976», en *H / W,* pp.124-127.

Wentzer 2005 | Wentzer, Thomas Schwarz, «Phänomenologie oder Dialektik. Zur Frage nach der Sachlichkeit der Philosophie bei Heidegger und Gadamer», en *HGSch* 7, 2005, pp. 117-132.

White 2002 | White, Carol J., «Dasein, Existence, and Death», en Dreyfus / Wrathall 2002 / 1, pp. 330-343.

Wild 2012 | Wild, Markus, «Heidegger, Staiger, Muschg. Warum lesen wir?», en *HF* 6, 2012, pp. 107-130.

Wilson 1981 | Wilson, Thomas J., *Sein als Text. Vom Textmodell als Martin Heideggers Denkmodell. Eine funktionalistische Interpretation,* Friburgo / Múnich, 1981.

Winter[S] 1993 | Winter, Stefan, *Heideggers Bestimmung der Metaphysik,* Friburgo / Múnich, 1993.

Winter[T] 2011 | Winter, Thomas Arne, «Verdeckungsgeschichte. Heideggers phänomenologische Traditionskritik», en *Studia Phaenomenologica* XI, 2011, pp. 99-115.

Wiplinger 1961 | Wiplinger, Fridolin, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers,* Friburgo / Múnich, 1961.

Wirtz 2006 | Wirtz, Markus, *Geschichten des Nichts. Hegel, Nietzsche, Heidegger und das Problem der philosophischen Pluralität,* Friburgo / Múnich, 2006.

Wisser 1970 | Wisser, Richard (ed.), *Martin Heidegger im Gespräch,* Friburgo / Múnich, 1970.
[*Martin Heidegger al habla,* Eloy Requema (trad.), Stadium, Madrid, 1971.]

Wisser 1987a | Wisser, Richard (ed.), *Martin Heidegger. Unterwegs im Denken,* Friburgo / Múnich, 1987.

Wisser 1987b | Wisser, Richard, «Martin Heideggers vierfältiges Fragen. Vorläufiges anhand von "Was ist Metaphysik"», en Wisser 1987a, pp. 15-49.

Wolf 2004 [**1968**] | Wolf, Erik, «Zum Verhältnis von Erik Wolf und Martin Heidegger: Ein nicht abgeschickter Brief Erik Wolfs an Karl Barth», Alexander Hollerbach (ed. y comentario), en *HJb* 4, 2009, pp. 284-347.

Wolin 1991 | Wolin, Richard, *Seinspolitik. Das politische Denken Martin Heideggers,* Viena, 1991.

Wolz-Gottwald 1996 | Wolz-Gottwald, Eckard, «Das Denken ohne Brücke. Zur Transformation der Phänomenologie bei Martin Heidegger», en *Phänomenologische Forschungen* N. F 1, 1996, pp. 67-83.

Wolzogen 1988 | Wolzogen, Christoph von, «"Es gibt". Heidegger und Natorps "Praktische Philosophie"», en Gethmann-Siefert / Pöggeler 1988, pp. 313-337.

Wucherer-Huldenfeld 1997 | Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, «Heideggers letzter Gott "gegen" den christlichen Gott: Unterwegs zu einem Gespräch», en Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II,* Viena *et al.,* 1997, pp. 219-242.

Wucherer-Huldenfeld 1999 | Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl, «Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin», en Vetter 1999a, pp. 41-59.

Xolocotzi 2002 | Xolocotzi, Ángel, *Der Umgang als «Zugang». Der hermeneutisch-phänomenologische «Zugang» zum faktischen Leben in den frühen «Freiburger Vorlesungen» Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls,* Berlín, 2002.

Yfantis 2009 | Yfantis, Dimitrios, *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles. Ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919-1927),* Berlín, 2009.

Yorikawa 2005 | Yorikawa, Joji, *Das System der Philosophie und das Nichts. Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger,* Friburgo / Múnich, 2005.

Yoshiko 2006 | Yoshiko, Oshima, «Schritt zurück Über «Geist und Materie» – "Leben und Tod" aus der sicht von Heidegger und Zen», en Sepp / Yamaguchi 2006, pp. 285-308.

Yun 1996 | Yun, Byeong-Yeol, *Der Wandel des Wahrheitsverständnisses im Denken Heideggers. Untersuchung seiner Wahrheitsauffassung im Lichte des husserlschen und griechischen Denkens,* Aquisgrán, 1996.

Zaborowski 2009 | Zaborowski, Holger, «War Heidegger ein Antisemit? Zu einer kontroversen Frage», en *HJb* 5, 2009, pp. 243-267.

Zaborowski 2010 | Zaborowski, Holger, *«Eine Frage von Irre und Schuld». Martin Heidegger und der Nationalsozialismus,* Fráncfort del Meno, 2010.

Zahavi 2009 | Zahavi, Dan, «Phänomenologie und Transzendentalphilosophie», en *HGSch* 9, 2009, pp. 73-99.

Zamani 2012 | Zamani, Masoud, *Martin Heideggers Denkweg im Lichte des Ost-West-Problems,* Wurzburgo, 2012.

Zhouxing 2002 | Zhouxing, Sun, «Sage und Weg. Heideggers Sprachdenken in seinem Spätwerk», en Hüni / Trawny 2002, pp. 493-508.

Ziegler 1989 | Ziegler, Susanne, *Zum Verhältnis von Dichten und Denken bei Martin Heidegger,* Tubinga, 1998 (Phainomena 6).

Ziegler 1991 | Ziegler, Susanne, *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934, 35 bis 1944,* Berlín, 1991.

Zimmermann 2005 | Zimmermann, Hans Dieter, *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht,* Múnich, 2005.
[*Martin y Fritz Heidegger,* Alberto Ciria (trad.), Herder, Barcelona, 2007.]

c) Otra bibliografía citada en HH

Agthe 2000 | Agthe, Kai, «Zarathustras Erhebung Zur Geschichte der Nietzsche-Gedächtnishalle in Weimar», en Salehi / Schmidt 2000, pp. 8-19.

Anders 1987 | Anders, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Múnich 1987. *Die Antiquiertheit des Menschen 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution,* Múnich, 1987.

Anderson 1979 | Anderson, Raymond E., «Kierkegaards Theorie der Mitteilung», en Theunissen / Greve 1979, pp. 437-460.

Bergson 1889 | Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience,* Alcan, París, 1889.
[*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* Juan Miguel Palacios (trad.), Sígueme, Salamanca, 1999.]

Bergson 2016 [**1907**] | Bergson, Henri, *L'Evolution créatrice,* París, 1907. [*La evolución creadora,* 2ª ed., Pablo Ires (trad.), Editorial Cactus, Buenos Aires, 2016.]

Boehm 1988 | Boehm, Gottfried, *Paul Cézanne. Montagne Sainte-Victoire. Eine Kunst-Monographie von Gottfried Boehm,* Fráncfort del Meno, 1988.

Bollnow 1982 | Bollnow, Otto, «Was heißt einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat», en Otto Friedrich Bollnow, *Studien zur Hermeneutik,* vol. 1, *Zur Philosophie der Geisteswissenschaften,* Friburgo / Múnich, 1982, pp. 48-71.

Brentano 1967 [**1867**] | Brentano, Franz, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός,* Darmstadt, 1967 (reproducción de la edición de Mainz de 1867).

Brentano 1973 [**1924**] | Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* Oskar Kraus (ed.), vol. 1, Hamburgo, 1973 (reproducción de la ed. de 1924).

Brock 2005 [**1931**] | Brock, Werner Gottfried, *Die Grundstruktur des Lebendigseins. Eine ontologische Untersuchung zur Grundlegung der Philosophischen Biologie,* Friburgo, 2005 (escrito en 1931).[13]

Bröcker 1987 | Bröcker, Walter, *Aristoteles,* Fráncfort del Meno, [7]1987.
[*Aristóteles,* Francisco Soler (trad.), Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1963.]

Casper 2006 | Casper, Bernhard, «Phänomenologie des Glaubens. Zum 100. Geburtstag des Religionsphilosophen und Theologen Bernhard Welte», en *Theologische Revue* 102, 2006, pp. 180-184.

Dirlmeier 1968 | Dirlmeier, Franz, «Der satz des Anaximander von Milet (1938)», en Hans-Georg Gadamer (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker,* Darmstadt, 1968, pp. 88-95.

Droysen 1960 | Droysen, Johann Gustav, *Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte,* Rudolf Hübner (ed.), Darmstadt, [4]1960.
[*Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia,* Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot (trads.), Alfa, Barcelona, 1983.]

Epicuro DL X | Epicuro, «Carta a Heródoto», «Carta a Pítocles», «Carta a Meneceo» y «Máximas capitales», en Diógenes Laercio, *Vida de Epicuro. Libro X de*

[13] Edición de Michael Becht y Albert Raffelt: http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1701/pdf/Grundstruktur.pdf.

Las vidas de los filósofos ilustres, Antoni Pique Angordans (trad. y notas), Universitat de Barcelona, Barcelona, 1981.]

Fritz 1964 | Fritz, Kurt von, «Der NOΥΣ des Anaxagoras», en Hans-Georg Gadamer (ed.), *Die Begriffswelt der Vorsokratiker,* Archiv für Begriffsgeschichte 9, 1964, pp. 87-102.

Georgiades 1958 | Georgiades, Thrasybulos, *Musik und Rhythmus bei den Griechen,* Hamburgo, 1958.

Georgiades 1967 | Georgiades, Thrasybulos, «Sprache als Rhythmus», en *Sprache und Wirklichkeit. Essays,* Múnich, 1967, pp. 224-244.

Georgiades 2008 | Georgiades, Thrasybulos, *Musik und Sprache. Das Werden der abendländischen Musik dargestellt an der Vertonung der Messe,* Hans-Joachim Hinrichsen (pról.), Irmgard Bengen (ed.), Darmstadt, 2008.

Grillparzer SW 3 | Grillparzer, Franz, *Sämtliche Werke,* August Sauer (ed.), t. III, Stuttgart, s. f.

Hartmann 1965 [**1934**] | Hartmann, Nicolai, *Zur Grundlegung der Ontologie,* Berlín, [4]1965.

[Hartmann, Nicolai, *Ontología I. Fundamentos,* José Gaos (trad.), FCE, México, 1965.]

Heise 1968 | Heise, Carl Georg, *Wilhelm Vöge zum Gedächtnis,* Friburgo, 1968 (Freiburger Universitätsreden 43).

Jahn 1859 | Jahn, Otto, *Wolfgang Amadeus Mozart,* tercera parte, Leipzig, 1859.

Janssen[KH] 1999 | Janssen, Karl-Heinz, «"Der erste Soldat des Dritten Reiches". Draufgänger und Ruhrkampf-Partisan im Auftrag der Reichswehr, 1923 von den Franzosen erschossen, von den Nazis zum Idol erhoben: Schicksal und Mythos des Albert Leo Schlageter», en *Die Zeit* 49, 2 de diciembre de 1999.

Jünger[FG] **2010** [**1946**] | Jünger, Friedrich Georg, *Die Perfektion der Technik,* Fráncfort del Meno, [8]2010 (1ª ed., 1946).

[*La perfección de la técnica,* Antonio López (trad.), Página Indómita, Barcelona, 2016.]

Karlauf 2007 | Karlauf, Thomas, *Die Entdeckung des Charisma. Biographie,* Múnich 2007.

Klee 1991 | Klee, Paul, *KUNST – LEHRE. Aufsätze, Vorträge, Rezensionen und Beiträge zur bildnerischen Formlehre,* Günther Regel (sel. y ed.), con los ensayos «Das Phänomen Paul Klee» y «Der Maler und Kunsttheoretiker Paul Klee als Lehrer», Leipzig, [2]1991.

[«Vías diversas en el estudio de la naturaleza», en *Teoría del arte moderno,* Pablo Ires (trad.), Cactus, Buenos Aires, 2007, pp. 43-47.]

Krüger 1992 [**1939**] | Krüger, Gerhard, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens,* Fráncfort del Meno, 1992 (1ª ed., 1939).

Landgrebe[D] **2009** | Landgrebe, Detlev, *Kückallee 37. Eine Kindheit am Rande des Holocaust,* Rheinbach, 2009.

Marcuse 1968 [**1934**] | Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit,* Fráncfort del Meno, 1968.
[*Ontología de Hegel y teoría de la historicidad,* Manuel Sacristán (trad.), Martínez Roca, Barcelona 1970.]

Merleau-Ponty 1945 | Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception,* París, ²1945.
[*Fenomenología de la percepción,* Jem Cabanes (trad.), Planeta / De Agostini, Barcelona, 1993.] [*Fenomenología de la percepción,* Emilio Uranga (trad.), FCE, México, 1957.]

Otto^{R} 1991 [**1917**] | Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen,* Múnich, 1991 (1ª ed., 1917).
[*Lo sagrado: lo racional y lo irracional en la idea de dios,* Fernando Vela (trad.), Alianza, Madrid, 2001.]

Otto^{WF} 1955 | Otto, Walter F., *Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit,* Darmstadt, 1955.

Otto^{WF} 2002 [**1929**] | Otto, Walter F., *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes,* Fráncfort del Meno, ⁹2002 (1ª ed., 1929).
[*Los dioses de Grecia,* Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain (trad.), Siruela, Madrid, 2003.]

Otto^{WF} 2011 [**1933**] | Otto, Walter F., *Dionysos,* Alessandro Stavrou (epílogo), Fráncfort del Meno, ⁷2011 (1ª ed., 1933).
[*Dionisio: mito y culto,* Cristina García Ohlrich (trad.), Siruela, Madrid, 2006.]

Pfizer 1978-79 | Pfizer, Theodor, «Die Hölderlin-Gesellschaft. Anfänge und Gegenwart», en *Hölderlin-Jahrbuch* 21, 1978-1979, pp. 14-35.

Spengler 2011 [**1923**] | Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte,* Mannheim, 2011 (ed. original, 1923).
[*La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal,* Manuel G. Morente (trad.), vols. I-II, Planeta / De Agostini, Barcelona, 1993.]

Stein 1991 [**1917-38**] | Stein, Edith, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938,* Friburgo *et al.*, 1991.

Vöge 1958 | Vöge, Wilhelm, *Bildhauer des Mittelalters. Gesammelte Studien von Wilhelm Vöge,* Erwin Panofsky (ed.), Berlín, 1958.

Waldenfels 1997 | Waldenfels, Bernhard, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1,* Fráncfort del Meno, 1997.

Weingart *et al.* 1988 | Weingart, Peter, Jürgen Kroll y Kurt Bayertz, *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland,* Fráncfort del Meno, 1988.

d) Bibliografía por materias[14]

i. Sobre la biografía

Buchner 1989b (Japón) ◊ Denker / Büchin 2005 (origen) ◊ Gadamer 1986 / 87 (recuerdos) ◊ Heinz / Kisiel 1996 (Archivo Nietzsche) ◊ Jaspers 1978 (notas) ◊ Leaman 1993 (compromiso con el nacionalsocialismo) ◊ Löwith 2007 (informe) ◊ Müller^{A} 1989 (Fritz Heidegger) ◊ Neske 1977 (recuerdos) ◊ Nolte 1992 (vida y pensamiento frente al trasfondo político) ◊ Ott^{Hu} 1988 (biografía con énfasis en el periodo del rectorado) ◊ Petzet 1983 (encuentros y conversaciones) ◊ Pöggeler 2011 (informe de vida) ◊ Zaborowski 2010 (Heidegger y el nacionalsocialismo) ◊ Zimmermann 2005 (Fritz Heidegger).

ii. Introducciones, descripciones completas

Biemel 1973 ◊ Denker 2011 ◊ Figal 1999 ◊ Franzen 1976 ◊ Geier 2005 ◊ Haeffner 1985 ◊ Jahraus 2004 ◊ Pöggeler 1994 ◊ Reijen 2009 ◊ Richardson 1963 ◊ Safranski 1994 (presentación completa en su contexto biográfico) ◊ Schulz 1969 ◊ Thomä 2003 ◊ Thurnher 2002 ◊ Trawny 2003 ◊ Volkmann-Schluck 1996 ◊ Volpi 2005.

iii. Comentarios a El ser y el tiempo

Dreyfus 1990 ◊ Ebeling^{H} 1990 ◊ Gelven 1970 ◊ Herrmann SZ 1-3 ◊ Large 2008 ◊ Luckner 2007a ◊ Rentsch 2007 ◊ Steinmann 2010.

iv. Épocas

Antigüedad

En general: Günther y Rengakos 2006; *HGSch* 8 (2007); Pöltner y Flatscher 2005.
Anaximandro: Brokmeier 1994; Kockelmans 1988; Scott 1994.
Parménides: Günther 2001; Neumann 2006a; Neumann 2006b.
Heráclito: DeGennaro 2001; Günther 2001.
Platón: Barbarić 2007d; Beierwaltes 1992; Berti 1997; Brach 1996; Figal 2006b; Patt 1997; Pedrique 2007.
Aristóteles: Bernet 2007; Brogan 2007; DeGennaro 2006; Elliott 2002; *HJb* 3 (2007); Jollivet 2004; McNeill 1999; Michalski 2005; Minca 2006; Rubio 1989; Seidl 1976; Volpi 1984; Volpi 1989.

[14] Bibliografía sobre «Heidegger y el nacionalsocialismo» ↑ *HH* III, A §2.

Edad Media

En general: Baier 1999; Vetter 1999a.
San Agustín: Corti 2006; Fischer[N] 2007; Grondin 1997.
Tomás de Aquino y Duns Scoto: Lotz 1965; Pöltner 2011; Schaber 2007; Welte 2003c; Wucherer-Huldenfeld 1999.
Maestro Eckhart: Greisch 2007; Helting 1997a.

Modernidad

En general: Cristin 2004; Kessel 2011; Seubold 1986.
Lutero: Lehmann 2007.
Descartes: Flatscher 2005c; Herrmann 1970.
Pascal: Raffelt 2007.
Leibniz: Cristin 1992; Cristin 1998; Robinet 1976; Sakai 1993.
Kant: Dahlstrom 1989; Dahlstrom 1991; Duque 2003; Esposito 2004; Muránsky 2002; Ringleben 2007.
Idealismo alemán: Frischmann 2010; Seubert 2003.
Hegel: Duque 2003; Faria Blanc 2001; Figal 2001; Großmann 1996; Luckner 2000; Pöggeler 1984; Scheier 1993; Welte 2007; Wirtz 2006.
Schelling: Emad 1975; Fabris 2003; Jäger 1978; David 2003; Ringleben 2007.
Kierkegaard: Dreyfus / Rubin 1987; Düsing 2001; Figal 2001; Morel 2010; Ringleben 2007; Schweidler 1988; Thonhauser 2011.
Nietzsche: Behler 1997; *Aletheia* 5 (1994); David 1994; Heftrich 1970; Heinz 2001; Heinz / Kisiel 1996; *HGSch* 3 (1994); Kapferer 1988; Müller-Lauter 2000; Patt 1997; Pöggeler 2002c; Riedel 2000a; Salehi / Schmidt 2000; Seubert 2000; *HJb* 2 (2005); Wirtz 2006; Welte 2007.
Dilthey: Barash 1989; Dierse 2008; Kim 2001; Misch 1967; Rodi 1990.
Neokantismo: Brach 1996; Heinz 2001; Strube 2009.
Husserl: Becker 2003; Bernet 1987 / 88; Bernet 2009; Cristin 1997; Cristin 1999; Cristin 2004; Gander 2001; Held 1992; Herrmann 2000; *HGSch* 9 (2009); Hopkins 1993; Jamme / Pöggeler 1989; Kerckhoven 1985; Masullo 1989; Neugebauer 2010; Neumann 1999; Sepp 1988; Sepp 2002; Tugendhat 1970; Xolocotzi 2002; Yun 1996.

v. Temas individuales

↑ *HH* II: Conceptos fundamentales con indicaciones de bibliografía.

§ 5 Bibliografía sobre Heidegger en español[15]

a) Libros

Acevedo Guerra, Jorge, "Prólogo" a Martin Hidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago de Chile, 1993 (colección El saber y la cultura; sección «Temas de Filosofía»).

Albizu, Edgardo, *Hegel y Heidegger: Las fronteras del presente filosófico,* Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires, 2004.

Allemann, Beda, *Hölderlin y Heidegger,* Editorial Fabril, Buenos Aires, 1965.

Astrada, Carlos, "Prólogo" a Martin Hidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago de Chile, 1993 (colección El saber y la cultura; sección «Temas de Filosofía»).

Ávila Vásquez, Manuel Oswaldo, *Martin Heidegger. Pensador para nuestro tiempo,* Publicaciones e Imprenta de la UPTC, Colombia, 2012.

Barjau, Eustaquio, *Heidegger y el judaísmo, y Sobre la tolerancia compasiva,* Anthropos, Barcelona, 1998.

Benedito, María Fernanda, *Heidegger en su lenguaje,* Tecnos, Madrid, 1992.

Berciano Villalibre, Modesto, *Superación de la metafísica en Martin Heidegger,* Universidad de Oviedo, Oviedo, 1991.

Carrasco de la Vega, Rubén, *Heidegger y la formulación de la pregunta por el ser,* Cochabamba, Bolivia, 1964.

Cerezo Galán, Pedro, *Arte, verdad y ser en Heidegger,* Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963.

Chiappe, Armando, *Las sendas del caminante. Martin Heidegger y la pragmática trascendental,* Ediciones del ICALA, Córdoba, 2004.

Coen, Priscila, *Heidegger. Su filosofía a través de la nada,* Guadarrama, Madrid, 1974.

Constante, Alberto, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger,* Estudio Paraíso, México, 2014.

Cordúa, Carla, *Filosofía a destiempo. Seis ensayos sobre Heidegger,* Ediciones de la Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999.

Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos: de Husserl a Heidegger,* 2ª ed., Manizales Editorial, Buenos Aires, 2001.

Echauri, Raúl, *Heidegger y la metafísica tomista,* Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1971.

Escamilla, Manuel, *La metafísica de «El ser y el tiempo» de Heidegger»,* Editorial Universitaria, San Salvador, 1961.

[15] En lo que sigue, ofrezco una pequeña muestra de la amplísima literatura que se ha publicado sobre Heidegger en lengua española. La mayoría de las publicaciones aquí consignadas se publicaron a partir de la década de 1960. Cuando lo consideré oportuno, sin embargo, incluí trabajos anteriores [N. del T.].

Escudero, Jesús Adrián, *El programa filosófico del joven Heidegger,* Herder, Barcelona, 2008.

Gaos, José, *Introducción a* El ser y el tiempo *de Martin Heidegger,* FCE, México, 1951.

García Gainza, Josefina, *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927),* Mutilva, Baja Navarra, 1997.

Gilardi, Pilar, *Heidegger. La pregunta por los estados de ánimo (1927-1930),* Bonilla Artigas Editores, México, 2014.

González Guardiola, Joan, *Heidegger y los relojes. Fenomenología genética de la medición del tiempo,* Encuentro, Madrid, 2008.

González Rozo, Mauricio, *Fuera de casa o de la existencia impropia. Hacia otra lectura de «Ser y tiempo» de Heidegger,* Uniandes, Bogotá, 2005.

González Varela, Nicolás, *Heidegger. Nazismo y política del ser,* Montesinos Editor, Barcelona, 2017.

González, Juliana (coord.), *Heidegger y la pregunta por la ética,* FFyL-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

Grave, Crescenciano, *Nietzsche y Heidegger. ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?,* FFyL-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.

Gutiérrez Lozano, Carlos, *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar. Nietzsche y Heidegger,* Editorial Torres Asociados, México, 2011.

Lafont, Cristina, *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de Heidegger,* Alianza, Madrid, 1997.

Lambert, César, *Mundo y existencia. Consideraciones fenomenológicas desde la perspectiva de Heidegger y Welte,* Brickle-Ediciones, Santiago de Chile, 2006.

Leyte Arturo, *Heidegger,* Alianza, Madrid, 2005.

Llambías de Acevedo, Juan, *El antiguo y el nuevo Heidegger y un diálogo con él,* Universidad de la República, Montevideo, 1958.

Martínez Marzoa, Felipe, *Heidegger y su tiempo,* Akal, Barcelona, 1999.

Másmela, Carlos, *Martin Heidegger. El tiempo del Ser,* Trotta, Madrid, 2000.

Molinuevo, José Luis, *El espacio politico del arte. Arte e historia en Heidegger,* Tecnos, Madrid, 1998.

Ojeda Figueroa, César, *Martín Heidegger y el camino hacia el silencio. Ensayo de crítica filosófica,* C&C Ediciones, Santiago de Chile, 2006.

Oyarzún, Pablo, *Entre Celan y Heidegger,* Metales Pesados, Santiago de Chile, 2005.

Quesada Martín, Julio, *Heidegger de camino al Holocausto,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

Rivara Kamaji, Greta, *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud,* Ítaca / UNAM, México, 2003.

Rivera, Eduardo, *Comentario a «Ser y Tiempo», de Martin Heidegger,* vol. I, Editorial Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2008.

Rocha de la Torre, Alfredo (ed.), *Martín Heidegger. La experiencia del camino,* Ediciones Uninorte, Barranquilla, 2009.

Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna,* Síntesis, Madrid, 2006.
——— (ed.), *Guía Comares de Heidegger,* Editorial Comares, Granada, 2018.
Saña, Heleno, *La filosofía de Heidegger. Un nuevo oscurantismo,* Verbum, Madrid, 2016.
Segura Peraita, Carmen, *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos,* Publidisa, Madrid, 2007.
Soler Grimma, Francisco, *El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger,* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1953.
Tamayo Pérez, Luis, en colaboración con Ángel Xolocotzi, *Los demonios de Heidegger,* Trotta, Madrid, 2012.
Tatián, Diego, *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger,* Oscar del Barco (epílogo), Alción Editora, Córdoba, 1997.
Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos,* Biblos, Buenos Aires, 2008.
Xocolotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y tiempo, Plaza y Valdés / UIA, México, 2004.

b) Artículos

Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, «Pregunta, poesía y el problema de la comunicación en *Ser y tiempo*», en *Revista de Filosofía. Universidad iberoamericana* 118, 2007, pp. 141-152.
Alvarez Bolado, Alfonso, «Heidegger y la escatologicidad de la metafísica», en *Convivium* 17-18, Barcelona, 1964, pp. 107-125.
Álvarez Gomes, Mariano, «La transparencia de la acción en *Ser y tiempo*», en *Daimon* 3, 1991, pp. 35-50.
Aspiunza, Jaime, «Lenguaje y finitud. La mirada de Heidegger», en *Philosophica* 30, 2006, pp. 19-31.
Aurenque Stephan, Diana, «Heidegger y el "enredo" de la filosofía con la política: sobre su origen romántico-platónico», en *Revista de filosofía* 66, 2010, pp. 195-213.
Badía Cabrera, Miguel A., «Reflexiones en torno a la historicidad en "Ser y Tiempo" de Heidegger», en *Diálogos,* vol. 27, núm. 60, 1992, pp. 185-196.
Bassio Monteverde, Leticia, «Aportes para una interpretación de la estructura del Dasein de acuerdo a su carácter bidimensional», en *Areté. Revista de Filosofía,* vol. 26, núm. 2, 2014, pp. 273-293.
Bertorello, Adrián, «Hermenéutica de la vida y filosofía en el escrito de Heidegger Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles», en *Ágora. Papeles de filosofía,* vol. XIX, núm. 1, 2000, pp. 169-181.
Beuchot, Mauricio, «Hermenéutica de la muerte y opción ética en Heidegger», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 56, 1986, pp. 211-224.
Boburg, Felipe, «Heidegger y el problema de la técnica», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 87, 1996, pp. 373-389.

Bulo Vargas, Valentina, «*Die Grundstimmung* en el pensamiento tardío de Heidegger», en *Philosophica* 28, 2005, pp. 23-46.

Camón Aznar, José, «El tiempo en Heidegger y su versión artística», en *Cuadernos Hispanoamericanos* 97, 1958, pp. 5-18.

Cancelo, José, «El optimismo de Martin Heidegger», en *Revista agustiniana de espiritualidad* 16, 1975, pp. 115-143.

Carrasco Pirard, Eduardo, «Heidegger y el cristianismo», en *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile* LX, 2004, pp. 29-56.

Casares, Ángel Jorge, «La filosofía de Heidegger», en *Horizontes* IX, núm. 17, Puerto Rico, 1965, pp. 60-78.

Cataldo Sanguinetti, Gustavo, «La muerte propia en Martin Heidegger», en *Cuadernos de filosofía. Universidad de Concepción* 16, 1998, pp. 55-75.

Ceceña, René, «Del lugar al espacio: Timeo 50 d-e. La lectura heideggeriana de la khôra», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 118, 2007, pp. 49-64.

Ceñal, Llorente, Ramón, «El problema de la verdad en Heidegger», en *Actas del Primer Congreso de Filosofía,* 1949, pp. 1009-1014.

Colomer, Eusebi, «Heidegger y las diversas interpretaciones de su filosofía», en *Espíritu* 7, 1958, pp. 158-168.

Danel Janet, Fernando, «Una declinación aletheiológica: el poderío del Ereignis», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 118, 2007, pp. 101-120.

De Lara, Francisco, «Ciencia, método, técnica. La idea de conocimiento en Heidegger y las ciencias positivas», en *Erasmus* XII, 2010, pp. 7-22.

Derisi, Octavio, «Ser y hombre en la introducción a la metafísica de Heidegger», en *Xenium,* fasc. 2-3, 1957, pp, 21-28.

Di Biase, Nicolás, «Ser, hombre y espacio en Heidegger», en *Studium. Filosofía y teología,* t. II, núm. 3, 1999, pp. 83-108.

Duque, Félix, «En memoria de la memoria de Martin Heidegger», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 87, 1996, pp. 438-453.

Escalante, Evodio, «El conflicto entre fenomenología y hermenéutica en *El origen de la obra de arte* de Martin Heidegger», en *Signos filosóficos,* vol. IV, núm. 7, 2002, pp. 109-124.

Fatone, Vicente, «Heidegger y la fábula de Higinio», en *Sur* 207-208, Buenos Aires, 1952, pp. 1-23.

Filippi, Silvana, «Ereignis en Heidegger y devenir en Heráclito», en *Logos. Revista de filosofía,* vol. 25, núm. 73, 1997, pp. 39-50.

Frutos Cortés, Eugenio, «La vinculación metafísica del problema estético en Heidegger», en *Revista de ideas estéticas* 24, Madrid, 1948, pp. 335-342.

Galán Vélez, Francisco, «La noción de verdad en "El ser y el tiempo"», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 66, 1989, pp. 412-445.

García Bacca, Juan David, «Comentarios a "La esencia de la poesía" de Heidegger», en *Revista Nacional de Cultura* 18, 1955, pp. 112-113.

García, Marcos, «Heidegger: Una geopolítica del Geist», en *Diálogos. Universidad de Puerto Rico,* vol. 41, núm. 88, 2006, pp. 225-234.

García Ruiz, Pedro Enrique, «Filosofía y hermenéutica en las interpretaciones fenomenológicas del joven Heidegger», en *Analogía filosófica,* vol. 15, núm. 2, 2001, pp. 101-120.

Garrido Maturano, Ángel, «Al filo del tiempo. Tiempo cósmico y temporalidad originaria en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 112, 2004, pp. 61-88.

Gómez, Graciela, «Heidegger, un concepto metafísico de verdad», en *Sudium. Filosofía y teología,* t. V, núm. 10, 2002, pp. 173-183.

González Cruz, Consuelo, «El ser-unos-con-otros en la ontología fundamental de Heidegger», en *Estudios 95,* vol. VIII, 2010, pp. 224-237.

Guariglia, Osvaldo, «Continuidad y ruptura con la tradición ética aristotélica en *Sein und Zeit,* §§ 54-60», en *Revista latinoamericana de filosofía,* vol. 30, núm. 2, 2004, pp. 335-346.

Guerrero Martínez, Luis, «La construcción del discurso estético. Heidegger y la esencia de la poesía», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 118, 2007, pp. 65-74.

Hernández Busse, Sofía, «El aparecer fenoménico en la filosofía del joven Heidegger. Una confrontación con Husserl», en *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas* 13, 2016, pp. 35-51.

Herrera Restrepo, Daniel, «Heidegger: prolongación, radicalización y abandono de la fenomenología de Husserl», en *Ideas y valores,* vol. 32, núm. 61, 1983, pp. 73-83.

Holzapfel, Cristóbal, «"La comunidad de lucha" Jaspers-Heidegger. Auge y caída de una amistad», en *Revista de filosofía de la Universidad de Chile* LXIII, 2007, pp. 139-156.

Horneffer, Ricardo, «En torno a la Fenomenología de Heidegger», en *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 124-125, 2009, pp. 117-126.

Ímaz, Eugenio, «Heidegger y el humanismo», en *Revista de Cultura* 67, 1948, pp. 65-71.

Laiseca, Laura, «La pregunta por el sentido en Nietzsche y Heidegger», en *Escritos de filosofía,* vol. 23, núm. 44, 2004, pp. 113-130.

Lambert, César, «Dificultades de interpretación en el joven Heidegger», en *Philosophica* 22-23, 1999-2000, pp. 47-62.

Lazo Briones, Pablo, «Fundamento y fondo en Heidegger: actualidad hermenéutica», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 118, 2007, pp. 75-90.

López Quintas, Alfonso, «El sentido de la muerte en Heidegger», en *Arbor* 97, 1977, pp. 8-12.

Lorite Mena, José, «*Physis:* un decir *(sagen)* de Aristóteles y un mostrar *(zeigen)* de Heidegger», en *Ideas y valores,* vol. 32, núm. 61, 1983, pp. 5-29.

Lotz, Juan Bautista, «El problema de Dios en la filosofía del ser de Martin Heidegger», en *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 56, 1986, pp. 225-242.

Lythgoe, Esteban, «Acerca de las fronteras del lenguaje: las dificultades de la analítica existenciaria en el desarrollo proposicional del ser», en *Revista de filosofía. Universidad Complutense,* vol. 30, núm. 2, 2005, pp. 143-163.

Maldonado, Rebeca, «Sobre una posible solución a la disolución de la diferencia mundo sensible / suprasensible en el mundo de los útiles», en *Signos filosóficos,* vol. V, núm. 10, 2003, pp. 73-86.

Marías, Julián, «La filosofía existencial de Heidegger», en *Revista de Occidente* 1, 1965, pp. 419-435.

Martiarena, Óscar, «Martin Heidegger: en camino a la poesía», en *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía* 8-9, 1999, pp. 159-169.

Martínez Marzoa, Felipe, «A propósito de los "Beiträge zur Philosophie" de Heidegger», en *Daimon* 2, 1990, pp. 241-246.

Masís, Jethro, «La fenomenalidad del fenómeno: en torno al § 7 de *Ser y tiempo* de Heidegger», en *Logos. Revista de filosofía,* vol. 37, núm. 111, 2009, pp. 89-121.

Medina, Gerardo, «El lugar del "sentido" en el horizonte de experiencia de "Ser y tiempo"», en *Tópicos* 10, 2002, pp. 75-92.

Mendiola Mejía, Carlos, «Heidegger interpreta Kant», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 118, 2007, pp. 153-165.

Millán, Marco Antonio, «Una lectura al §34 de *Ser y tiempo* de Heidegger: el concepto ontológico de comunicación», en *AMIC / BUAP,* 2010, pp. 83-108.

Montero Moliner, Fernando, «El relativismo trascendental de Heidegger», en *Revista de filosofía,* vol. XV, núm. 56, 1956, pp. 43-53.

Nicol, Eduardo, «El absoluto-negativo en Heidegger», en *Diálogos* 11-12, 1968, pp. 63-78.

Olarte, Teodoro, «Por "Las sendas perdidas", de Martin Heidegger», en *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* 13, 1963, pp. 109-113.

Ortega y Gasset, José, «Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte», en *Revista de Estudios Orteguianos* 2, José Luis Molinuevo y Domingo Hernández Sánchez (eds.), 2001, pp. 9-27.

Osswald, Eduardo Pastor, «El temple anímico en el ensamblamiento del salto en los aportes a la filosofía de Martin Heidegger», en *Hologramática,* año VII, núm. 14, 2011, pp. 37-50.

Parente, Diego, «Observaciones sobre uso y función de artefactos en *Sein und Zeit* de M. Heidegger», en *Contrastes,* vol. XIII, núm. 1-2, 2008, pp. 37-59.

Peccorini, Francisco L., «El "Ser" heideggeriano, como fundamento último del "Nous" aristotélico», en *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica,* vol. XXXII, núm. 77, 1994, pp. 255- 260.

Pintor Ramos, Antonio, «Heidegger y la filosofía española», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 68, 1990, pp. 150-186.

Prada Oropeza, Renato, «La *Alétheia* como origen de la obra de arte», en *Analogía filosófica,* vol. 23, núm. 2, 2009, pp. 155-188.

Prado Galán, Javier, «Zubiri y Heidegger: La obra de arte como expresión de la realidad en tanto que temperie y como puesta en obra de la verdad», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 96, 1999, pp. 431-446.

Presas, Mario A., «Metafísica, técnica y desarraigo: reflexiones en torno a las últimas obras de Heidegger», en *Nordeste. Resistencia* 2, 1962, pp. 169-202.

Pulido, Jorge, «"La ontología sólo es posible como fenomenología". En torno a la fenomenología de Martin Heidegger», en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu,* vol. LVII, fasc. 163, 2015, pp. 87-123.

Puyau, Hermes, «Heidegger, historiador de la filosofía», en *Anales de la Universidad del Salvador* 1, 1964, pp. 125-137.

Redondo Sánchez, Pablo, «La filosofía "situacional" de Heidegger», en *Ágora. Papeles de filosofía,* vol. XVII, núm. 1, 1998, pp. 69-88.

Regueira, José Blanco, «De cómo habitan los oscuros en lo claro», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 87, 1996, pp. 488-501.

Rivera, Víctor Samuel, «Tras las manos del Führer. Heidegger y la Lógica de 1934», en *Analogía filosófica,* vol. 22, núm. 2, 2008, pp. 167-186.

Rocha de la Torre, Alfredo, «¿Origen o esencia? Heidegger y la concepción tradicional del lenguaje», en *Studia Heideggeriana,* 2012, pp. 129 -150.

Rodríguez Martínez, José, «El concepto de metafísica en Martin Heidegger», en *Revista de la Universidad de Madrid* 40, 1961, Madrid, pp. 820-822.

Rodríguez, Agustín, «Lenguaje, pensar y arte (poesía) en el pensar del *Ereignis* de Heidegger», en *Dikaiosyne,* año XI, núm. 20, 2008, pp. 109- 138.

Rosales, Alberto, «Una aproximación a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger», en *Revista venezolana de filosofia* 5-6, 1976-1977, pp. 119-144.

Rossi, Luis Aejandro, «El tedio y el terror: la crisis de 1929 en el curso de Heidegger *Los conceptos fundamentales de la metafísica*», en *Revista latinoamericana de filosofía,* vol. 28, núm. 2, 2002, pp. 247-273.

Rubio, Roberto, «La relevancia de la praxis en la ontología del Dasein», en *Areté. Revista de filosofía,* vol. XV, núm. 2, 2003, pp. 303-323.

Salmerón, Fernando, «Lenguaje y significado en "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger», en *Diánoia,* vol. XIV, núm. 14, 1968, pp. 96-121.

Sanabria Bohórquez, Carlos, «Nietzsche y Heidegger. La cuestión de la superación de la metafísica desde la perspectiva del arte», en *Estética. Miradas contemporáneas 3. Contribuciones de la filosofía del arte a la reflexión artística contemporánea,* 2010, pp. 207-241.

Sanabria, José Rubén, «Sólo un Dios puede salvarnos todavía», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 87, 1996, pp. 409-437.

Sánchez, S., «Meditación en torno a La voz del camino de Heidegger», en *Revista de la Universidad de Medellín* 22, 1976, pp. 7-26.

Santander, Jesús Rodolfo, «Sobre la nada, en la lección inaugural de M. Heidegger de 1929», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 118, 2007, pp. 25-40.

Santiesteban, Luis César, «Heidegger: el pensar del ser y el último dios», en *Signos filosóficos,* vol. IX, núm. 17, 2007, pp. 9-30.

Santoyo Venegas, Rita, «Relación entre poesía, verdad y lenguaje en el pensamiento de Martin Heidegger», en *Logos. Revista de filosofía,* vol. 33, núm. 99, 2005, pp. 103-118.

Silva, Juan Manuel, «A propósito de Heidegger: ¿Polémica o diálogo?», en *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana* 56, 1986, pp. 243-264.

Sobrevilla, David, «La obra de arte según Heidegger», en *Ideas y valores* 64-65, 1984, pp. 71-98.

Tamayo Ayesterán, Alfredo, «Heidegger y la necesidad de un Dios», en *El ciervo* 614, 2002, pp. 29-30.

Tolaba, Walter A., «Heidegger y la lógica», en *Universidad. Publicaciones de la Universidad Nacional del Litoral* 60, 1964, pp. 95-104.

Torret, Roberto, «Para introducir a Heidegger», en *La torre. Revista de la Universidad de Puerto Rico,* vol. 10, núm. 39, 1962, pp. 87-102.

Uranga, Emilio, «Dos teorías de la muerte: Sartre y Heidegger», en *Filosofía y Letras,* vol. XVII, núm. 33, 1949, pp. 55-71.

Urmaneta, Fermín de, «El humanismo de Martin Heidegger», en *Revista de filosofía,* vol. XVII, núm. 67, 1958, pp. 454-469.

Uscatescu, Jorge, «El humanismo de Martin Heidegger», en *Escatología e historia,* 1959, pp. 145-161.

Vásquez, Stella Maris, «Muerte, salvación y esencia del hombre en el segundo Heidegger», en *Philosophica* 13, 1990, pp. 247-258.

Vaya Menéndez, Juan: «La cuestión de la técnica en una doble "meditación": Ortega y Heidegger», en *Convivium* 9-10, 1960, pp. 71-91.

Vázourz, Francisco, «Martin Heidegger. Filósofo y marco de referencia», en *La estafeta literaria* 590, 1976, pp. 10-13.

Vegas González, Serafín, «En torno a Martin Heidegger. Las contradicciones de la filosofía de lo extraordinario», en *Arbor* 367-368, Madrid, 1976, pp. 49-58.

Vélez López, Germán Darío, «Peso de la existencia y dificultad hermenéutica en la génesis del pensamiento de Heidegger», en *Co-herencia,* vol. 6, núm. 10, Medellín, 2009, pp. 113-124.

Villaroel, Raúl, «Heidegger y la filosofía práctica», en *Revista de filosofía de la Universidad de Chile* LXII, 2006, pp. 84-100.

Walton, Roberto, «Remisividad y mundo. En torno de la relación entre Husserl y Heidegger», en *Revista latinoamericana de filosofia,* vol. 30, núm. 2, 2004, pp. 313- 334.

B. Índice de materias de la Primera Parte

a priori (Apriori): 84, 108-109
abandono (Verlassenheit): 58, 79, 128, 137, 162, 164, 166, 169, 174-175
abandono del ser (Seinsverlassenheit): 58, 128, 162, 164, 166, 169, 174-175
abismal (abgründig): 161
abismo (Abgrund): 46, 124n, 169, 176
abrigo (Bergung): 45-46, 125, 166, 178, 193
aburrimiento (Langeweile): 153, 162
acabado (Fertigkeit): 59-60
acaecimiento/acontecimiento [**propio o apropiador**] (Ereignis [Er-eignis]): 29, 47, 112, 115, 125, 139, 153-154, 158n, 161, 163, 165n, 166, 169, 171, 175-178, 186, 191, 197-198, 201
aclarar (lichten): 139, 154, 176-177
acontecer (Geschicht): 176
actitud (Haltung): 28, 123
actitud natural (Einstellung, natürliche): 72
adecuación (adaequatio): 113, 173
advenimiento [**propio o apropiador**] (Ereignis [Er-eignis]): 131, 197
advenir (Zukunft): 101
advenir a la palabra (zur Sprache kommen): 131
afectivamente (stimmungsmäßig): 153
aflicción (Trauer): 131
ahí (Da): 60, 79, 85n, 163-164, 171, 202
ahí del ser (Da-sein): 140, 180, 187-188
ahora, el (Jetzt, das): 102-104
AION (αἰων): 57n, 147
AISTHESIS (αἴσθησις): 108, 119, 179
ajuste (Fuge): 136
alegoría (Gleichnis): 55-57, 116
alegría (Freude): 122, 153, 186, 202
alemán (deutsch): 29, 35n, 60, 111, 115-116, 143, 196n
ALETHEIA (ἀλήθεια): 57-58, 126, 131n, 138, 154, 177, 216-218
alienación (Entfremdung): 73, 90n
alma (Seele): 56, 59, 82n, 111, 117, 126n, 214
ambigüedad (Zweideutigkeit): 32, 90-91, 173n
ámbito (Blickbahn): 168, 173
amor (Liebe): 117-118, 222n
análisis (Analyse): 30, 47, 49n, 57, 81n, 84, 89, 92n-94, 96-97n, 98-99, 141, 145, 166, 214, 221n-222
análisis del Dasein (Daseinsanalyse): 221n-222
analítica (Analytik): 32, 73, 78-80, 95, 97, 99n-100n, 114, 122, 167n, 178, 183, 221-222
analítica del Dasein (Daseinsanalytik): 73, 97n, 100n, 114, 167n, 178, 183, 221-222
analogía (Analogie): 68, 109-110, 173
angustia (Angst): 93-95, 96n-97n, 99, 104, 115n, 119n, 153, 161, 178-179, 221-222
anillo que copertenece (Umring): 119
animal (Tier): 59, 193
animal racional (*animal rationale*): 113, 177-178, 180, 182, 194
antigüedad (Antike): 31n, 61, 147
antropología (Anthropologie): 32, 68n, 111n, 191n
apariencia (Erscheinung/Schein): 71, 130, 134, 142n, 159-160n, 209n, 217
apercepción trascendental (Apperzeption, transzendentale): 109-111
apertura (Offenheit): 86, 104, 113, 123, 178, 193, 200, 216
aplanamiento (Einebnung): 75, 92
apofántico (apophantisch): 83, 113
apremio (Drang): 221

aprender, el (Lernen, das): 188
apropiación (Aneignung/Er-einignung/Zu-eignung): 133, 162, 176, 202
apropiamiento (Ver-eignung): 176-177
ARCHE (ἀρχή): 58, 134-135, 147
armazón (Gestell): 29, 171n-172n
arrobamiento (Entrückung): 105n, 169, 179
arte (Kunst): 29-30, 34, 45, 93n, 106n, 111, 118-126, 144, 166, 190, 193, 211, 213-214n, 215, 220-221
asignación (Zuspruch): 135
asombrarse (Er-staunen/Staunen): 178
asombro (Staunen): 153
asunto (Sache): 24, 27n, 37, 85n, 144, 149, 171, 189n, 203n
ateísmo (Atheismus): 116, 186
atención (Wachheit): 25, 75, 108, 118, 128, 130, 151, 171, 176, 196, 217
ausencia (Abwesenheit/Losigkeit): 28, 128, 130-131, 165, 171, 220
ausencia de ser (Seinslosigkeit): 174
ausente (Abwesen): 135, 139, 157, 163-164, 176-177, 188
autenticidad (Echtheit): 81, 90
autoctonía (Bodenständigkeit): 184
avidez de novedades: (Neugier): 49n, 90-91

belleza (Schönheit): 120, 144, 156, 178-179, 220-221
bien, el (Gute, das): 55-56, 117-118
brillo (Glanz): 193

caída (Verfallen): 30, 49, 51, 73, 81, 84, 90, 94, 114, 197, 210
calcular (Rechnen): 64n, 151
cálculo (Kalkül): 63-65
calma (Stille): 166, 202
callar (Schweigen): 88, 99, 201
camino (Weg): 23-25, 28, 37, 40, 44-45, 51, 53, 56-57, 63, 65, 70, 97n, 100, 122, 128, 137, 146, 155, 159, 162, 167n-168, 171n-172, 175n, 182-184, 190, 193, 196, 199, 204-205, 213, 221, 224
camino del pensar (Denkweg): 23, 78, 187
camino errado (Irrweg): 25
campo de juego temporal (Zeit-[Spiel-]Raum): 204
cantidad (Quantität): 83, 174
capacidad (Vermögen): 48n, 77n, 111, 117-118, 138, 183
cartesianismo (Cartesianismus): 40, 54, 68n, 75-76, 168
cartesiano (cartesianisch): 108, 110, 148
categoría(s) (Kategorie[n]): 35-37, 39, 41-43, 52, 79, 83, 86, 111, 145
causa (Ursache): 63, 109, 135, 186
cercanía (Nähe): 35, 42, 84, 124, 134, 141, 161, 166-167, 179, 188-189
certeza (Gewissheit): 60-62, 75, 107, 173, 188
cielo (Himmel): 68, 125, 128n, 130n, 159, 164, 170, 182, 187, 190-191, 193-195
ciencia (Wissenschaft): 25-26, 31, 38-39, 44-46, 64n, 73, 75-76, 91, 117, 126n, 131n, 142-143n, 148n, 162, 168n, 170-171, 188, 191, 201, 208, 210-211, 220, 223-224
ciencia(s) del espíritu (Geisteswissenschaft[en]): 73, 141
ciencias de la naturaleza (Naturwissenschaften): 43, 74, 139, 141, 223
círculo (Zirkel): 26-27, 220
claridad (Helle): 124, 193, 216
claro (Lichtung): 29, 125-126, 163-164, 169, 176, 178, 197, 202
co-estar (Mitsein): 100
co-originariedad (Gleichursprünglichkeit): 50n, 191
cogito: 58, 67, 76, 108, 110, 160, 168
colección (Sammlung): 140, 200
comarca (Gegend/Gegnet): 124
comarca de inclinación (Neigungsgegend): 194
comienzo (Anfang): 27-28n, 46, 55, 68, 99n, 104, 114-115, 128, 133-135, 138-139, 146, 148, 154, 158, 161-164, 166, 175-178, 199, 204, 224
comprender (Verstehen): 29n, 74, 79, 81, 84-86, 90-91, 98, 113, 120, 129, 185, 191, 209n
comprensión del ser (Seinsverständnis): 59-60, 80, 111
comprensión vulgar (verstand vulgärer): 101-102
comunidad (Gemeinschaft): 50, 87, 89, 106, 109-110
concebir previo (Vorgriff): 50, 60, 75, 86
concepción del mundo (Weltanschauung): 44-46, 74
concepto (Begriff): 26, 32, 39n-40n, 41, 45n, 51-53, 55, 57, 63-64, 68, 70-74, 79, 83, 85-86, 100, 104n, 106, 109-112, 115-118, 122, 135-136, 143, 145, 147-148, 149n-150n, 158, 164, 179, 202, 210-211, 221
concepto fundamental (Grundbegriff): 37n, 42, 54, 58, 67, 74, 79, 84, 86, 118, 123n, 133, 143n, 196, 211
conceptualización (Begriffsbildung): 35, 50, 80
conciencia (Bewusstsein/Gewissen): 35, 40, 75-76, 78, 82n, 88, 99-100, 151, 200, 202, 222
concordancia (Übereinstimmung): 77, 112, 114, 136

conducta (Benehmen): 61n, 139
conformable (bewandtnishaft): 29
conformidad (Bewandtnis): 83, 167
conocer/conocimiento (Erkennen): 56, 109, 112-113, 208
constitución (Konstitution): 40n, 77, 84
constitutivo (konstitutiv): 30, 78, 83, 85, 90, 109, 128, 168, 196, 201
construcción (Konstruktion): 72, 191, 223
construir (Bauen): 181-182, 191
consumación (Vollendung): 64, 132, 161, 168, 172, 174, 224
contrada (Gegnet): 30, 183
conversación (Gespräch): 130, 202
cooriginario (gleichursprünglich): 65, 84-85, 113
copertenencia (Zusammengehören): 153n, 172, 179
coraje (Mut): 174
corporalidad (Leiblichkeit): 88, 114n, 223
corrección (Richtigkeit): 113
cosa (Ding/Sache): 61-62, 81, 83, 107, 113, 116, 187-191, 202, 213
cosa misma, la (Sache selbst, die): 56, 71n-72
cosas de uso (Gebrauchsding): 26, 102, 120
cosear (Dingen): 189
coseidad (Dingheit): 120, 187, 189
cósico (Dinghaft): 27n, 188
cosificación (Verdinglichung): 183
cotidianidad (Alltäglichkeit): 60, 79-82, 86-87, 90-91, 93n, 95, 98, 100, 103, 106n, 113, 121-123, 167, 178, 184, 188-189, 191, 210
crear (Schaffen): 115, 125, 151, 166
creadores, los (Schaffenden, die): 32, 166
creyentes, los (Glaubenden, die): 32
cristianismo (Christentum): 47-48, 57, 103n-104n, 130, 151, 166, 208-209
crítica (Kritik): 23n, 34n-35, 37n-38n, 40, 42n, 54, 67, 70, 74-77n, 87n, 90, 93n, 96n-97n, 107-108, 110-111, 130, 133n, 141, 146-147, 149n, 211, 217n, 221-222
cuaternidad (Geviert): 99n, 171, 175n, 182, 190-191, 193, 195
cuerpo (Körper): 61, 94, 116, 117, 168, 173, 188
cuestión (Frage): 25, 47, 75, 78-80, 93n, 95, 115, 119n, 126, 145n, 175, 189, 210
cuidado (Sorge): 82n, 89, 136
culpa (Schuld): 94n, 99-100, 135, 165, 210-211
culpable (schuldig): 88, 95, 100
cultura (Kultur): 43, 45n, 58, 126
cura (Sorge): 29, 48-49, 62, 75, 80-81, 83, 87, 89-90, 93-95, 99, 101, 106, 136n, 161, 199
curarse-de (Besorgen): 83-84, 89-90, 94, 98-99, 101-103
curiosidad (Neugier): 49

DAIMON, DAIMONION (δαίμων, δαιμόνιον): 186n, 194, 203n
daimon (Dämon): 203
Dasein (Dasein): 29-30, 46, 49-50, 54, 62, 66, 69, 72-76, 78-106, 111, 113-114, 121, 123, 136, 146, 150, 153, 158n, 160n-161, 163-164, 167, 176-177, 179-180, 183-184, 188, 191, 201-202
decir (Sagen): 33, 138, 178-179, 197
decisión (Entscheidung/Diiudication): 23, 29, 46, 92, 104, 130, 146, 158, 162, 171, 186
definición (Definition): 49, 68, 97n-98, 101-102, 135, 143n, 199
DEINON, DEINOTATON (δεινόν, δεινότατον): 185
dejar (lassen): 49, 78, 84, 101, 143, 162-163, 176, 183, 189, 201, 213, 224
dejar de vivir (ableben): 97, 179
demora (Weile): 136, 205
demorarse (verweilen): 198
des-ajuste (Un-fug): 136-137
desalejamiento (ent-fernen): 167n
descenso (Untergang): 276
descripción (Deskription): 78
desdivinización (Entgötterung): 186
desencubrimiento/desocultamiento (Entbergung): 57, 125-126, 138, 154, 176
desierto (Wüste): 128n, 174
desinterés (Uneigennützigkeit): 129
despedida (Abschied): 128n, 161, 176-177, 209
despejar (lichten): 176
despertar (Erwachen/Weckung): 50, 86, 163
des-poseimiento (Ent-eignung): 161
desterramiento (Heimatlosigkeit): 132
destino colectivo (Geschick): 25, 106, 114, 124, 127, 144, 147n, 156, 172n, 174-175
destino del ser (Seinsgeschick): 114, 144, 147, 156, 162, 172, 174-175, 221
destino individual (Schicksal): 106, 147
destrucción (Destruktion): 27, 53-54, 72-73, 86
desviar (Verstellen): 75, 113, 125
dialéctico (dialektisch): 144
dialógico (dialogisch): 88
diálogo (Dialog/Gespräch): 67, 130n, 132, 144, 202-204

diferencia (Differenz/Unterschied): 41, 47-48, 49, 52, 61, 69, 81-82, 90n, 101n, 117-118, 144-145, 152, 153-154, 167, 176, 203n, 210, 222
diferencia ontológica (Differenz, ontologische): 82, 152-154
dimensión (Dimension): 46, 135, 173n
Dios (Gott): 26, 28, 38, 62-64, 94, 107, 116, 118, 123-124, 128-129, 149-151, 161, 165-166, 170, 186-187, 194, 202, 208-211, 214
dioses (Götter): 124, 128-131, 164-165, 179, 186, 193n-194n, 195, 197, 203n, 217-218
disciplina (Disziplin): 72, 194n, 201
disciplina filosófica (Disziplin, philosophische): 78
discurso (Rede): 33, 99n, 119n, 184
dispersión (Zerstreuung): 48, 89
disponible (verfügbar): 59-60, 167, 188
disposición (Stimmung): 114, 178-179, 186
disposición fundamental (Grundstimmung): 128-129, 131, 161-162, 165-166, 178, 202
disputa (Streit): 32, 38, 75, 88n, 107, 115, 125-126, 138, 179, 193, 200n
distanciación (Abständigkeit): 92
distinción (Unterschied): 51n, 68n, 117, 179
divinización (Götterung): 186
divino, lo (Göttliche, das): 28, 124, 128, 130-132, 166, 179-180, 186, 218
doble sentido (Zweideutigkeit): 53n, 155n, 182
doctrina de la Iglesia (Kirschenlehre): 160
dolor (Schmerz): 161, 179
dominio (Herrschaft): 111, 113, 118, 165, 174, 204
donación (Stiftung): 169
donar (stiften): 204
DOXA (δόξα): 87n, 133n, 138, 217
duplicidad (Zwiefalt): 138

ego: 58, 61, 76, 78, 108, 110, 160, 168
empatía (Einfühlung): 76n, 89n
emplazar (Stellen, das): 172
empresa (Betrieb): 46
en cada caso ya haberse conformado (je-schon-haben-bewenden-lassen): 84
en tanto que, apofántico (Als, apophantisches): 83, 113
en tanto que, hermenéutico (Als, hermeneutisches): 83, 113
encantamiento (Berückung): 169, 179
encontrarse (Befindlichkeit): 29, 84-85, 113-114, 153, 185, 191
encontrarse fundamental (Grundbefindlichkeit): 84, 93, 129, 153
encubrimiento (Verbergung): 114, 125-126, 145
énfasis (Ton): 153
enfermedad (Krankheit): 71, 127, 224n
enigma (Rätsel): 146
ensamblaje (Fügung): 136-137, 140, 159-160n, 161
ensamble (Fuge): 118, 136, 159-161, 165
ente, lo (Seiende, das): 25-26, 28, 34, 36-38, 41, 45-46, 55-62, 64, 67-69, 71-72, 75, 77, 79-87, 91n, 94-96, 99, 101, 104-105, 107, 109, 112-114, 116-118, 121, 123n-126, 129, 131, 134-155, 157, 160-163, 166-167, 169-179, 181-191, 194-196, 198, 200-201, 205, 211n, 222
entender (Verstehen): 73, 78, 184-185n
entendimiento (Verstand): 78, 108-111, 117
entidad (Seiendheit): 58, 62, 147-149, 166, 170, 186
entre, el (Zwischen, das): 95, 164, 180
enunciado (Aussage): 37, 87, 201
época (Epoche): 28, 105, 128, 131, 141n, 147, 150, 156, 172, 174, 186, 188, 204-205, 219
equivocidad (Zweideutigkeit): 29, 31-32
era atómica (Atomzeitalter): 156
EROS (ἔρως): 203
errar (Irre): 178
escolástica (Scholastik): 35, 41-42, 64, 112
escrito (Schrift): 39n, 43
escuchar (Hören): 138, 140, 196n, 199-200, 202-204, 214
esencia (Wesen): 26, 28n, 30, 41-42, 48n, 50, 52, 55-56, 60, 62-64, 79, 81-82, 85, 89-90, 93n, 96, 101n, 107, 109, 111-116n, 118, 120, 123-127, 129-132, 135-136, 138-142, 145, 147n, 150-155, 158n, 160, 163-165, 169-171, 173, 175, 177, 179, 183, 186-187, 189, 200-202, 213, 216, 218n, 220
esenciamiento (Wesung): 158n, 163, 216
esenciar (wesen): 28n, 79, 161-163, 166, 175, 177, 190-192, 194, 196-197
espaciar (Räumen/einräumen): 169
espacio (Raum): 68n, 71n, 82, 102, 108, 110, 119, 131, 157, 160n, 165-171, 174, 176, 187-188, 190, 193-194, 197-198, 203, 222-223
espacio de juego temporal (Zeit-[Spiel-]Raum): 168, 170-171
espacio-tiempo (Zeit-Raum): 165, 168-169, 176, 197, 204
especie (Geschlecht): 23, 52, 59, 83, 128
especulativo (spekulativ): 141-142n, 144, 147, 152, 173, 204, 211

espejo (Spiegel): 190, 193-195
espíritu (Geist): 34, 61, 92n-93n, 94, 116-118, 138, 144, 178
espontaneidad (Spontaneität): 110
esquema (Schema): 50n, 101, 110, 212n
Estado (Staat): 47, 90, 106n, 178, 209
estado de abierto (Erschlossenheit): 83, 85, 93, 104, 113, 164n, 173n
estado de ánimo (Gestimmtheit/Stimmung): 202
estado de descubierto (Entdecktheit): 83
estado de no oculto (Unverborgenheit): 113-114, 125, 138-140
estado de oculto (Verborgenheit): 138
estado de resuelto (Entschlossenheit): 104
estado de yecto (Geworfenheit): 29, 85, 94, 99-100
estar a la expectativa (Gewärtigen): 103, 167
estar-arrojado (Geworfenheit): 114n, 191
estar ausente (Weg-sein): 157
estética (Ästhetik): 53n, 108, 119-120, 215, 220n
estirpe (Geschlecht): 165
estructura (Struktur): 41, 80-81n, 84, 85-86
estructura anticipadora (Vorstruktur): 27
estructura de emplazamiento (Ge-Stell): 29, 170-175, 188, 195, 204-205
estructura anticipadora (Vorstruktur): 27
eternidad (Ewigkeit): 104
ética (Ethik): 53n, 99n, 126, 146n, 194n, 196n
etimología (Etymologie): 38, 182, 189
Europa (Europa): 76n
evidencia (Evidenz): 60, 70
ex-propiación (Ent-eignung): 177
ex-sistencia (Ek-sistenz): 114
excéntrico (exzentrisch): 183
exégesis (Interpretation): 218
existencia (Existenz/Dasein): 29-30, 32, 58, 62, 73, 76, 78-80, 85, 89-90, 93n, 95-97n, 98-100, 105n, 117-118, 150, 154, 164n, 177n, 191, 208n, 210-212
existencia-disponible (Bestand): 103, 172-173
existencial (existenziell): 32, 79-80, 82, 99
existenciario(s) (existenzial[ien]): 30, 79-80, 85, 86, 94, 104, 114, 145, 187, 209, 211
existencialismo (Existenzialismus): 85n
existente (existierend): 43, 59, 114, 117
existir (existieren): 32, 50, 62n, 73, 80, 93, 98, 117, 222
experiencia (Erfahrung): 26-27n, 39n, 46-49, 51, 54, 63, 106n, 109-110, 114, 128, 130n, 145, 154, 161, 164, 166, 174-175, 179, 184n, 186, 196, 223n
experiencia religiosa (Erleben): 186
experimentar como ser (Stellen als Sein): 175
explicitación (Auslegung): 58, 86, 107, 141n
expresión conductora (Leitwort): 129-130
éxtasis (Ekstase): 29, 101, 105n, 177n
extravío (Irre): 114

factibilidad (Machbarkeit): 172
facticidad (Faktizität): 26n, 44-45n, 49-50, 54, 66, 84-85, 91n, 94, 97n, 100, 103, 209
falta (Fehl): 100
falta de Dios (Fehl Gottes): 128, 130, 204
familiar (heimlich/heimisch): 184, 197
familiar, lo (Heimische, das): 185-186
fe (Glaube): 34, 58, 76n, 87n, 210-211
fenómeno (Phänomen): 42, 45, 57, 70-71, 95, 97, 99-100, 104, 175n, 196n, 223
fenomenología (Phänomenologie): 28, 37, 40, 42, 44, 46, 50n, 53-55, 67, 70-78, 80, 84, 93n, 105, 119, 143, 153, 168n, 192n, 200n, 210, 221, 223n-224
fenomenológico (phänomenologisch): 47, 52n, 54, 66-67, 70-78, 84, 97n, 100n, 108-110, 222
filosofía (Philosophie): 25n-26, 28-29, 31-32, 35, 37, 39-40, 42-48, 50-55, 57-58, 61-62, 64, 66-68n, 69-70, 74-78, 84, 88-93, 96n, 99n, 103, 105-106n, 107, 111-112, 114-115, 117, 127n-128, 132n-134, 138-139, 142n, 144-145, 147, 158, 160-162, 167, 170, 173, 175, 178, 181n, 191, 196, 201, 208, 210-211, 217, 222
filosofía cristiana (Philosophie, christliche): 211
filosofía existencialista (Existenzphilosophie): 69, 115
filosófico (philosophisch): 24, 30-32, 36n-37, 40n, 43, 53-55, 58-59, 66, 70, 72-73, 77n-80, 85n, 88, 115, 144-146, 147n-148n, 159, 191, 210-211, 213, 218n-219, 221
finalizar (verenden): 97
finitud (Endlichkeit): 51n, 85, 103, 108, 111, 113, 118, 180, 191
física (Physik): 26, 37n, 39n, 43, 102, 168, 173, 188, 206
fondo (Grund): 106, 123n, 143n, 155, 157, 159n, 161, 163, 169-170, 196n, 214
formación (Bildung): 56
forma de ser (Seinsart): 90n
fracaso (Versagen): 164, 185
fuerza (Zwang): 30, 34, 48, 56, 64, 92, 117, 142n, 151, 172n-173, 185
fundación (Stiftung): 55, 114, 123, 161, 164, 195
fundamentación metafísica (Grundlegung metaphysische): 62

fundamento (Grund): 25, 28, 60-61, 63, 71n, 73, 75, 80, 100, 112-118, 155-157, 163, 166, 169, 179, 183
futuro (Zukunft): 47-48, 98, 100-101, 103-104n, 105-106, 123-124, 136, 166, 210

generación (Generation): 92n, 106
gesto (Gebärde): 223
gigantesco, lo (Riesige, das): 174
giro (Kehre): 33, 78, 112-115, 147, 166, 175, 187, 191, 201
gramática (Grammatik): 43
griego (Griechentum): 130n, 160
griegos, los (Griechen, die): 47-48, 56-61, 71, 86-87, 91, 98, 128, 130, 136, 138, 143-144, 160, 166, 173, 186-187, 204, 213, 215, 220, 223n
guiño (Wink): 130, 195, 214n

habitar (Wohnen/wohnen): 82, 175n, 181-182, 191, 193, 198
habla (Rede/Sprache): 43
habladuría (Gerede): 31n, 90-91, 94n, 99, 138
hacer (machen): 50, 73, 86, 107, 126, 134, 140, 166, 172, 176n, 192, 214
hecho (Gemächt): 51, 59, 61, 69, 75, 105, 118, 130, 142, 155, 166, 179, 182, 185, 202, 205-206
helénico (Griechentum): 27
hermenéutica (Hermeneutik): 44, 50, 54, 66, 70, 72-74, 78-79, 83-84, 87, 115n, 130n, 196n, 203-204, 209, 223n
héroe (Held): 197
hilo conductor (Leitfaden): 26, 56, 61, 145n, 168n, 204, 210
historia (Geschichte): 30, 39-40, 42-43, 45-46, 49, 55, 57-58, 67, 74, 88n, 101, 103, 105, 112, 115, 118, 123, 126, 130, 132n, 134, 139, 142, 144-145, 147n, 149n-150, 156, 163-164, 176, 185, 196, 210, 217, 221n
historia del ser (Seinsgeschichte): 143-146, 164, 176, 196
historicidad (Geschichtlichkeit): 75, 101, 105-106, 124, 136, 165, 175n, 209
historicismo (Historismus): 105, 113
histórico (historisch): 23n, 38n, 43, 47, 199, 210, 221
historiografía (Historie): 42, 101, 105, 134, 141n, 147, 151
hogar (Herd): 185
hombre (Mann/Mensch): 32, 43, 56, 61n, 72, 81n, 87, 115-116, 118, 120, 124n, 126n, 130, 139, 142, 146, 151, 155, 161, 164, 170, 174, 178-179, 182, 184, 188-189, 191, 194, 197, 199, 202-203, 206
horizonte (Horizont): 58-60, 101-102, 148, 150, 183
huella (Spur): 126n, 170
humano (Mensch): 27n, 29, 167, 170, 172, 177, 198, 221-222
HYLE (ὕλη): 120, 224n

idea (Idee): 31-32, 43, 50n, 55-56, 64, 75, 100, 111, 116, 146, 149n, 220n
idealismo (Idealismus): 50n, 58, 116-117, 138, 152, 196n
idealismo alemán (Idealismus, deutscher): 29, 111, 116, 143
identidad (Identität): 26, 63, 111, 116, 152, 155, 187n
iglesia (Kirsche): 36, 47, 130n
igualdad (Gleichheit): 148n, 152, 154
igualmente original (gleichursprünglich): 50
imagen (Bild): 98n, 111, 122, 124, 132, 165, 188, 214, 218
imagen del mundo (Weltbild): 45
imaginación (Einbildungskraft): 110-111
impropiedad (Uneigentlichkeit): 80-82, 93, 95, 98
impulso (Drang/Trieb): 64-65, 186
inaparente (unscheinbar): 160n
inauguración (Anfang): 27n-28n
inautenticidad (Unechtheit): 81
indecible (unsagbar): 56, 174
indicación (Anzeige): 29, 199
indicador formal (Anzeige, formale): 27, 32, 49, 51-53, 84, 86
indigencia (Not): 123, 135, 162, 164, 166, 179
inmediata y regularmente (zunächst und zumeist): 81n, 95, 189
infinitud (Unendlichkeit): 51n
información (Information): 24, 156, 171
ingenuidad (Naivität): 93n
inhospitalidad (Unheimlichkeit): 99
inhóspito (unheimlich): 184-185, 198
inicio (Anfang): 70, 125, 216
insistencia (Insistenz): 114
insiste (insistent): 114, 137, 184
instancia (Inständigkeit): 177
instante (Augenblick): 47n-48n, 93n, 103-104, 121n, 133, 163, 169, 173n, 175, 203
instaurar (stiften): 55
instinto (Trieb): 117
intencionalidad (Intentionalität): 82n
interpretación (Auslegung/Interpretation): 23, 27, 29-31, 35, 42-43, 47, 50, 57-58, 60, 62, 67, 69, 72-73, 81n, 84-85, 87-88, 90-91, 98-99, 101n, 107-108, 115, 118-119, 122n, 127-128, 131, 133-135, 143, 149-150, 154,

160, 162, 165-166, 178, 180, 185, 189, 192n, 195, 208n-209, 215, 217, 220-221
intimidad (Innigkeit): 125, 175, 178
intramundano (Innerweltlich): 81n, 87, 94, 167
introyección afectiva (Einfühlung): 89
intuición (Anschauung): 78, 108-109, 111, 198
investigación (Forschung): 35, 39, 42-43, 46, 54, 66-67, 70, 72-73, 75, 77n-78, 84, 86, 142, 170-171, 223
ir de camino, el (Unterwegs, das): 23-24, 114n, 155, 196
ira (Grimm): 165
irracional (irrational): 56

juego (Spiel): 49, 51, 73, 153, 168, 170-171, 183-184, 190-192, 194-195, 197, 199, 204
juicio (Urteil): 40-41, 45, 68n, 116, 127, 142, 198, 206
juntura (Fuge/Ge-füge): 160n

KAIROS (καιρός): 49n, 104, 173n
KOINON (κοινόν): 58, 135n, 178

lejanía (Ferne): 167, 188-189, 198
lejanía del ser (Seinsfern): 75
lenguaje (Sprache): 29n, 43, 84, 87-88, 90-91, 114-115, 121, 129-130, 138, 141-142, 146-147, 177-179, 192, 194, 196-199, 202, 215, 218n, 223
LETHE (λήθη): 114, 125, 139, 145, 155
leyenda (Sage): 33, 114, 146, 197, 175n, 197-199, 201
libertad (Freiheit): 28n, 100n, 107, 113, 115-118, 126n, 159, 178
líder (Führer): 131, 171n
ligero (leicht): 29, 92, 98, 176,
límite (Grenze): 33, 46, 52, 59, 67, 72, 103, 121n, 125, 137, 142, 183n, 210n, 223
llamado (Ruf): 49, 51n, 88, 100, 200
llamamiento (Zuspruch): 190, 204, 213
llegada (Ankunft): 48n, 104n, 128
locura (Wahnsinn): 65
lógica (Logik): 26-27, 35, 39-42, 50n, 52, 62, 64-65, 67, 108, 118, 141, 148n, 196, 198, 200-201
Logos (Λόγος, λόγος): 24, 26, 58, 65, 70-73, 87, 91, 117, 133, 138-140, 145, 163, 169, 172, 178, 196, 198, 200-201
lucha (Kampf): 124, 145n
lugar (Ort): 42, 82, 103, 112-113, 119n, 124, 131, 141, 145-146, 162, 182, 184, 188, 191, 194, 198, 202

mal, el (Böse, das): 100n, 115, 117-118
manifestación (Erscheinung): 71, 126, 197
mano (Hand): 83-85n, 92n, 135-136, 167-168, 187-188, 223
máquina (Maschine): 178
maquinación (Machenschaft): 29, 62, 171-172n, 173-174
matemática (Mathematik): 32, 42, 60-61, 63, 109, 141, 168n, 188-189
matemático, lo (Mathematische, das): 61, 160, 187-189
Medicina (Medizin): 221, 223n
medio (Mitte): 92, 145, 182
meditación (Besinnung): 43, 114, 121, 123-124, 126, 175, 178, 199, 220
meditación histórica (Besinnung, geschichtliche): 40, 114-115, 162
memoria (Gedächtnis): 75, 216
metafísica (Metaphysik): 25-28, 38-39, 43, 45, 51n, 53, 55, 57, 59-60, 62, 65-66, 68, 86-87, 93, 100n, 102, 107-108, 111-115, 118-119, 126n, 128, 132-134, 137, 139n, 141, 143-145n, 147-154, 158n, 160-163, 167-168, 170, 172-173, 175n-178, 185, 187, 191, 194n, 196-197, 199, 202, 204-205
metafísico (metephysisch): 16, 55, 57, 64, 96, 119n, 183, 188, 198
método (Methode): 33, 38n, 46-47, 51, 60-61, 72, 78, 142, 223
miedo (Furcht): 93n
mirada (Augenblick): 39, 47, 50, 72, 79, 86, 93, 98, 108, 124, 129, 140n, 152, 175
mirada con rumbo (Blickbahn): 86
mirada previa (Vorsicht): 50
mismidad (Selbigkeit): 105, 116-118, 123, 138, 146-147, 152, 154, 177, 183-184, 198
mismo, lo (Selbe, das): 31, 135, 137-138, 152-154, 170-171, 183, 200
misterio (Geheimnis): 92, 114, 178, 189
mito (Mythos): 46, 194, 209, 218
Modernidad (Neuzeit): 25, 58n, 62, 65, 105, 147, 160, 174, 186, 188-189, 193
momento (Weile): 28, 47, 49, 128, 154, 167, 179, 196-198
mónada (Monade): 62-65
morada (Weile): 136-137, 180-181, 193n, 197-198
moral (Moral): 45, 90n, 135
morir (sterben): 97-98, 163, 177, 179, 190, 194
mortal (Sterbliche): 97n, 136, 182, 187, 190, 191, 193-195, 198, 202-203
mortalidad (Sterblichkeit): 98, 194

mostrar (Zeigen): 197
movimiento (Bewegung): 37, 59, 68n, 70, 102, 142n, 150-151, 169n, 183, 188, 197n, 223
muerte (Tod): 24, 32, 46, 51n, 57, 76, 93, 94-100, 103, 121n-123, 128, 136, 150, 161, 177, 179-180, 185, 194
mujer (Frau): 48, 76n, 149n
mundea (es weltet): 47
mundear (welten): 29, 47, 189, 192-193, 195
mundiformidad (Weltmäßigkeit): 168
mundo (Welt): 26, 29, 41, 43, 44-50, 55, 64, 72, 75-78, 81-86, 90, 93-94, 97n, 99, 103, 106, 113-114, 122-126, 130, 134, 138, 144-146, 150, 164, 167, 170, 172, 174-175, 181-184, 187, 189-196n, 198, 202, 204-205, 207, 210, 212-213, 216, 222-223
mundo circundante (Umwelt): 47, 49-50, 80, 82, 84, 86, 93, 103, 109, 122, 145, 167
mundo de la vida (Lebenswelt): 50, 75
mundo con (Mitwelt): 49-50

nacimiento (Geburt): 76, 95-96, 98, 122, 136, 180
nacional (national): 131n
nacionalismo (Nationalismus): 76n
nada (Nichts): 46, 49, 94, 99, 117, 141-143, 147-148, 150-156, 161, 174, 179, 187, 189, 192, 196n, 202, 211n
nadear (nichten): 29, 153-154, 189
naturaleza (Natur): 35, 39n-40n, 61, 74n, 109, 111, 116-117, 139, 142-143n, 144, 173-174, 184, 215, 223
necesidad (Bedürfnis/Brauch/Not/Notwendigkeit): 33, 50, 94n, 123, 131, 138n, 161, 170-171, 174, 221
negación (Versagen): 104, 114, 125, 148, 154, 179
neokantismo (Neokantianismus): 35n, 39, 50n, 53
nihil: 62n, 151, 155-156
nihilismo (Nihilismus): 28, 57, 123, 128, 129, 141, 148, 150-151, 186, 192, 204
niño (Kind): 59, 96, 147
no ser (Nichtigkeit): 83, 100
no dicho, lo (Ungesagte, das): 147
no-verdad (Un-wahrheit): 113-114, 125, 130, 136
nombrar (Nennen): 28n, 138, 186
nombre (Name): 25, 38-39n, 72-73, 83, 146-147, 183, 187, 192, 209
NOUS (νοῦς): 58, 126n, 164, 173n, 178

objeto (Gegenstand): 35, 41-43, 60-61, 78, 83, 108-109, 111, 115, 148, 190
objetualidad (Gegenständigkeit): 147n
obra (Werk): 119-126, 130, 151, 155, 166, 181, 185, 187-188, 193, 198, 211, 214n-215, 219-221
occidental (abendländisch): 28, 55, 57, 62, 114, 133, 138, 151, 156, 191, 204, 215-216, 223n
Occidente (Abendland): 57, 130, 145n, 150, 220
ocultamiento (Verbergung): 57, 113-114, 124n-125, 126n, 139-140, 154, 163-164, 176, 178-179
oír (Hören): 87
olvido (Vergessen): 103, 114, 139
olvido del ser (Seinsvergessenheit): 61, 114, 123, 128-129, 139, 147, 161-162, 173, 175, 221
óntico (ontisch): 69, 82, 84, 97n
ontohistórico (seinsgeschichtlich): 161-162, 166, 202
ontología (Ontologie): 25, 38-39, 44, 50, 67, 69, 73, 78-80, 84, 86, 98, 116, 141, 143, 145-146, 154, 163, 178, 208, 223n
ontología fundamental (Fundamentalontologie): 52n, 73, 78-80, 163, 168n, 221
ontológico (ontologisch): 64, 67, 69, 73, 75, 79, 80, 82, 90, 94-96, 110, 133n, 141, 152-154, 210-211, 217, 222
onto-teo-logía (onto-Theo-Logie): 25-26, 39, 204
onto-teo-lógico (onto-teo-logisch): 25-26, 151
origen (Ursprung): 57, 63, 78, 84, 103, 115-116, 118, 141, 148, 168, 170, 178, 201, 213, 215
originario (ursprünglich): 47, 55, 92, 104-105, 114, 117, 128, 132, 134, 153-154, 163, 176, 187, 191, 197
osado (Wagnis): 163
OUSIA (οὐσία): 25, 58-60, 62-64, 91, 150, 162, 173

paciencia (Langmut): 28
palabra (Wort): 32, 36n, 38, 43, 45, 47, 67-68, 73, 84n, 87, 93n, 105, 114, 117, 122n-123, 126, 128, 130-131, 136-139, 144n-146, 152-153, 163-164, 168, 172n-173, 175-179, 182, 185n-186, 188-189, 195, 198-199, 201, 203-204, 212-213n, 214-216
palabra conductora (Leitwort): 156, 175
para (Um-zu): 102n
paraje (Gegend): 84, 162, 167, 183
parecer-ser (Schein): 113
pasado (Vergangenheit): 100-101, 103, 105-106, 136, 165, 190, 209
pasión (Leidenschaft): 90n, 92n, 98, 164n
paso atrás (Schritt zurück): 128, 132, 144, 147, 175, 189
PATHOS (πάθος): 97n, 104
patria (Heimat/Vaterland): 36, 124, 128,
pavoroso (un-heimlich): 184
peculiar (eigentümlich): 73, 80, 91, 93, 97n, 100, 104, 106, 113, 183, 192, 196, 203n
peligro (Gefahr): 25, 48, 52n, 57, 81n, 103, 111, 129-130, 174-175, 183, 192, 208

pensado ontohistóricamente (seingeschichtlich gedacht): 135, 136, 184, 211
pensadores originarios (anfängliche Denker): 55, 132, 134, 163
pensamiento (Gedanc): 30
pensar (Denken): 23-24, 26, 47, 61, 65, 79, 88, 97n, 103, 108-109, 119, 132-134, 142-145, 147-149, 152-153, 156, 160-163, 172n, 174-175, 178, 182-184, 204-205, 216, 222-223
pensar calculador (Denken, rechnendes): 65, 103
pensar del acontecimiento (Ereignisdenken): 175, 177-178, 187, 192
percepción (Wahrnemung/Perzpetion): 65
percepciones sensoriales (Sinneswahrnehmungen): 199
percibir (Vernehmen): 82n, 89, 137-138, 153, 213
permitir (lassen): 33, 56, 71-72, 91n, 113, 136, 175, 224n
PHYSIS (Φύσις, φύσις): 39, 125, 139-140, 162-163, 173, 177, 189
placer (Freude): 49, 179
planetario (planetarisch): 156, 174
plexo de conformidad (Bewandtniszusammenhang): 29
pobreza (Armut): 161-162
poder (Macht): 46, 64-65, 82, 92n, 113, 117, 134, 148-151, 172-173, 179, 184, 199, 209, 215
poder ser (Seinkönnen): 72, 94, 98, 100-101, 105, 113, 129, 161
poesía (Dichtung): 23, 82, 122n, 126-129, 131, 133, 178, 204, 212, 214n, 216, 218n-219
poetizar (Dichtung): 82, 128-129, 131, 145, 194-196, 199, 202-204, 211-213, 215-216, 220
POIESIS (ποίησις): 126
POLEMOS (πόλεμος): 124
POLIS (πόλις): 119n
política (Politik): 65, 87, 119n, 131
poner ante sí (Vor-stellen): 168, 183-184
por mor de (Worumwillen): 85
posibilidad (Möglichkeit): 37, 49, 53, 58-59, 69, 72-73, 80-83, 88, 89, 93, 95, 97n-99, 109-110, 113, 118, 130n, 134, 146n, 165, 169, 176, 178-180, 183, 187-188, 198, 202
posición como cobijo (Halt als Bergung): 45-46
posición como posicionamiento (Halt als Haltung): 45-46
posicionamiento/postura (Haltung): 45-46, 88n, 107n, 194
postura fundamental (Grundstellung): 68n, 181
precursar la muerte (Vorlaufen [zum Tod]): 32, 95, 98-100, 103, 123, 136, 177, 179-180
prefilosófico (vorphilosophisch): 29, 58-59
pregunta (Frage): 21, 24-28, 32, 35-36, 40-45, 47, 54, 62, 67-70, 75, 77, 79-80, 85n, 95, 98n-99, 101, 107, 112, 114, 116-117, 121n-122n, 126, 130n-131, 134, 138, 141, 143n-146, 148-150, 158n-159, 163, 168, 179, 186-187, 189, 196, 198-199, 208, 211n, 222-223
pregunta capital (Hauptfrage): 28, 62, 149
pregunta conductora (Leitfrage): 28, 62, 149, 162
pregunta fundamental (Grundfrage): 28, 149, 164
pregunta por el ser (Seinsfrage): 24-25n, 36, 40-41, 43-44, 54, 68n, 70, 107, 131, 145-146, 158n, 161, 186, 190, 205, 222
preontológico (vorontologisch): 69, 82, 85, 153
presencia (Anwesen/Anwesenheit/Gegenwart): 24-25, 31, 47, 58, 60, 111, 124, 130, 133, 136-139, 150, 153, 163, 166, 177, 191, 194, 198
presencialidad (Gegenwärtigkeit): 60
perdurabilidad (Anwesenheit): 109
presentar (gegenwärtigen): 29
presente (Gegenwart): 47n-48, 60, 93, 98, 100-101, 103-105, 111, 115, 135-137, 169, 194, 200, 215
presentimiento (Ahnung): 178
presentir (Er-ahnen): 28n, 178
principio (Anfang): 74, 187
pro-ducir (Her-stellen): 173
procurar por (Fürsorge): 29, 94, 136n
producir (Herstellen): 124, 172n, 181
propiedad (Eigentlichkeit): 80-81, 93, 100, 103, 123, 177, 202
proposición (Aussage): 27n, 155-157
provecho (Nutzen): 27, 113
proximidad (Nähe): 126, 184, 188-189, 198
proyecto/proyección (Entwurf): 29, 44n, 72, 78, 81, 85-86, 94, 100, 114, 126, 143, 164, 178, 188, 191, 223
psicoanálisis (Psychoanalyse): 93n, 221-223
psiquismo (Gemüt): 108
publicidad (Öffentlichkeit): 91-92, 219
pueblo (Volk): 45n, 57, 89, 92n, 106-107, 119n, 124, 131, 165, 195
puesta-en-camino (Be-wëgung): 183-184

querer (Wollen): 117, 183

racional (rational): 35
rastro (Spur): 170
ratio: 63, 156-157, 173, 178, 183, 202

razón (Vernunft): 54, 63-64, 67-68, 107-108, 110-111, 147, 151, 155-156, 178, 183, 200
re-presentar (Vorstellen): 168-169, 172, 183
realidad (Wirklichkeit): 37, 40, 71, 79, 98, 171n, 178, 209
realidad efectiva (Wirklichkeit): 41-43, 58, 147
receptividad (Rezeptivität): 110
recuerdo (Erinnerung): 36, 209n
reducción (Reduktion): 72
referencia (Verweisung): 51-52, 83-84, 110, 112, 179, 184
reflexión (Reflexion): 38, 90n, 92n, 99n, 101, 117
rehúso (Verweigerung): 164, 174
reiteración (Wiederholung): 103
relación (Bezug): 25, 43, 50n, 82, 91, 110, 113, 134, 139-140, 153-154, 186, 194, 210-211, 217, 223
relación-yo-tú (Ich-Du-Beziehung/Ich-Du-Verhältnis): 88-89
religión (Religion): 29, 45, 208, 211
rememoración (Andenken): 81, 127, 223
rememorante (andenkend): 163, 190
renacimiento (Wiedergeburt): 210
renuncia (Verzicht): 126, 129, 159, 169
repetición (Wiederholung): 27, 37, 68, 100, 103-104, 133, 155, 162, 187
representación (Vorstellung): 58n, 65, 109, 116n-117, 148, 166, 193
resolución (Austrag/Entschlossenheit): 93, 104
resolver (austragen): 166
retención (Behalten/Verhaltenheit): 103, 128, 153, 161, 165-166, 178, 204
retórica (Rhetorik): 84-85n, 87, 147, 196
reunión (Sammlung): 117, 145, 169, 172, 178, 189, 198, 200
riesgo (Wagnis): 163
ritmo (Rhythmus): 213, 215, 219-220
romano (römisch): 94, 144
ruinancia (Ruinanz): 29, 48-49

sacrificio (Opfer): 126, 203
sagrado (heilig): 132
salto (Sprung): 46, 95, 112, 156-157, 161, 163-164, 169, 190, 205
salvación (Heil): 111, 205
salvífico, lo (Heilige, das): 128, 196n
sangre (Blut): 131
se (Man): 49, 66, 91, 94-95, 108
se da (es gibt): 45, 136, 199
secreto (Geheimnis): 204
seer (Seyn): 27n, 145, 152, 154, 161, 170, 175-176, 178, 195, 198, 202, 211
seguridad (Sicherheit): 32, 48
sencillo (leicht): 81, 179, 181
sensibilidad (Sinnlichkeit): 109, 110-111, 202n
sentido (Sinn): 25, 30, 32, 41, 43, 49, 51-52, 56, 59-60, 67-69, 71, 73, 78-80, 86, 90, 97n, 114, 140-141, 144-148, 150-151, 161, 172, 175, 192, 204, 210
sentido común (Menschenverstand): 31, 68, 81
sentido del contenido (Gehaltssinn): 51-52
sentido de la ejecución (Vollzugssinn): 51-52
sentido de la referencia (Bezugssinn): 51-52
sentimiento (Gefühl): 153, 202, 220
seña, la (Zeige, die): 30, 146, 197
señal (Zeichen): 78, 113, 178, 195, 197
separación (Abschied): 168
ser (Sein): 24-25, 27-38, 41-45, 48-51, 54-60, 64, 66-84, 87-101, 104-107, 112-115, 118, 121, 123, 128-129, 131, 133-139, 141-158, 160-167, 169-170, 172, 174, 176-202, 209-210, 217, 219, 221-224
ser a la mano (Zuhandenheit): 83, 137, 180, 187-188
ser-ahí (Dasein/*Da-sein*): 32, 60, 79-80
ser ahí con (Mitdasein): 81n
ser ante los ojos (Vorhandenheit): 83, 93n, 187
ser-aquí (Da-sein): 153-154
ser-cabe (Seinbei): 29, 95
ser con (Mitsein): 81n, 85, 87-90n, 91, 100, 106, 224
ser-en (Seinbei): 82, 181
ser-en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit): 29, 79, 90, 95
ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein): 29, 81n-82, 94, 99, 106, 145, 190, 223
ser humano (Mensch): 32, 43, 46, 48-50, 56, 60-61, 68n, 79, 81-82, 84-85, 87-88n, 89, 91, 93n, 95-97n, 99n, 102, 111-116, 118, 128-129, 134, 136, 139, 146, 153, 158n, 161, 163-164, 167, 171-179, 182-187, 189, 193, 197-198, 200, 209-210, 216, 221, 223-224
ser sido (Gewesensein): 103
serenidad (Gelassenheit/Heiterkeit): 113, 153, 183
sexo (Geschlecht): 89
sexualidad (Geschlechtlichkeit): 88-89
sí mismo (Selbst): 49-50n, 79-80, 94, 99-100, 117, 223
sido (Gewesenheit): 100n-101, 103, 105, 128, 165, 169, 203
sigética (Sigetik): 201
significatividad (Bedeutsamkeit): 47, 85, 87
signo (Zeichen): 51, 61, 95, 197
silencio (Schweigen/Stille): 87, 99, 134, 201-202

simplicidad (Einfachheit): 190, 220
sin-fondo (Ab-grund): 123n, 155, 157-158n, 161, 163, 169-170
sino (Geschick): 139
sino del ser (Seinsgeschick): 145, 147
sistema (System): 44, 77n, 111, 116-117, 159-160, 208
situación (Situation): 84, 128, 173n
sobrepasamiento (Überstieg): 82
sobriedad (Nüchternheit): 162
sociedad (Gesellschaft): 47, 89, 92, 106n, 171, 209
sociedad industrial (Industriegesellschaft): 97n
sofista (Sophistes): 37, 54-55, 67, 132, 152
sonido (Laut/Ton): 188
subjetivo (subjektiv): 108
suelo (Boden): 116, 131, 141n, 144, 163, 178, 184, 190, 200, 204
suicidio (Selbstmord): 96n
sujeto (Subjekt): 35, 42, 45, 62-63, 89, 108, 113, 116, 117, 144, 148, 174, 178
superación (Überwindung): 46, 90n, 93n, 114, 144, 162-163, 168n, 176, 211n
surgimiento (Hervorgang): 125, 135-136, 138-139
sustancia (Substanz): 59, 62-64, 109-110
sustracción (Entzug): 139, 156

TECHNE (τέχνη): 59, 125-126, 170, 173, 181, 185
técnica (Technik): 65, 91n, 119n, 141n-142, 170-175, 178
temor (Furcht/Scheu): 84-85, 93-94, 162
templado (gestimmt): 129, 186
temple (Stimmung): 84, 114, 150n
temple fundamental (Grundstimmung): 93, 153
temporalidad (Zeitlichkeit): 47, 66, 97n-98, 101-106, 124, 136, 147n, 166-167, 180, 183, 198
temporariedad (Temporalität): 67
tener (Habe): 86
tener previo (Vorhabe): 50, 86
tener una mirada (Blickhabe): 86
teología (Theologie): 26, 32, 38-39, 53, 88, 106n, 130, 132, 142n, 160, 208-209n, 210-211
teorético (theoretisch): 42, 45, 51, 75, 109, 173n, 223
teoría (Theorie): 39n, 43, 45, 51, 53n-54n, 83, 142, 208
teoría del conocimiento (Erkenntnistheorie): 41
teoría de la relatividad (Relativitätstheorie): 43
término medio (Durchschnittlichkeit): 92
terminología (Terminologie): 32-33, 45, 108, 158, 175n
THAUMAZEIN (θαυμάζειν): 91, 153
tiempo (Zeit): 25, 32-33, 37, 39, 43, 46-49, 50n-51n, 52-54, 57, 60, 66-81, 83n-84, 86, 88-91, 93-99, 101-111, 114, 117, 122, 129, 133, 135-137, 141-142n, 145-150, 155, 157-160n, 163-170, 174, 176-177, 179, 183, 187-188, 190, 193, 196-198, 201-204, 209n, 217-218n, 222-223
tierra (Erde): 94, 122-126, 128n, 130n, 145, 159, 164, 170, 174, 182, 184-185, 187, 190-191, 193-195, 202, 213
tierra natal (Heimat): 184
todo (Ganzes): 29n, 89, 98, 117, 213
todo, el (Ganze, das): 27, 45, 74, 99, 142, 159n, 203n, 214
tonalidad (Tonart): 155-156
tono (Ton): 35n
topología (Topologie): 130n, 145, 175n, 211
totalidad de conformidad (Bewandtnisganzheit): 83, 167
tradición (Überlieferung/Tradition): 25, 30, 33, 38, 55, 62, 67, 75, 79, 82n, 106n, 128, 130, 145n, 208, 215
traducción (Übersetzung): 24, 68n, 108, 127, 135-137, 139, 175n, 185-186, 196n-197n, 201, 213
traer delante (Hervorbringen): 125-126
tránsito (Übergang): 102, 126n, 135-137, 156, 161, 179, 198, 204n
transpropiación (Übereignung): 176
trascendencia (Transzendenz): 82, 189, 191-192
trascendental (transzendental): 77-78, 107-111
trato (Umgang): 26, 31, 60, 83, 86, 94, 109, 121
tristeza (Trauer): 129, 186, 202
tristeza sagrada (heilige Trauer): 128-129
tú (Du): 88-89, 182, 213

unidad (Einheit): 26, 37-38, 40n, 62n, 64, 68, 80, 94-95, 105-106n, 109, 111, 116-118, 129, 135-136, 138, 140, 144, 147, 152, 158n-159, 169, 187, 195, 198, 203
uno (Man): 29, 68, 90, 92, 94, 99-100, 103, 174, 205
uso (Brauch/Gebrauch): 55, 60, 96, 123, 135-136, 139, 178, 187
útil (Zeug): 83, 102, 120-123, 125, 145, 167, 178, 188, 189
utilidad (Dienlichkeit): 83, 122-123, 145

vacío (Leere): 32, 49, 51-52, 90, 169, 193, 206
valer/validez (Gelten/Geltung): 36n, 41, 45, 131
valor (Wert/Tapferkeit): 43, 57, 150-151, 176
ver (sehen): 49, 56-57, 71-72, 86-87, 91, 151, 199
ver a través (Durchsichtigkeit): 80, 179
ver en torno (Umsicht): 83-84, 167
ver previo (Vorsicht): 86

verdad (Wahrheit): 30-32, 45-46, 55, 62-64, 70, 97n, 104, 107, 112-115, 120-121, 123-126, 130, 132, 134, 145, 155-156, 161-162, 165-166, 169, 171, 173-179, 186, 188, 192, 195, 198, 205, 208n, 216
víctima (Opfer): 166, 178
vida (Leben): 34, 36n, 40, 42, 46-51n, 54, 57n, 74-75, 79, 97n-98, 116, 119n, 130n, 146, 151, 170, 174, 177, 179, 180, 191, 208n-209n, 210, 215
vilo (Sprung): 93, 178
violencia (Gewaltsamkeit): 27, 29-31, 86
viraje (Kehre): 112, 115, 175
visión (Sicht): 48, 56, 61-62, 83, 149, 171n
visión del mundo (Weltanschauung): 31, 58, 76
vivencia (Erlebnis): 47, 72
vocación (Ruf): 99-100
voluntad (Wille): 49, 64, 116-118, 138, 148-150, 159, 172, 199, 215
voz (Stimme): 99, 146, 177, 195, 201-202
vuelta (Kehre): 112
vulgar (vulgär): 71, 78, 99, 101-103, 137, 197

yo-sujeto (Ich-Subjekt): 63
yo (Ich): 47, 58, 61, 64, 88-89, 111, 116, 168, 178, 182, 213, 222

Índice general

Sumario 7
Prólogo del traductor 11
Advertencia preliminar 17

Primera Parte
Sinopsis

Introducción 23
§ 1 «Caminos, no obras» 23
a) El asunto del pensar 24
i. De camino 24
ii. Metafísica y onto-teo-logía 25
b) El círculo hermenéutico 26
§ 2 Peculiaridades de la lectura 28
a) Obstáculos 29
b) Los destinatarios y la búsqueda de la palabra adecuada 32

A. *Ser* 34
§ 3 Escritos tempranos 34
a) Primeras publicaciones 34
b) Impulsos tempranos 36
i. Franz Brentano 36
ii. Wilhelm Vöge y Carl Braig 38
§ 4 Los trabajos académicos finales 39
a) La tesis doctoral: crítica al psicologismo 40
b) La habilitación: categorías y significados 41
c) La conferencia de habilitación: tiempo e historia 43

B. *Mundo y ser* 44
§ 5 La hermenéutica de la facticidad 44
a) Ciencia, concepción del mundo, filosofía 44
b) El salto al mundo 46
c) La temprana experiencia vital del cristianismo 47
i. El futuro 47
ii. La ruinancia 48
iii. La hermenéutica de la facticidad 50
d) La indicación formal 51
§ 6 Destrucción de la metafísica 53
a) La tarea de la destrucción 54
b) La fundación platónica de la metafísica 55
i. La idea del bien 55
ii. Metafísica como platonismo 57
c) La οὐσία como concepto fundamental de Aristóteles 58
i. Del significado prefilosófico al término filosófico 58
ii. La producción como horizonte de comprensión y su significado para la metafísica 59
d) La fundamentación de la metafísica moderna a partir de Descartes . . 60
i. El método 60
ii. El yo como fundamento 61
e) La interpretación del ser como mónada por Leibniz 62
i. La pretensión universal de la lógica 62
ii. La sustancia como mónada 64

C. *Dasein y ser* 66
§ 7 Dasein y temporalidad 66
a) Plan global y finalidad de la primera obra principal 66
b) La pregunta por el sentido del ser 67
i. Los dogmas de la tradición 67
ii. La triple preeminencia del Dasein 69
§ 8 Fenomenología y hermenéutica 70
a) La fenomenología 70
i. Fenómeno y logos 70
ii. Las partes fundamentales de la fenomenología 72
b) Fenomenología hermenéutica 72
i. Hermenéutica como destrucción 72
ii. Cuatro conceptos de hermenéutica 73
c) Husserl y Heidegger 74
i. La crítica de Heidegger 74
ii. Dos tipos de fenomenología 76

d) Filosofía como ontología fenomenológica universal 78
§ 9 El Dasein cotidiano 79
a) Conceptos fundamentales 79
b) Mundo y mundo circundante 82
i. El ser-en-el-mundo 82
ii. El curarse del útil 83
§ 10 La constitución del Dasein 84
a) Encontrarse [*Befindlichkeit*] (el temor) 84
b) Comprender 85
c) La interpretación [*Auslegung*] de la estructuración previa del comprender 85
d) El habla 87
i. Habla y lenguaje 87
ii. El oír y el silencio 87
e) El ser con 88
i. Corporalidad y sexualidad 88
ii. El sustitutivo y el anticipativo procurar por [Fürsorge] 89
f) La caída del Dasein y el uno 90
i. Habladurías, avidez de novedades y ambigüedad 90
ii. El uno 92
g) La angustia y la cura 93
i. El encontrarse fundamental de la angustia 93
ii. La cura como totalidad del Dasein 94
§ 11 Existencia propia 95
a) Nacimiento y muerte 95
i. La nacencia del Dasein 95
ii. La señalada posición de la muerte 96
b) Conciencia y culpa 99
i. La vocación de la conciencia 99
ii. El poder ser culpable 100
§ 12 Temporalidad e historicidad 101
a) El carácter extático de la temporalidad 101
b) Aristóteles y la comprensión vulgar del tiempo 102
i. La definición aristotélica del χρόνος 102
ii. La temporalidad impropia 102
c) La temporalidad propia 103
d) La historicidad 105
§ 13 Kant y el problema del tiempo 107
a) El tiempo como forma de la intuición 108
b) El tiempo y el yo-pienso 109

D. *El giro hacia el ser* 112
§ 14 El giro 112
a) De la verdad como concordancia de la esencia de la verdad 112
b) Verdad y no-verdad 113
c) La libertad y el mal (Schelling) 115
§ 15 El arte 118
a) Conducción hacia el carácter de obra [*Werkhaft*] de la obra 119
b) Mundo y tierra 123
§ 16 La poesía como destino 127
a) Nuevos caminos con Hölderlin 128
b) Expresiones conductoras de Hölderlin 129
§ 17 Paso atrás hacia los pensadores originarios 132
a) La no-relación con el primer comienzo 134
b) Ἀρχή y ἄπειρον (Anaximandro) 134
c) Ser y pensar (Parménides) 137
d) Φύσις y λόγος (Heráclito) 139

E. *Ser y nada* 141
§ 18 La nada 141
a) La nada y las ciencias 141
b) Las ciencias y el pensar 142
§ 19 Ontología e historia del ser 143
a) La filosofía de la historia de Hegel y el destino del ser de Heidegger (historia del ser) 144
b) La interpretación especulativa de Hegel sobre la nada 147
§ 20 Nietzsche y el nihilismo 148
a) Nietzsche: la causa en litigio 149
b) La transvaloración de todos los valores 150
§ 21 Ser – lo ente – nada 152
a) Identidad y mismidad 152
i. Diferenciaciones 152
ii. Lo ente, la nada y la diferencia ontológica 153
b) La mismidad de ser y nada 154
c) Fundamento y sin-fondo 155

F. *Acontecimiento y ser* 158
§ 22 El otro comienzo 158
a) Primera y segunda obra principal 158
b) La arquitectónica 159
i. El sistema 159
ii. El ensamble 160

§ 23 Tránsito al otro comienzo 161
a) Pobreza y dolor 161
b) Los seis ensambles 162
i. La resonancia 162
ii. El pase 162
iii. El salto 163
iv. La fundación del Da-sein 164
v. Los futuros [Zu-künftigen] 165
vi. El último dios 165
§ 24 El espacio y el tiempo 166
a) Espacialidad y metafísica del espacio 167
b) Espacio-tiempo y espacio de juego temporal 168
§ 25 La estructura de emplazamiento [*Ge-stell*] 170
a) Interpretación instrumental y antropológica de la técnica 170
b) La esencia de la técnica 171
i. Maquinación y estructura de emplazamiento 171
ii. El peligro 174
§ 26 El acontecimiento 175
a) Diferenciaciones 175
b) Disposiciones – lenguaje – belleza 178

G. *Construir junto al ser* 181
§ 27 Habitar 181
a) Construir y habitar 181
i. Cuidar y edificar 181
ii. El habitar como rasgo fundamental del ser 182
b) Horizonte, serenidad, contrada 182
c) Lo inhóspito y lo extra-ordinario [*Un-geheure*] 184
i. Los poderes de lo ente y la violencia del ser humano 184
ii. El mirar hacia dentro [Hereinblicken] *de los dioses* 186
§ 28 Las cosas 187
a) El pasar por alto las cosas en la metafísica 187
b) La cercanía 188
§ 29 La cuaternidad 190
a) Mundo y ser 191
b) El espejo-juego 193
i. Mundo y tierra, y la cuaternidad 193
ii. El espejo-juego del mundo 194

H. *La casa del ser* 196
§ 30 El habla 196

a) Decir 197
i. La casa del ser 197
ii. La palabra 198
b) Escuchar 199
i. Ver y escuchar 199
ii. Escuchar al Λόγος 200
c) Callar 201
i. Callar y leyenda 201
ii. Voz y silencio 202
§ 31 Poetizar y pensar 202
a) El diálogo con los dioses 202
b) Prepensar la poetización 203
§ 32 Caminos 204

Apéndices 208
Apéndice I: Heidegger y la teología 208
Apéndice II: Heidegger y las artes 211
Apéndice III: Filología y estudios literarios 217
Apéndice IV: Medicina, psiquiatría, psicoterapia 221

Segunda Parte
Conceptos fundamentales

Entradas de la A a la Z 227

Tercera Parte
Datos

A. *Lo biográfico* 461
§ 1 Vida, escritos y doctrina de Heidegger 461
§ 2 Heidegger y el nacionalsocialismo 482
a) Motivos personales 482
i. Prejuicios y expectativas 482
ii. Motivo principal 484
iii. La relación de Heidegger con el judaísmo 486
iv. Antes y después del rectorado 492
b) El discurso del rectorado 495
c) Indicaciones sobre la bibliografía secundaria 501

B. *Escritos de Heidegger* 506
§ 1 *Gesamtausgabe* 506
a) Primera sección: escritos publicados de 1910 a 1976 507
b) Segunda sección: cursos de 1919 a 1944 519
i. Cursos de Marburgo (1923-1928) 519
ii. Cursos posteriores de Friburgo (1928-1944) 523
iii. Cursos tempranos de Friburgo (1919-1923) 535
c) Tercera sección: escritos inéditos, conferencias, lo pensado 540
d) Cuarta sección: indicaciones y notas 548
§ 2 Textos individuales selectos 554

C. *Personas del entorno cercano a Heidegger* 562

Cuarta Parte
APÉNDICES

A. *Bibliografía* 581
§ 1 Abreviaturas, siglas y símbolos 581
a) Abreviaturas y siglas 581
b) Símbolos 582
§ 2 Bibliografías, manuales, índices y diccionarios 582
a) Obras de consulta general, obras especializadas y diccionarios 582
b) Bibliografías, manuales, índices y diccionarios sobre Heidegger 584
c) Publicaciones periódicas en torno a Heidegger 585
d) Fotografías 586
e) CD, DVD 586
§ 3 Citación de los escritos de Heidegger 587
a) *Gesamtausgabe (GA)* 587
b) Escritos individuales 591
c) Correspondencia (cartas individuales seleccionadas) 594
d) Escritos conmemorativos y de homenaje 597
§ 4 Bibliografía 598
a) Fuentes 598
b) Bibliografía sobre Heidegger 606
c) Otra bibliografía citada en *HH* 647
d) Bibliografía por materias 651
i. Sobre la biografía 651
ii. Introducciones, descripciones completas 651
iii. Comentarios a El ser y el tiempo 651
iv. Épocas 651

v. Temas individuales 652
§ 5 Bibliografía sobre Heidegger en español 653
a) Libros 653
b) Artículos 655

B. *Índice de materias de la Primera Parte* 661

Martin Heidegger habló de caminos en lugar de obras. Su pensamiento suele representarse como un conjunto de flujos siempre en movimiento, que podría ser ilustrado como la imagen de una cordillera. Helmuth Vetter rescata y sintetiza, sin reduccionismos, la complejidad del entramado de caminos a través de un diálogo con la tradición filosófica y propone un mapeo de sus conceptos fundamentales a partir de las notas heideggerianas y por medio de la reconstrucción de las relaciones entre el filósofo alemán con otros intelectuales.

Dividido en cuatro partes: sinopsis, conceptos fundamentales, datos y apéndices, *Los horizontes de Heidegger. Un recorrido por su vida y obra* actualiza las interpretaciones del pensador alemán y constituye un apoyo fundamental para abordar la vastedad de la producción heideggeriana, así como una invitación a repensar y reinterpretar su legado filosófico.

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
1934-2024

www.fondodeculturaeconomica.com