

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO

EL PROGRAMA FILOSÓFICO
DEL JOVEN HEIDEGGER

Introducción, notas aclaratorias y
glosario terminológico sobre el tratado

El concepto de tiempo

Herder

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN GENERAL

I.1	Contexto intelectual	7
I.2	El itinerario filosófico del joven Heidegger	11
I.3	La realidad primaria de la vida humana	14
I.4	El problema metodológico de cómo acceder a la esfera originaria de la vida.	21
I.5	Estructura temática de <i>El concepto de tiempo</i>	29

II. APARTADO DE NOTAS ACLARATORIAS

II.1	Heidegger como creador de lenguaje.	55
II.2	Instrumentos lexicográficos	57
II.2.1	Principales instrumentos lexicográficos utilizados por Heidegger	58
II.2.2	Glosarios terminológicos.	58
II.3	Notas aclaratorias sobre <i>El concepto de tiempo</i>	61
II.4	Glosario terminológico	91

III. APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

III.1	Escritos del joven Heidegger por orden cronológico (1909-1928)	105
III.2	Cursos y seminarios (1916-1928)	112
III.2.1	Cursos y seminarios de Friburgo (1915-1923)	112
III.2.2	Cursos y seminarios de Marburgo (1923-1928)	114
III.3	Primeras lecciones publicadas en la <i>Gesamtausgabe</i> (1919-1928)	116
III.3.1	Lecciones de Friburgo (1919-1923)	116
III.3.2	Lecciones de Marburgo (1923-1928)	118
III.4	Literatura secundaria.	119
III.4.1	Biografías y testimonios	119
III.4.2	Correspondencia	120
III.4.3	Introducciones generales	122
III.4.4	Ediciones y obras colectivas	123
III.4.5	Estudios en torno a la obra temprana de Heidegger	125
III.4.6	Introducciones, comentarios y literatura sobre <i>Ser y tiempo</i>	143
III.4.7	Bibliografía y repertorios bibliográficos	146
III.4.8	Documentos audiovisuales y recursos <i>on-line</i>	148

I. INTRODUCCIÓN GENERAL

No resulta ninguna novedad afirmar que el rasgo que define el pensamiento de Heidegger es la pregunta por el sentido del ser. Él mismo ha confirmado este hecho en múltiples declaraciones autobiográficas. Sin embargo, lo que en la actualidad todavía puede despertar el interés del lector de *Ser y tiempo*, a medida que los primeros cursos universitarios del período de juventud han ido saliendo a la luz, es observar cómo el horizonte de esa pregunta se va perfilando en el contexto de un rico juego de superposiciones filosóficas que, de una u otra manera, intenta recorrer el camino que conduce de la vida humana a la cuestión del ser. En sus primeros años de joven doctorando, Heidegger comienza su andadura filosófica entre la rigurosidad de la teología católica y la sistematicidad del neokantismo imperante en las aulas universitarias alemanas de principios del siglo xx. Pero no tarda mucho en distanciarse de este clima intelectual excesivamente formal y apartado de las cuestiones de la vida real. En el período de posguerra empieza a bucear en las fuentes de los místicos medievales y de las epístolas paulinas, de los escritos de Agustín y de Lutero en el marco de unas exploraciones filosóficas que giran en torno a la constitución ontológica de la vida humana. Todo ello se enmarca en un entusiasta y precoz descubrimiento de la fenomenología de Husserl y su capacidad de llegar a la raíz de las cosas mismas. A pesar de sus profundas diferencias con la fenomenología trascendental de Husserl, este último ya no le abandonará, al igual que la hermenéutica de Dilthey y, sobre todo, la filosofía práctica de Aristóteles. Sin duda, tres personajes fundamentales a la hora de comprender el itinerario filosófico y académico de un joven Heidegger empeñado en repensar el sentido del ser en toda su radicalidad.

Después de 1918 la vida histórica se convertirá en la clave de bóveda de su incipiente proyecto filosófico. Pero con esta nueva perspectiva, reconoce Heidegger, no se ha ganado mucho mientras permanezca indeterminado el concepto mismo de «vida». El auténtico fenomenólogo

El programa filosófico del joven Heidegger

se pregunta: ¿qué actitud debo elegir para que la vida humana pueda *mostrarse* en propiedad? La filosofía académica que discurre por las coordenadas de la teoría del conocimiento se mueve exclusivamente en el terreno de la reflexión teórica. Sin embargo, el fenómeno de la vida inmediata pertenece a otra esfera: la esfera originaria de lo preteorético. La vida humana se nos escapa de las manos cuando pretendemos captarla en actitud puramente reflexiva y teórica, pues no da cuenta de la riqueza de matices del mundo de la vida. A juicio de Heidegger, la verdadera filosofía, es decir, la filosofía en un sentido originario, emerge desde el fondo del mundo de la vida. Vida y mundo son dos realidades correlativas que se necesitan recíprocamente. La vida guarda una íntima relación con su mundo circundante y con el horizonte poblado por los otros individuos. La posibilidad de elaborar un nuevo concepto de filosofía emana de esta relación de la vida con el mundo, más allá de cualesquiera cosmovisiones religiosas, artísticas, científicas y políticas. El mundo es el manantial de vivencias y situaciones del que bebe la vida y que posteriormente se puede someter a reflexión; esto significa tanto como afirmar que el origen de toda filosofía se remonta al subsuelo –todavía no horadado por la reflexión y la determinación– del mundo de la vida. Este mundo no se entiende a la manera de un recipiente que contenga la totalidad de las cosas percibidas, sino como un mundo revestido del manto de la significatividad. No se trata, pues, de recuperar un misterioso lazo divino, ni de descender al mundo del inconsciente, sino de comprender la realidad directa de la vida. El verdadero propósito de la filosofía es, como sentencia en el *Informe Natorp* de 1922, la existencia humana en cuanto interrogada por su forma de ser.¹ Desde este momento el modo de ser propio de la vida humana se convierte en el hilo conductor de la pregunta por el sentido del ser.

A partir de esta idea central que atraviesa toda la obra temprana de Heidegger trazamos el horizonte en el que se enmarca el tratado de 1924, *El concepto de tiempo*, en torno a los siguientes seis ejes: 1) dibujamos los principales rasgos del contexto intelectual en el que se enmarca el pensa-

1. Véase al respecto nuestra introducción al mencionado informe: Adrián, J., «Prólogo», en Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Trotta, Madrid, 2002, págs. 9-22.

Introducción

miento del joven Heidegger; 2) trazamos brevemente su itinerario filosófico; 3) desgranamos el núcleo de su programa filosófico de juventud que gira en torno a la aprehensión originaria del fenómeno de la vida humana, una cuestión que le lleva a una interesante relectura en clave ontológica de la filosofía práctica de Aristóteles, las epístolas paulinas, los escritos de Agustín, la mística medieval y la teología de la cruz de Lutero; 4) exponemos los problemas metodológicos a los que tiene que hacer frente Heidegger desde sus primeras lecciones de Friburgo de 1919 para acceder a la esfera primaria de la vida fáctica, una tarea que desemboca en un primer y profundo cuestionamiento de la fenomenología reflexiva de Husserl; 5) señalamos el núcleo temático que Heidegger desarrolla en el tratado *El concepto de tiempo*, insistiendo especialmente en la dimensión histórica y temporal de la existencia humana y, 6) ofrecemos un amplio apéndice bibliográfico acompañado de un extenso apartado de notas aclaratorias en el que se comentan detalladamente los principales conceptos utilizados por Heidegger en el mencionado tratado, se justifican las soluciones de traducción, se traza su genealogía y se establecen correspondencias con otros textos de la misma época.

I.1. Contexto intelectual

Nos hallamos en 1919, en pleno período de posguerra. Toda una generación de pensadores alemanes queda marcada por las transformaciones que se producen entre la caída del imperio de Bismarck y la Primera Guerra Mundial. Artistas, literatos, sociólogos, antropólogos, historiadores y filósofos, alarmados por la amenaza de un determinismo férreo de orden naturalista, materialista, mecanicista, evolucionista o cultural, buscan devolver al pensamiento la libertad y la dignidad de la que había gozado un siglo antes. Ante esta tesitura, emerge toda una nueva constelación de intelectuales de diversa índole que va a marcar el espíritu de una época: Kirchner, Kandinsky y Klimt en la pintura; Mahler y Schönberg en la música; Dilthey, Husserl, Jaspers, Scheler y Heidegger en la filosofía; Brecht, Hofmannsthal, Mann, Rilke y George en la literatura; Ehrenfelds, Weininger y Freud en la psicología; Gropius, Loos y Wagner en la arquitectura; Ranke, Troeltsch y Meinecke en la historia; Planck, Mach y

El programa filosófico del joven Heidegger

Einstein en la ciencia; Weber, Simmel, Spengler y Mannheim en la sociología.²

En todas estas disciplinas se produce lo que Lukàcs caracterizó gráficamente como un «asalto a la razón», lo que significa: poner en tela de juicio la indefinición ideológica, criticar la masiva utilización de la propaganda, denunciar la indoctrinación de la sociedad, advertir de la peligrosidad de las emergentes mentalidades totalitarias, desconfiar de la propaganda política, detectar la sensación de impotencia del pensamiento para cambiar la realidad, sacar a la superficie las bolsas de pobreza de una ética capitalista feroz. Un crudo diagnóstico de la realidad que, a su manera, ya había avanzado Nietzsche en las *Consideraciones intempestivas* al retratar la situación cultural alemana como una época dominada por profesores y tecnócratas, militares y funcionarios. No se puede ser al mismo tiempo hombre de acción y hombre de estudio sin atentar contra la dignidad de una y otra profesión. Un tema que luego retoma Max Weber en *La vocación interna de la ciencia* (1919) y Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente* (1922), por citar dos obras del momento que Heidegger conocía a la perfección.³

Así, pues, no es de extrañar que ante este desolador panorama de la sociedad alemana emerjan espontáneamente preguntas relacionadas directamente con el sentido de la existencia humana: ¿Qué hacer ante

2. Para un cuadro general del contexto histórico-intelectual de principios del siglo xx, véanse Fergusson, A., *Cuando muere el dinero. El derrumbamiento de la República de Weimar*, Alianza Editorial, Madrid, 1984; Gay, P., *La cultura de Weimar. La inclusión de lo excluido*, Argos, Barcelona, 1984; Hughes, H. S., *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo*, Aguilar, Madrid, 1972 y Watson, P., *Historia intelectual del siglo xx*, Crítica, Barcelona, 2002. Y sobre el marco específicamente filosófico de este período, consultar Bambach, Ch., «German Philosophy between Scientism and Historicism», en *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1995, págs. 21-56 y Barash, J. A., «The Emergence of a Problem of Historical Meaning in Nineteenth-Century German Thought», en *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Martinus Nijhoff, Den Hague, 1988, págs. 17-89.

3. Más detalles sobre el clima intelectual en el que transcurrió esta productiva etapa de la vida de Heidegger en Ott, H., *Martin Heidegger. En camino de su biografía*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, págs. 117-132; Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Tecnos, Madrid, 1994; y Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997, págs. 101-137.

Introducción

una civilización que navega a la deriva? ¿Cómo escapar a una racionalidad técnica que calcula todas las variables de la existencia humana, que elimina toda huella de individualidad, que somete la voluntad personal al orden causal de las ciencias? El espíritu se siente aprisionado y desconfía del discurso positivista que pretendía construir una sociedad ideal y gobernar racionalmente el curso de la historia. La vida necesita abrirse paso y romper con falsas concepciones del mundo. Hay que volver la mirada hacia la realidad, penetrar en su verdadero misterio, vivir según su propia esencia: «La nueva vida que nosotros queremos, o que quiere en nosotros —comenta Heidegger en una carta dirigida a Elisabeth Blochmann en 1919—, ha renunciado a ser universal, es decir, inauténtica, plana y superficial; su posesión es originalidad, no lo artificioso y construido, sino lo evidente de la intuición total».⁴ Y al igual que Ulises, hay que lanzarse a la búsqueda de sí mismo: mientras más obstáculos se logra sortear, mayor conciencia se toma de sí.

Hay que hacer frente a la torturante cuestión de cómo volver a captar la inmediatez de la experiencia vivida en un lenguaje que tradicionalmente ordena y clasifica la realidad vivida en los compartimentos estancos de la memoria lógica. Hay que romper con ese lenguaje tradicional; hay que desconfiar del entramado conceptual de la metafísica; hay que fluidificar las categorías que se aplican a la hora de analizar el fenómeno dinámico de la vida; en definitiva, hay que practicar una constante hermenéutica de la sospecha que devuelva al individuo la capacidad de pensamiento y de acción.

Sin duda, el joven profesor Heidegger supo trasladar magistralmente a las aulas universitarias este sentimiento de una generación que tiene plena conciencia de estar entrando en una nueva época del espíritu marcada por la decadencia. A pesar de no publicar nada durante los primeros años de su intensa actividad docente, su fama como profesor comprometido con la filosofía se difundió rápidamente por Alemania, haciendo circular el rumor de que había nacido un nuevo astro en el firmamento de la filosofía alemana, un rey oculto que congregó el interés y la fascinación de alumnos de la talla de Karl Löwith, Hans-Georg

4. Heidegger, M. y Blochmann, E., *Briefwechsel 1918-1969* (carta del 1 de mayo de 1919), Piper, Múnich, 1989.

El programa filosófico del joven Heidegger

Gadamer, Hannah Arendt, Walter Bröcker, Hans Jonas y Herbert Marcuse.⁵ Eso sin contar la amistad que forjó con personalidades como Paul Natorp, Nicolai Hartmann, Paul Friedländer, Rudolf Bultmann y Karl Jaspers. Con este último se estableció rápidamente un tácito entendimiento sobre la necesidad de renovar las vetustas instituciones académicas y de replantear los grandes problemas de la filosofía, pues ambos se sienten llamados a marcar el nuevo rumbo de la filosofía enarbolando la bandera de la protesta y expresando su inconformismo con la filosofía de salón.⁶ La filosofía tiene que transgredir el orden establecido, ir al fondo de las cosas mismas. Vivir filosóficamente equivale a vivir arriesgadamente y pensar contra las normas prefijadas.

Por tanto, hacen falta hombres con carisma capaces de renovar las viejas estructuras de pensamiento y de comportamiento. El joven Heidegger se hace eco de esta llamada, asumiendo ya en sus primeras lecciones de 1919 el reto de elaborar una nueva idea de la filosofía. «Nos hallamos –como comenta Heidegger en un tono henchido de *pathos* expresionista– ante la encrucijada que decide sobre “la vida o la muerte de la filosofía”».⁷ Estamos ante uno de los momentos filosófica y personalmente más decisivos de Heidegger. Por una parte, se consuman su ruptura con el sistema del catolicismo y su matrimonio protestante con Elfredi Petri;⁸ y, por otra parte, se detectan claros síntomas de distancia-

5. Cf. Arendt, H., «Martin Heidegger zum 80. Geburtstag», *Mercur* X, 1969, págs. 893-902 y Gadamer, H. G., *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977, págs. 15ss.

6. Véanse, al respecto, la correspondencia de los años 1920-1924 (en Heidegger, M. y Jaspers, K., *Briefwechsel 1920-1963*, Vittorio Klostermann-Piper, Frankfurt del Meno-Múnich-Zúrich, 1990. Sobre la atmósfera de solidaridad entre ambos pensadores, consultar Jaspers, K., *Philosophische Autobiographie*, Piper, Múnich-Zúrich, 1977, págs. 93-96. Heidegger, por su parte, solía decir de Jaspers: *amicus Jaspers, magis amica veritas*).

7. Heidegger, M., «*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*», en *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987, pág. 62.

8. Documentado en la conocida carta del 9 de enero de 1919 remitida a su amigo sacerdote Engelbert Krebs (en Casper, B., «Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg», en *Freiburger Diözesan-Archiv* 100, 1980, pág. 541) y luego matizado en las cartas a Kart Löwith del 19 de agosto de 1921 y del 20 de agosto de 1927, en las que se define como un «teólogo cristiano», es decir, como alguien interesado en

Introducción

miento con respecto a su sólida formación teológica y neokantiana que apuntan hacia la elaboración de una hermenéutica de la vida fáctica. En este sentido, en el prólogo a las lecciones del semestre de verano de 1923 se reconoce abiertamente la influencia que ejercen figuras como Aristóteles, Agustín, Lutero, Kierkegaard, Dilthey y Husserl.⁹ La pluralidad de estas líneas de investigación culmina al final de su período de Friburgo en la primera formulación explícita de su proyecto filosófico en torno a una hermenéutica de la facticidad. Desde ese momento se pone en acción la tarea de un análisis exhaustivo de las categorías constitutivas de la vida humana, que se prefigura en la ciencia originaria de la vida esbozada en el curso de 1919/1920 *Problemas fundamentales de la fenomenología*, se concreta en las lecciones de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, se prolonga en el tratado de 1924 *El concepto de tiempo* y culmina en los cursos marbugueses del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*.

I.2. El itinerario filosófico del joven Heidegger

«Jesuita por su educación, se volvió protestante por reacción, dogmático escolástico por su formación, pragmático existencial por su experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador.»¹⁰ La vida se presenta al hombre como un enigma que pide ser comprendido. Este juicio de Karl Löwith, sobre el Heidegger de 1919, evidencia la diversidad de elementos existenciales, religiosos y filosóficos interconectados que componen

penetrar en el sentido último de la vida religiosa, en mantenerse alejado de posiciones dogmáticas para zambullirse en la corriente vital de la existencia humana (en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers II*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 29 y 36-37, respectivamente). De ello dan testimonio sus lecciones de 1920/1921 *Fenomenología de la vida religiosa*, en las que ofrece una serie de sugestivas interpretaciones de la mística de Eckhart, Bernardo de Claraval o Teresa de Ávila, de las epístolas paulinas, de las *Confesiones* de Agustín, de las *Disputaciones* de Lutero o de los *Discursos sobre religión* de Schleiermacher.

9. Véase Heidegger, M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1988, pág. 5.

10. Löwith, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzner, Stuttgart, 1986, pág. 45.

El programa filosófico del joven Heidegger

el cuadro intelectual y vital del joven Heidegger. Diferentes rostros de una personalidad que intenta aprehender un fenómeno tan misterioso y confuso como el de la existencia humana misma.

Como hemos mencionado anteriormente, nos hallamos ante una época que deja detrás de sí la Primera Guerra Mundial. Durante esta época en la que se consuma el distanciamiento respecto de la teología liberal de la mano de Karl Barth y Rudolf Bultmann, se debilita la fuerza de fundamentación filosófica de la ciencia del neokantismo a partir de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer e irrumpe una nueva constelación de filósofos bajo el manto de la fenomenología y del existencialismo, como Max Scheler, Karl Jaspers y Martin Heidegger, entre otros. Esta nueva generación de pensadores se caracteriza por una postura crítica frente al metodologismo de la filosofía neokantiana; postura que, en la escuela fenomenológica, alcanza su máxima expresión en el cuestionamiento de la prioridad de la ciencia y en la afirmación radical de la experiencia fáctica de la vida. En el período que se extiende entre 1919 y 1923, los primeros años en los que Heidegger ejerce de profesor contratado en la Universidad de Friburgo, se va fraguando un pensamiento considerablemente original, en tensión constante y fructífera con la tradición teológica, con la filosofía académica del neokantismo, con las diversas corrientes de la filosofía de la vida y, sobre todo, con la fenomenología de Husserl.

Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el programa filosófico del joven Heidegger queda esencialmente determinado a partir de los primeros cursos de Friburgo. La publicación de gran parte de las lecciones de ese período nos pone en una situación de privilegio para recorrer y comprender su temprano itinerario filosófico. Nos referimos, en concreto, a las lecciones del semestre de posguerra de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* y las del semestre de verano de ese mismo año *Fenomenología y filosofía transcendental de los valores*, como también a los cursos del semestre de invierno de 1919/1920 *Problemas fundamentales de la fenomenología* y los del semestre de verano de 1920 *Fenomenología de la intuición y de la expresión*. Asimismo dos escritos de la misma época, *Observaciones a la «Psicología de las concepciones del mundo» de Karl Jaspers* y el llamado *Informe Natorp. Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, permiten ilustrar y sustentar definitivamente una tesis de

Introducción

continuidad en el pensamiento de Heidegger, al menos hasta la aparición de *Ser y tiempo*, y romper así el hechizo de una obra sin historia previa y que parecía surgir de la nada. Precisamente, la posibilidad de disponer de toda esta nueva base textual ha despertado el interés de los estudiosos de la obra de Heidegger. En estos últimos años se han multiplicado las investigaciones relativas a la primera fase de su pensamiento: desde las presentaciones de su biografía intelectual hasta las reconstrucciones parciales o completas de su trayectoria especulativa, que se extienden desde su formación juvenil hasta la elaboración de *Ser y tiempo*.¹¹ Según comenta el mismo Heidegger en una nota de su obra principal, «el autor debe advertir que desde el semestre de invierno de 1919-1920 ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la “hermenéutica de la facticidad” del ser-ahí».¹²

Esquemáticamente podemos decir que la nueva orientación filosófica del joven Heidegger madura, por un lado, a través de su reformulación de la fenomenología de Husserl y se completa a través de las exégesis de algunos documentos significativos del cristianismo primitivo y de la mística medieval; por otro lado, el centro gravitatorio de su pensamiento se irá desplazando gradual e inexorablemente hacia el problema del ser, encontrando en Aristóteles un punto de referencia siempre estimulante, cuya relectura le ayudará a distanciarse de su inicial neoescolasticismo antimodernista y le pondrá en la senda de un análisis general de las estructuras de la vida humana en su facticidad. En resumen, las lecciones que inauguran la actividad académica de Heidegger en pleno período de posguerra se plantean el reto de elaborar un nuevo concepto de filosofía, que no encorsete y someta el fenómeno de la vida a los patrones científicos de conocimiento. El tono existencialista salta a la vista y caracteriza buena parte de la obra temprana de Heidegger. Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿cómo es posible aprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin hacer uso del instrumental tendencialmente objetivante de la tradición filosófica? La respuesta es tajante: hay que suspender la primacía de la actitud teórica y poner

11. Remitimos al lector interesado en profundizar en este asunto al apéndice bibliográfico (véase apartado III.4.5).

12. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tubinga, ¹⁶1986, pág. 72.

El programa filosófico del joven Heidegger

entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físicas y matemáticas que impregna el quehacer filosófico desde Descartes hasta Husserl.

1.3. La realidad primaria de la vida humana

Schopenhauer mostró la voluntad como el verdadero fondo de la razón; Kierkegaard dejó claro que el pensamiento abstracto sacrifica la existencia concreta en aras de una verdad absoluta; Marx descubrió que la economía es el verdadero motor del espíritu; Nietzsche y Freud destacaron los instintos y las pulsiones que laten bajo la cultura. ¿Y Heidegger? Él penetra en las potencialidades de la vida, que son el verdadero lugar de producción de las imágenes del mundo. Heidegger insiste una y otra vez que no se debe filosofar *sobre* la vida, sino *desde* ella. Una vida que cae en el vacío y que ya no se sostiene en ninguna instancia metafísica; una vida que hay que asumir con sus riesgos y con sus enigmas, pues quien quiera comprenderse a sí mismo, ha de aclararse sobre la situación en la que se encuentra. Más que establecer un sistema de la vida, más que señalar la existencia de una nueva realidad, se trata de pensar la vida y su historia como el mar en el que ya se está navegando. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo es histórico, pero no lo viven como tal.

Desde esta perspectiva, puede afirmarse que la pregunta en torno a la cual pivota el pensamiento de este primer Heidegger es la pregunta por el sentido mismo de la vida fáctica, tal como lo atestigua el currículum que redactó en 1922 para optar a una plaza de profesor titular en la Universidad de Gotinga: «Las investigaciones que sustentan la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica».¹³ La vida humana y su comprensión

13. Heidegger, M., «Vita», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000, pág. 44. Esas investigaciones –iniciadas alrededor de 1919/1920 en el marco de la discusión con la hermenéutica, el vitalismo, el neokantismo y la escolástica– cristalizan luego en el *Informe Natorp* (1922) y en las lecciones *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923). Queda así dibujado el contexto general en el que cabe inscribir el tratado de *El concepto de tiempo* (1924).

Introducción

del ser son los ejes que vertebran buena parte de la obra temprana de Heidegger. El caleidoscopio de referencias filosóficas que encontramos en esta fructífera etapa ofrece una imagen bastante fidedigna de la genealogía de esa pregunta y de los requisitos metodológicos necesarios para desarrollarla con eficacia.

De esta manera, el intento de aprehender la realidad primaria de la vida humana pasa por dos decisiones fundamentales.

En primer lugar, una decisión temática que desemboca en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana. Precisamente, la vida ateorética y arreflexiva de la que se habla en las lecciones de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* proporciona el punto de partida de la pregunta por el ser de esta vida y, más tarde, se convierte en el hilo conductor de la pregunta por el sentido del ser en general. La publicación de las primeras lecciones de Friburgo ha venido a confirmar la sospecha de que el programa filosófico del joven Heidegger se fragua en estos años, al mismo tiempo que aporta un material documental de enorme valor para reconstruir la génesis de *Ser y tiempo*.¹⁴

14. La producción bibliográfica en torno a la obra temprana de Heidegger no deja de aumentar año tras año. Por una parte, existe un conjunto de publicaciones que ofrecen una visión de conjunto de este período de su vida intelectual, elaboradas en muchos casos desde la perspectiva de la génesis de *Ser y tiempo*; por otra parte, hay innumerables investigaciones en torno al diálogo filosófico que Heidegger mantuvo con autores como Platón, Lutero, Dilthey, Kant, Natorp, Rickert y Jaspers y, sobre todo, Aristóteles y Husserl; también hay numerosos artículos que analizan las diferentes aportaciones heideggerianas a la teología, a la ontología, a la hermenéutica o a la fenomenología; y tampoco escasean los estudios que analizan pormenorizadamente el contenido de los cursos universitarios impartidos tanto en la primera etapa de Friburgo (1919-1923) como en el período de Marburgo (1924-1928).

1) Entre los numerosos estudios monográficos y volúmenes colectivos dedicados al pensamiento del joven Heidegger en su conjunto, resaltamos algunos de los trabajos citados en el apartado bibliográfico: (III.4.4): Buren (1994); Buren y Kiesel (1994); Courtine (1996); Kalariparambil (1999); Kiesel (1993); Quesne (2003); Zahavi *et al.* (2003). Asimismo, en 2004 se publicó el primer volumen de la revista *Heidegger Jahrbuch* que, editado por A. Denker y H. Zaborowski, reunió artículos de diferentes especialistas sobre los inicios del pensamiento de Heidegger. Sirva esta última referencia como ejemplo de la fertilidad de la producción bibliográfica en torno a la obra temprana de nuestro autor. 2) Y de los múltiples trabajos centrados en las primeras lecciones de Friburgo nos permitimos remitir a: Adrián (2001); Berciano (2001); Fabris (1997);

El programa filosófico del joven Heidegger

En segundo lugar, una decisión de corte eminentemente metodológico. Si la cuestión filosófica central consiste en plantearse cómo acceder genuina, directa e inmediatamente al fenómeno originario de la vida, hay que desarrollar un método capaz de captar el sentido de la vida y de sus vivencias. De ahí la importancia que cobra la cuestión metodológica, pues el modo como abordamos el análisis de la vida determina la idea misma de filosofía. En el contexto de esta problemática, la fenomenología hermenéutica de Heidegger debe entenderse como un intento de articular conceptualmente la comprensión que la vida tiene de sí misma. Pero para llevar a cabo esta tarea hay que perforar previamente los sedimentos de una tradición metafísica que encubre las verdaderas raíces de la vida. Y Heidegger es, sin duda, un genio de la destrucción capaz de sacar a la luz los verdaderos modos de ser de la existencia humana.

Heidegger organiza y sistematiza por primera vez su propio pensamiento en el famoso semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Ahí se posiciona críticamente frente a su pasado escolástico, a su formación neokantiana y a su influyente lectura de Dilthey, Pablo de Tarso y Agustín, al mismo tiempo que exprime su redescubrimiento de la filosofía práctica de Aristóteles y matiza su relación con la fenomenología de Husserl.¹⁵ El trabajo hermenéutico de nuestro autor se mueve en dos direcciones: una apropiación crítica del pasado por medio de una destrucción de la historia de la ontología para profundizar en el pozo del presente y una paralela transformación hermenéutica de la fenomenología. La elección

Gander (2001); Herrmann (2000); Imdahl (1997); Kisiel (1992); Kovacs (1990); Lazari (2002); Marini (2000); Riedel (1989); Rodríguez (1997); Strube (1993). Para un listado más completo sobre los períodos de Friburgo y Marburgo, consultar el extenso apéndice bibliográfico que se ofrece en F. Volpi (ed.), *Heidegger*, Laterza, Roma, 1997. págs. 343-350, así como el apéndice bibliográfico que hemos añadido al final de esta introducción general.

15. A este respecto encontramos diferentes declaraciones autobiográficas que confirman este complejo itinerario intelectual. Véanse, por ejemplo, el *currículo vitae* redactado en 1915 para el examen de docencia (en Ott, H., *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, págs. 95-97); Heidegger, M., «Prólogo» de *Frühe Schriften* (GA 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno; carta a Richardson (en Richardson, W., *Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, Den Hague, ²1974, págs. xi-xv); y «Mi camino en la fenomenología» (en Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1976, págs. 82-87).

Introducción

del tema, la elaboración de los conceptos y la determinación del método están marcadas por el tema de la vida humana y de su ser.

Una rápida mirada a los índices de los diferentes volúmenes de las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) y de Marburgo (1924-1928) pone de relieve que el fenómeno de la vida desempeña un papel fundamental en la obra temprana de Heidegger. Sus interpretaciones fenomenológicas de la mística medieval, del cristianismo primitivo de las epístolas paulinas, de la experiencia fáctica de la vida en Agustín y de la filosofía práctica de Aristóteles reflejan una clara tendencia a rastrear las huellas de la vida en su inmediatez y conducen al joven Heidegger a una profunda confrontación filosófica con Rickert, Natorp, Windelband, Dilthey y, sobre todo, Aristóteles y Husserl.

Sus primeros escritos académicos se mueven parcialmente en la órbita neokantiana de Rickert. Sin embargo, frente a la tradicional ceguera que el sujeto de conocimiento muestra hacia su propio mundo de la vida, encontramos en su disertación *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913) un creciente interés por el horizonte de sentido tácitamente presupuesto en toda actividad judicativa. Un análisis de los juicios impersonales pone de relieve que el significado de tales juicios sólo resulta comprensible desde el saber de fondo compartido intersubjetivamente por diferentes hablantes y oyentes. Así, por ejemplo, la comprensión de frases del tipo «Llueve», «Chirría» o «Retumba» depende de que compartamos el contexto práctico de acción y emisión.¹⁶ De este modo, si a mitad de clase

16. Cf. Heidegger, M., *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, en *Frühe Schriften* (GA 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 185ss. De manera similar, Husserl establece en la *Investigación Primera* la distinción entre expresiones objetivas y expresiones ocasionales. El sentido de las primeras es atemporal y permanece siempre idéntico. Así, por ejemplo, la expresión «Existen sólidos regulares» es objetiva y comprendida sin necesidad de tener en cuenta la persona que se manifiesta y las circunstancias de su manifestación. En cambio, expresiones ocasionales del tipo «Hay pasteles» sólo resultan significativas para el oyente considerando las circunstancias efectivas de emisión. En este caso —como en el ejemplo de los juicios impersonales— el significado queda vinculado a la situación del sujeto hablante y fluctúa en función de la perspectiva del oyente (véase Husserl, E, *Logische Untersuchungen* (Husserliana XIX/1), Martinus Nijhoff, Den Hague, 1984, págs. 86ss). Evidentemente, aquí surge el riesgo de contingencia y relativización inherente a todo acto de habla. Husserl intenta neutralizar esa relatividad para salvaguardar la unidad ideal y objetiva del significado, y, en nombre del ideal científico que persigue la fenomenología, apuesta abiertamente por el postulado de

un alumno abre la puerta del aula y digo: «Chirría», queda bien a las claras lo que chirría. La teoría del conocimiento —opina Heidegger— nunca ha prestado atención a la realidad directamente vivida, a la previa apertura de sentido del mundo. En este sentido, se aprecia en el joven Heidegger un gradual desplazamiento del sujeto cognoscitivo hacia los contextos de acción de la vida fáctica.

En el transcurso del escrito de habilitación *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1915) se insiste en repetidas ocasiones en la capacidad humana de desenvolverse práctica y efectivamente con las categorías universales. El sentido de toda proposición se ha de buscar en el sustrato vivencial del individuo. En otras palabras, las categorías no son entidades puramente vacías, sino que se dan en la intuición categorial.¹⁷ En consonancia con esta línea de interpretación husserliana, el entendimiento humano cobra un papel activo en todo acto de conocimiento. Duns Escoto habla de la *haecceitas*, del aquí y ahora de una existencia que ya no se deja apresar en un entramado conceptual homogéneo. En opinión de Heidegger, Escoto muestra una enorme sensibilidad hacia la vida real y sus diferentes formas de mani-

la idealidad. Precisamente ése es uno de los principales focos de la crítica heideggeriana a la fenomenología: la aplicación acrítica de ese ideal de conocimiento físico-matemático vigente desde Descartes y asumido plenamente por Husserl. Véanse al respecto las interesantes lecciones de 1923/1924 en Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, págs. 43-46, 64-107 o 254-269.

17. En este contexto hay que prestar atención a la importancia que cobra Emil Lask y su principio de la determinación material de la forma. Heidegger —aunque no lo reconozca explícitamente— asimila productivamente la idea laskiana de una absorción prerreflexiva en un mundo ya comprendido; es decir, la existencia de un sustrato primario de realidad que se resiste a ser disuelto en conceptos universales y que actúa como precondition necesaria de toda actividad del sujeto. El origen de las categorías no arranca de la simple contemplación propia de la actitud teórica, sino que está anclado en el carácter preteorético de la misma praxis humana. Sólo podemos conocer los objetos, porque ya nos movemos en cierto nivel de familiaridad con los mismos. De ahí arranca la posterior tesis heideggeriana de que toda actividad teórica reposa sobre un sustrato vital, de que las raíces de la lógica hay que buscarlas en una analítica de la existencia humana. Con este planteamiento queda servido el paso del sujeto epistemológico a la vida humana.

Introducción

festación.¹⁸ La actitud teórica tan sólo encarna un modo de conocimiento entre otros muchos. La realidad humana –en la medida en que pertenece a un determinado mundo histórico– rebasa cualquier intento de ordenamiento lógico y encasillamiento conceptual. Este cambio de perspectiva abre el camino hacia una fenomenología entendida en términos de ciencia originaria de la vida; una fenomenología que empieza a tomar forma precisamente en los primeros años de actividad docente en Friburgo, en particular en las ya mencionadas lecciones de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, y en las de 1919/1920, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

Esta irrupción de la esfera de la vida se intensifica a principios de los años veinte. En las lecciones de 1920/1921, *Fenomenología de la vida religiosa*, se aprecia la tenacidad con la que Heidegger rastrea las formas de ser, analiza las formas de comportamiento y fija las estructuras propias de la vida fáctica. Sus interpretaciones del fenómeno de la *parousía* en las epístolas paulinas, de la *cura* agustiniana, de la teología de la cruz de Lutero y de la rehabilitación de la experiencia religiosa en Schleiermacher son una buena muestra de ello.¹⁹ Desde la óptica de la analítica de la existencia de *Ser y tiempo*, estas lecciones anticipan algunas de las estructuras y tendencias fundamentales del *Dasein*, tales como la caída, el uno, las habladurías, la conciencia, el cuidado y la experiencia kairológica del tiempo. En todas estas interpretaciones se repite la idea de que la naturaleza de la vida no se puede aprehender de manera objetiva y transparente, sino que responde a un constante proceso de realización histórica y, por tanto, temporal. La vida humana tiene un carácter esencialmente dinámico y sus modos de comportamiento responden primordialmente a formas prácticas de relacionarse con el mundo.

Precisamente en esta dirección se mueven la asimilación y la radicalización heideggerianas de la filosofía práctica de Aristóteles. Las lecciones de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* y, especialmente, las de 1924/1925, *Platón: El sofista*, ofrecen –junto a las lec-

18. Cf. Heidegger, M., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en *Frühe Schriften* (GA 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Maeno, 1978, pág. 189.

19. Cf. Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, págs. 98-105, 202-209 y 319-322, respectivamente.

El programa filosófico del joven Heidegger

ciones del semestre de 1921/1922 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* y el *Informe Natorp* de 1992– una panorámica excelente y ampliamente documentada de su relectura en clave ontológica de pasajes de la *Metafísica*, de la *Física* y, sobre todo, de la *Ética a Nicómaco*.

Las primeras discusiones con la obra aristotélica se mueven en el contexto de la pregunta acerca de qué es la filosofía. La investigación filosófica no puede ignorar el proceso de gestación histórica de la vida humana. Esto significa que la actividad filosófica arranca siempre de una situación hermenéutica previamente dada y comprendida siempre desde el trato cotidiano que mantenemos con las personas, las cosas y las situaciones que nos rodean. La aprehensión y la determinación de las cosas no son neutras, sino que se enmarcan en el horizonte de una familiaridad con un mundo previamente comprendido.²⁰ La auténtica tarea de la filosofía no consiste tanto en lograr un conocimiento abstracto de los objetos como en establecer una relación práctica con nuestro mundo circundante, compartido y propio. La experiencia directa del mundo, opina Heidegger en sintonía con el concepto aristotélico de la *práxis*, es la fuente de todo conocimiento. De ahí que la ontología de la vida humana deba partir del trato que establecemos en cada caso con las cosas, con las personas y con nosotros mismos. Una lectura fenomenológica de la *Ética a Nicómaco* nos muestra que la filosofía tiene sus verdaderas raíces en la actividad humana.

En este sentido, la interpretación ontológica de las virtudes intelectuales de la *Ética a Nicómaco* ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana que el proyecto husserliano de una filosofía como ciencia estricta no llega a tomar en consideración. La asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles constituye un ingrediente indispensable del análisis heideggeriano de la existencia humana. Así, por ejemplo, el concepto aristotélico de la prudencia sirve para cuestionar el ideal de evidencia que gobierna los rendimientos cognitivos de un sujeto desgajado del mundo de la vida. La incor-

20. Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1985, págs. 18-19. Me permito remitir al prólogo que redacté con ocasión de la publicación de mi traducción de este texto: Adrián, J., «Prólogo», en M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002.

Introducción

poración del saber práctico que encierra la prudencia permite contrarrestar el aséptico orden matemático que el yo de las ciencias modernas impone a la realidad, abriendo así la posibilidad de salir del callejón sin salida de la filosofía de la conciencia. Con todo, hay que tener presente que el interés de Heidegger no es ético sino estrictamente ontológico, tal como deja entrever el proceso de ontologización al que somete las llamadas virtudes dianoéticas (en particular, la *téchne*, la *epistéme* y la *phrónesis*).²¹

Ahora bien, ¿cómo aprehender la vida de una manera originaria con un instrumental conceptual que tiende a objetivar toda vivencia? Henos ante la segunda cuestión a la que tiene que hacer frente el joven Heidegger en sus primeras lecciones de Friburgo.

I.4. El problema metodológico de cómo acceder a la esfera originaria de la vida

La filosofía debe volver sobre el fenómeno originario de la vida, pero sin caer en posturas irracionalistas. La filosofía académica se mueve en las coordenadas de la teoría del conocimiento. Sin embargo, el fenómeno de la vida inmediata pertenece a otra esfera: la esfera originaria de lo preteorético. La filosofía no arranca del hecho puro del conocimiento, sino que emerge desde el fondo del mundo de la vida. En otras palabras, la vida se articula significativamente, forma parte de un universo simbólico y tiene la capacidad de autocomprenderse. En las lecciones del semestre de invierno de 1919/1920, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, se afirma con rotundidad que «la vida no es un embrollo caótico de oscuras fluctuaciones, un pesado principio de fuerza, una monstruosidad ilimitada que todo lo devora: *sólo es lo que es por estar*

21. Véase al respecto Heidegger, M., *Platon: Sophistes* (GA 19), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992, págs. 28-56. Para las analogías entre la ontología de la vida humana y la filosofía práctica de Aristóteles, véanse los sugestivos trabajos de Franco Volpi, entre otros: Volpi (1992); Volpi (1994). También resultan interesantes, McNeill (1999); Sadler (1996) y Taminioux (1989). Asimismo, no olvidar el tercer volumen de la revista *Heidegger Jahrbuch* (2006), editado por G. Figal y F. Volpi y dedicado íntegramente a la presencia aristotélica en el pensamiento heideggeriano.

El programa filosófico del joven Heidegger

dotada de un sentido concreto».²² Es más, si en ocasiones la vida nos parece incomprensible, no es por falta de sentido, sino por un exceso de significaciones que envuelven la vida como las capas de una cebolla. La tarea de la hermenéutica consiste precisamente en perforar las capas de interpretación que la historia y la tradición han ido depositando sobre el fenómeno de la vida con el fin de lograr un acceso originario.

Ahora bien, ¿cómo articular ese fenómeno de la vida de una manera genuina? ¿Cómo se logra ese anhelado acceso directo a la vida y a sus vivencias inmediatas? De entrada, hay que dar con el punto de partida adecuado, pues de ello depende que toda la explicación hermenéutica no resulte infructuosa desde el primer momento. Heidegger escoge como punto de partida la situación en la que *de facto* nos encontramos siempre: la vida fáctica. Las cosas y las situaciones de la vida fáctica aparecen primariamente –como ya indicara Aristóteles– en el contexto de nuestro acceso rutinario y práctico a nuestro entorno inmediato. En otras palabras, el análisis filosófico debe partir de las vivencias del mundo circundante.

Heidegger ilustra este nuevo y sugestivo modo de acceder al mundo a través de la «descripción» de una vivencia tan banal como la de ver la cátedra. ¿Qué vemos cuando miramos la cátedra? –pregunta provocativamente el joven profesor a sus atónitos estudiantes–. «¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? ¿De ninguna manera! [...] Esto es un cambio en la dirección de la mirada pura de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, [...] en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo.»²³ Con este ejemplo Heidegger quiere llamar la atención sobre el hecho de que las cosas no se manifiestan primariamente según el esquema sujeto-objeto; éstas sólo nos son accesibles y comprensibles desde la pertinencia previa del sujeto a un mundo simbólicamente articulado, es decir, desde el horizonte de precomprensión del mundo inherente al ser humano. Así, pues, la vivencia inmediata del mundo circundante no arranca de la esfera de objetos colocados ante mí y que percibo, sino del plexo de útiles de los que me cuido y comprendo. No es que primero *veamos* colores, superficies o formas de un objeto para

22. Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993, pág. 148.

23. GA 56/57, págs. 70-71.

posteriormente asignarle un significado; en realidad, de alguna manera ya *comprendemos* las cosas gracias a nuestra familiaridad con el mundo en el que habitualmente vivimos.²⁴ Con este cambio de perspectiva se consuma la transformación hermenéutica de la fenomenología.

La significatividad primaria del mundo circundante se diluye en la llamada actitud teórica de la ciencia, en la puesta en paréntesis de la actitud natural que encontramos en la fenomenología husserliana. Por ello, Heidegger afirma que la actitud teórica es expoliadora de la vida. Con esta actitud abandonamos el ámbito inmediato de la realidad para situarnos en el ámbito de la reflexión y de la determinación analítica de las vivencias.²⁵ Así, desde la óptica teórica, la vivencia de la cátedra quedaría retratada como sigue: «Es marrón; marrón es un color; color es un verdadero dato sensible; el dato sensible es resultado de procesos psíquicos o fisiológicos;

24. Así, por ejemplo, en las lecciones de 1925 se afirma que la aplicación de este modelo de interpretación basado fundamentalmente en la percepción provoca una «ilusión fenomenológica», que tiñe el acto fenomenológico fundamental de la intuición originaria (que entrega la cosa misma) de una objetivación que no se corresponde a la específica forma de presencia del mundo, esto es, que antepone la aprehensión reflexiva de las cosas al trato cotidiano que establecemos con el mundo. Así, en la moderna teoría del conocimiento se considera que las sensaciones son los datos primarios y absolutamente incontrovertibles. La denuncia de la ilusión fenomenológica y el rechazo de la reflexión tienen consecuencias decisivas para el acceso metódico a la vida fáctica. Para más información, véase Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (GA 20), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ²1998, págs. 254ss.

25. En este contexto resultan especialmente significativas las críticas que Paul Natorp formula contra la concepción husserliana del sujeto transcendental con ocasión de la publicación de *Ideas*. La aplicación del modelo matemático de conocimiento, que arranca de Platón y encuentra su máxima expresión en Descartes, no llega a captar el movimiento de la realidad. Es más, los conceptos fijan esa realidad y provocan una modificación reflexiva de la corriente de las vivencias (cf. Natorp, P. (1917/1918): «Husserls "Ideen einer reinen Phänomenologie"» en *Logos* VII, págs. 215-240). Heidegger asume buena parte de las observaciones de Natorp y valora muy positivamente su insistencia en el carácter dinámico y procesual de las vivencias. Sobre el eco de las objeciones de Natorp en Heidegger, véanse GA 56/57, págs. 99-108, así como las lecciones del semestre de verano de 1920 en Heidegger, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993, págs. 92-147. En estas últimas lecciones también queda muy patente la influencia de la obra Dilthey, en especial el carácter histórico de la realidad inmediata de la vida y su capacidad de autocomprensión. Para más detalles sobre este asunto, véase Adrián, J., «Die Funktion einer formal-anzeigenden Hermeneutik. Zu einer hermeneutisch-phänomenologischen Artikulation des faktischen Lebens ausgehend von Heideggers Frühwerk», *Philosophisches Jahrbuch* 113/1, 2006, págs. 99-117.

los procesos psíquicos son las causas primeras y responden a un determinado número de ondas de éter». ²⁶ Todo un proceso de des-vitalización, de privación de vida que Heidegger intenta evitar a cualquier precio. Por tanto, hay que romper con el «aferramiento profundamente incrustado a lo teórico; [de hecho,] sólo en ocasiones excepcionales estamos instalados en una actitud teórica». ²⁷ El acceso al ámbito de donación originaria de la vida no se logra en ningún caso a través de una contemplación neutral y distante de nuestro entorno. Esta perspectiva cosificadora, sin duda posible, no es la primaria, no alcanza el verdadero sustrato originario.

Queda claro, pues, que nos hallamos ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl comprende esta intuición en términos de un «ver reflexivo», mientras que Heidegger la caracteriza como una «intuición hermenéutica». La donación de la vivencia de la cátedra ilustra a la perfección el modo teórico de acceder a la vida y sus vivencias que plantea la fenomenología reflexiva de Husserl y el modo preteórico de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Husserl parte –siempre en opinión de Heidegger– de una conciencia que percibe las cosas para a continuación determinar el contenido objetivo de las vivencias a través de un mecanismo de representación reflexiva que, en última instancia, trae consigo una ruptura con el mundo de la vida; en cambio, Heidegger arranca de una vida fáctica que comprende los entes que comparecen en su trato cotidiano con el mundo por medio de una repetición comprensiva que debe permitir una verdadera apropiación de las vivencias de nuestro mundo circundante.

La fenomenología de Husserl, a juicio de Heidegger, no se mantiene realmente fiel a las cosas mismas, pues desmenuza la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto. Heidegger, en cambio, rechaza la idea de que la reflexión pueda satisfacer la exigencia fenomenológica de mantenerse fiel al ámbito de donación inmediata de la conciencia. La adopción espontánea y acrítica de la posición teórica es la verdadera responsable de la deformación de la vida. El problema de la reflexión estriba en que coloca la vida inmediata ante la región

26. GA 56/57, pág. 113.

27. *Ibid.*, pág. 88.

Introducción

autónoma de la conciencia pura. Sin embargo, la vivencia genuina del mundo no tiene su origen en la esfera de objetos colocados ante mí y que yo percibo, sino en el plexo de útiles de los que me ocupo y que en cada caso comprendo. Este cambio de perspectiva encierra el núcleo de la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger en las ya mencionadas lecciones de 1919. Con esta transformación se produce una sustitución del modelo de la filosofía de la conciencia asentado en la percepción por el paradigma de la filosofía hermenéutica basada en la comprensión.

A la luz de los capítulos centrales de las lecciones *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, podemos esquematizar las diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger de la siguiente manera:²⁸

FENOMENOLOGÍA REFLEXIVA	FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA
SUBJETIVIDAD La subjetividad transcendental, despojada del mundo inmediato, es la instancia constitutiva de la realidad.	VIDA FÁCTICA La vida fáctica, en cuanto inmersa ya siempre en una situación hermenéutica, se convierte en el punto de partida del análisis filosófico.
DONACIÓN (<i>Gegebenheit</i>) El ámbito de los objetos intencionales se da primariamente en la mirada cosificadora de la conciencia que arranca artificialmente las vivencias inmediatas del mundo del que emergen.	COMPARECENCIA (<i>Begegnung</i>) Las vivencias inmediatas del mundo circundante no se dan en o ante la conciencia, sino que comparecen o salen al encuentro en el horizonte de significados que articula el mundo simbólico en el que vivimos ordinariamente.

(sigue)

28. Véase GA 56/57, esp. §§ 12, 14, 15 y 17. Las similitudes entre la reducción husserliana y la angustia heideggeriana no aparecen en las mencionadas lecciones. Las he añadido para que se aprecie con mayor claridad cómo ambos autores responden de diferente manera a una misma preocupación metodológica: aprehender el fenómeno de la vida de la conciencia y de sus vivencias. Véase al respecto, el sugestivo análisis que ofrece Merker, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1988.

El programa filosófico del joven Heidegger

FENOMENOLOGÍA REFLEXIVA	FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA
<p>PERCEPCIÓN (<i>Wahrnehmung</i>) El acceso primario al mundo inmediato se funda en la percepción sensible de los colores, de las formas, de las superficies o de las resistencias de los objetos intencionales dados a la conciencia, cualidades que son descritas siguiendo el modelo de las ciencias naturales.</p>	<p>SIGNIFICADO (<i>Bedeutung</i>) La percepción sensible conserva su validez, pero pierde su carácter primario y fundante en favor de la comprensión inmediata y ateorética de la vida humana. Las cosas, personas y situaciones del mundo cotidiano no aparecen primariamente como objetos percibidos, sino como objetos revestidos de un significado concreto.</p>
<p>QUÉ (<i>Was</i>) La actitud teórica de las ciencias naturales y la actitud reflexiva de la fenomenología tratan de establecer las determinaciones objetivas de las cosas existentes y dadas en los actos de una conciencia con capacidad de articularlas categorial y conceptualmente. Se lleva a cabo un análisis de las estructuras de la conciencia próximo al procedimiento deductivo de la ciencia que suprime el contexto mundano e histórico de la experiencia para fijar el contenido objetivo, el qué de las vivencias (como, por ejemplo, el color, la figura, la pesadez, la resistencia, etcétera).</p>	<p>CÓMO (<i>Wie</i>) La actitud ateorica y genuinamente fenomenológica no establece las propiedades objetivas de los entes que aparecen en el mundo en el que vivimos, sino el modo como nos insertamos en él. Se realiza un análisis de las estructuras de la vida humana inspirado en el método hermenéutico de las ciencias del espíritu con el fin de mostrar las raíces significativas que nutren el subsuelo del mundo ya precomprendido en cada caso por la vida humana y de mostrar el modo, el cómo de su manifestación fenoménica (por ejemplo, en términos de ser-en-el-mundo, cuidado, solicitud, uno, caída, etcétera).</p>
<p>PROCESO (<i>Vorgang</i>) Mecanismo de la representación reflexiva por el que las vivencias pasan delante de mí a modo de un proceso que desemboca en un fenómeno de privación de vida.</p>	<p>APROPIACIÓN (<i>Ereignis</i>) Mecanismo de la repetición comprensiva de las vivencias circunmigrantes que trata de aprehender prerreflexivamente su forma originaria de donación en mi yo histórico.</p>

(sigue)

Introducción

FENOMENOLOGÍA REFLEXIVA	FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA
PRIVACIÓN DE VIDA (<i>Ent-lebung</i>)	VIVENCIA (<i>Er-lebnis</i>)
Resultado de la aplicación de la actitud teórica y reflexiva a la hora de analizar las vivencias de la conciencia.	Resultado de la aplicación de la actitud ateorética y hermenéutica a la hora de interpretar las vivencias del mundo circundante.
EXPLICACIÓN (<i>Erklärung</i>)	COMPRENSIÓN (<i>Verstehen</i>)
Método que consiste en desplegar las cosas percibidas ante la conciencia para a continuación describirlas y exponerlas a un examen detallado de sus cualidades. En el caso de las ciencias naturales se trata de determinar las causas que provocan un fenómeno; en la fenomenología husserliana se pretende retroceder todo fenómeno a la subjetividad constituyente del <i>ego transcendental</i> .	Método que consiste en penetrar en las tramas de significación que configuran el mundo como un espacio simbólico irrebalsable y un horizonte de sentido ya siempre abierto y a disposición del individuo. No responde a un ejercicio de objetivación y representificación, sino a un ejercicio de inmersión en la textura histórica de la vida.
CIENCIA (<i>Wissenschaft</i>)	CIENCIA ORIGINARIA (<i>Urwissenschaft</i>)
Husserl se mueve en el marco de una concepción de la fenomenología que imita el modelo de las ciencias naturales, poniendo entre paréntesis la existencia del mundo natural con el fin de lograr un acceso ideal a las vivencias puras del yo. La descripción eidética de esta ciencia fenomenológica todavía opera con categorías.	La concepción heideggeriana de la fenomenología se mueve en la esfera originaria de la vida fáctica y no en la región de una determinada ciencia. La comprensión que la vida tiene de sí misma y que extrae directamente de su relación práctica con el mundo se articula en términos de indicadores formales.
INTENCIONALIDAD (<i>Intentionalität</i>)	CUIDADO (<i>Sorge</i>)
La descripción fenomenológica arranca básicamente del yo, es decir, de una intencionalidad dirigida a un elemento inmanente a la conciencia psicológica que actúa como soporte de las vivencias.	Heidegger niega la existencia de una región psíquica como ámbito propio de la intencionalidad y coloca el acento en el cuidado que la vida presta a las vivencias del mundo circundante.

(sigue)

El programa filosófico del joven Heidegger

FENOMENOLOGÍA REFLEXIVA	FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA
<p style="text-align: center;">REDUCCIÓN (<i>Reduktion</i>)</p> <p>El acceso a la subjetividad pura como fundamento último y la correspondiente desconexión del mundo se logra a través de un acto reflexivo explícito, es decir, descansa en una actitud reflexiva que el <i>ego</i> puede activar libremente en cada momento. La angustia, en cambio, nos arroja contra nuestra voluntad al mundo en cuanto tal.</p>	<p style="text-align: center;">ANGUSTIA (<i>Angst</i>)</p> <p>El acceso originario al mundo acontece o sobreviene a través de una afección fundamental como la de la angustia. La angustia tiene una enorme importancia metodológica, porque de una manera pasiva (esto es, sin que el yo ejecute una actitud reflexiva) permite alcanzar un nivel de auto-transparencia similar a la reducción husserliana.</p>
<p style="text-align: center;">REFLEXIÓN (<i>Reflexion</i>)</p> <p>Husserl parte de la suspensión de la actitud natural y del mundo inmediato dado al yo, estableciendo así una interpretación objetivante del modo primario de presentarse las cosas. La fenomenología piensa que <i>sólo</i> en la reflexión hay una verdadera conciencia de sí que hace posible todo saber empírico.</p>	<p style="text-align: center;">REPETICIÓN (<i>Wiederholung</i>)</p> <p>Heidegger parte de la base de que la vida fáctica tiene un modo prerreflexivo de revelarse a sí misma antes de su explicitación reflexiva. La repetición es una prolongación de ese primer movimiento de autocomprensión; es decir, la vida misma es consciente de este saber de sí en el nivel primario y espontáneo de donación prerreflexiva.</p>

En definitiva, la fenomenología reflexiva accede a la realidad inmediata a través de la teoría, mientras que en la fenomenología hermenéutica se opera una clara distinción entre actitud teórica y actitud fenomenológica. Precisamente esta primacía de lo teórico, como ya hemos advertido, impide un acceso genuino al ámbito de donación inmediata de la vida y sus vivencias. De ahí que una ciencia originaria de la vida fáctica tenga que hacer frente a la pregunta metodológica fundamental de cómo pasamos de la simple intuición a la descripción de su contenido, de cómo logramos un acceso directo a la esfera de la vida. Desde este punto de vista las primeras lecciones del joven Heidegger resultan tremendamente reveladoras, porque anticipan su programa de una her-

Introducción

menéutica de la facticidad y fijan con claridad las principales diferencias entre el concepto de fenomenología de Husserl y Heidegger.²⁹ Y, asimismo, anticipan el programa de una analítica de la vida fáctica como el que encontramos ya plenamente desarrollado en el tratado de 1924, *El concepto de tiempo*.

I.5. Estructura temática de El concepto de tiempo

De entrada, hay que señalar que este tratado no se debe confundir con la conferencia pronunciada con el mismo título de *El concepto de tiempo* ante la Sociedad Teológica de Marburgo en el mismo año 1924.³⁰ Si bien ambos textos abordan la misma problemática del tiempo, difieren en su modo de abordarla. Mientras que la conferencia se centra más en el fenómeno de la muerte como un adelantarse hasta la posibilidad más extrema que coloca al Dasein ante el horizonte de su temporalidad a la par ofrece una sucinta caracterización de los modos fundamentales de

29. Posteriormente, en las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* y en pleno período de incubación de *Ser y tiempo*, Heidegger concreta su postura frente a temas básicos de la fenomenología de Husserl, como la conciencia, el ser, la intencionalidad, la intuición categorial o la reducción fenomenológica. A partir de ese momento la relación Husserl-Heidegger se articula en torno a dos polos: continuidad y ruptura; continuidad formal y metodológica; ruptura en planteamientos y en respuestas a aquellos temas básicos. Será como un pensar desde Husserl contra Husserl en nombre de un inicio radical y de un retorno a las cosas mismas. Aplicar radicalmente el lema husserliano exige una crítica interna de la fenomenología de la conciencia pura para salvaguardar la prioridad del ser. La ontología emergente perfora las estructuras lógicas de la fenomenología y la autodonación del ser acaba imponiéndose sobre la productividad reflexiva de la conciencia. El camino que recorre el joven Heidegger es un camino que le lleva de la lógica husserliana de la subjetividad transcendental a la ontología fundamental de la vida humana.

30. Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit* (Vortrag vor der Marburger Theologenschaft), Max Niemeyer, Tubinga, 1989 [trad. cast. de Gabás, R. y Adrián, J., *El concepto de tiempo* (Conferencia ante la Sociedad Teológica de Marburgo), Trotta, Madrid. 42006]. La conferencia se ha reeditado ahora conjuntamente con el tratado en el mencionado volumen 64 de las *Obras completas* (en Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit* (GA 64), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004, págs. 107-125).

El programa filosófico del joven Heidegger

ser del Dasein, el tratado traza el nexo existente entre temporalidad e historicidad tras un exhaustivo análisis previo de los caracteres ontológicos del Dasein que, en gran medida, prefigura el armazón conceptual y el hilo conductor de *Ser y tiempo*. De hecho, como observa el editor alemán, algunas partes de la Sección Primera del tratado se incorporaron literalmente al párrafo 77 de *Ser y tiempo* a la hora de abordar el problema de la historicidad en el marco de la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck.³¹ La edición del tratado *El concepto de tiempo* se basa en la transcripción manuscrita elaborada por Elfride Heidegger justo después de concluirse la redacción del texto que, en un principio, debía haberse publicado en 1925 en la revista *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, fundada y editada por Paul Kluckhohn y Erich Rothacker.³²

El tratado en cuestión consta de cuatro secciones de diferente extensión: I) la primera sección esboza la problemática fundamental de Dilthey y el conde Yorck en torno al concepto de historicidad; II) la segunda sección ofrece una detallada exposición a los principales rasgos ontológicos del Dasein que va desde la ocupación, la circunspección, el estar-el-uno-con-el-otro y el uno hasta la angustia, la resolución y la muerte que abre el horizonte temporal de la existencia humana; III) desde este nuevo horizonte fenoménico, la tercera sección profundiza en la relación entre Dasein y temporalidad a partir de la anticipación de la propia muerte como la posibilidad más extrema del Dasein, la cual, a su vez, proporciona un acceso ontológicamente genuino a la temporalidad y a la historicidad de la existencia humana; IV) la cuarta sección se adentra en la relación

31. Se trata, en concreto, de los párrafos 6 a 12 del mencionado párrafo 77. En la edición del texto publicado en vida por Heidegger, véase Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübinga, ¹⁶1986, págs. 399-403 [trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera, Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, págs. 413-417]; en la edición de las *Obras completas*, que incluye las notas del ejemplar de la cabaña de Heidegger, véase Heidegger, M., *Sein und Zeit* (GA 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977, págs. 527-532.

32. Sobre los causas que dieron pie al tratado en el contexto de la publicación de la correspondencia de Dilthey y el conde Yorck, así como sobre las razones que llevaron finalmente a Heidegger a retirar el manuscrito que ya había enviado a la redacción, véase el epílogo del editor alemán (Herrmann, F. W., «Nachwort», en Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit* (GA 64), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004, págs. 129ss).

Introducción

de temporalidad e historicidad, mostrando que el Dasein no sólo es un ser temporal, sino que su existencia responde a un paralelo proceso de gestación histórica. A primera vista el esquema de argumentación y la estructura del tratado es muy similar a la de *Ser y tiempo*: ofrecer una explicación fenomenológica del tiempo que pasa por un previo análisis de las estructuras ontológicas fundamentales del Dasein encaminado a articular conceptualmente la precomprensión que ese mismo Dasein ya siempre tiene de su ser.³³ A continuación pasamos a desgranar con un poco más de detalle el contenido y las reflexiones de cada una de estas secciones.

I. La problemática fundamental de Dilthey y la tendencia fundamental del conde Yorck.

En esta primera sección se trazan las líneas fundamentales de la noción de historicidad en Dilthey y el conde Yorck. En diciembre de 1923 se publicó la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck que Heidegger leyó con fruición y que marca la segunda fase de la recepción heideggeriana de Dilthey, tal como testimonian las *Conferencias de Kassel* del año 1925.³⁴ De hecho, las mencionadas conferencias de Kassel formaban parte del proyecto de Heidegger de redactar una recensión de la correspondencia entre Dilthey y Yorck en la *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* dirigida por el alumno de Dilthey, Erick Rothacker. La recensión acaba comprendiendo más de sesenta páginas, por lo que se renuncia a su publicación. No obstante, los principales resultados de la misma acaban incorporándose precisamente al tratado *El concepto de tiempo*. De hecho, como se ha comentado anteriormente, el tratado de *El concepto de tiempo* nace precisamente en el marco de un proyecto más amplio de interpretación y valoración de la mencionada correspondencia. Aquí sólo se ofrecen algunos detalles menores de ese trabajo de interpretación que encuentra continuidad

33. Véase, por ejemplo, la declaración programática que Heidegger ofrece en las primeras páginas del tratado *El concepto de tiempo* (en Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit* (Abhandlung) (GA 64), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004, pág. 4).

34. Estas conferencias se publicaron por primera vez en el volumen octavo del *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (1992/1993, págs. 143-177) y, en breve, serán reeditadas en el volumen ochenta de las *Obras completas* de Heidegger.

El programa filosófico del joven Heidegger

en las interesantes *Conferencias de Kassel* dictadas entre el 16 y el 25 de abril de 1925 en la Sociedad de Hessen para las Artes y las Ciencias. Este conjunto de referencias y trabajos en torno al pensamiento de Dilthey dejan una profunda huella en Heidegger.

El primer encuentro de Heidegger con la obra de Dilthey se produce mientras cursa sus estudios de teología en la Universidad de Friburgo (1909/1911). En una carta dirigida a Karl Löwith el 13 de septiembre de 1920, Heidegger escribe: «No tenía los obras de Dilthey, sólo disponía de pasajes aislados, en parte copiados a mano durante mi etapa de estudiante de teología en 1909/1910, que sólo resultan útiles si se conoce el contexto de procedencia».³⁵ La lectura heideggeriana se concentra inicialmente en la conexión que establece Dilthey entre cristianismo y conciencia histórica. La experiencia religiosa cristiana debe comprenderse desde el mundo histórico que uno habita y no desde la autoridad que impone el dogma cristiano. Dilthey critica la tendencia metafísica a hallar una sustancia metafísica última que anula toda individualidad en nombre de un principio absoluto; por el contrario, hay que devolver toda experiencia humana al contexto histórico y vital del que emerge en cada caso.

En este sentido, en el escrito de habilitación, *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1915), ya se detecta una primera tentativa de fluidificar las categorías escolásticas, tratando de indicar cómo la vida del sujeto se comprende a sí misma desde su devenir histórico. Retomando las enseñanzas de Hegel y Dilthey, Heidegger propone un retorno al espíritu vivo en la plenitud de sus manifestaciones. Esto significa que las cosas son mucho más que lo meramente expresado en el medio homogéneo de los conceptos. Las cosas, por el contrario, son puras singularidades heterogéneas, y es nuestro entendimiento el que proyecta en esta heterogeneidad los conceptos para comprender y comparar las cosas. En este contexto, Heidegger retoma el concepto de la *haecceitas* de Duns Scoto para designar la singularidad de lo real, el aquí y ahora concreto de la existencia de las cosas.³⁶ Precisamente en el epílogo

35. Löwith, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzger, 1986, pág. 30.

36. Heidegger, M., *Frühe Schriften* (GA 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 191-199. En *Ser y tiempo*, como sugiere el mismo Heidegger en una carta dirigida a Karl Löwith el 20 de agosto de 1927, la *haecceitas* caracteriza la particu-

que Heidegger añadió a la publicación del mencionado escrito de habilitación, ya se denuncia la imposibilidad de explicar la vida a partir de parámetros puramente científicos y lógicos, como pretende el neokantismo. Ahí se deja sentir con fuerza y por primera vez la presencia de Dilthey, afirmando que «el espíritu viviente es esencialmente un espíritu histórico». ³⁷ En el reino de las formaciones del espíritu vivo, la actitud gnoseológica sólo es *una* entre muchas otras, es decir, el fenómeno de la vida no se agota en la actitud teórica, sino que sólo alcanza su plenitud en el desarrollo del espíritu histórico de la vida misma. La excesiva abstracción de los conceptos y el carácter contemplativo del conocimiento resulta del todo insuficiente para captar la riqueza de la realidad inmediatamente dada de la vida. El órgano de la filosofía no es la lógica unívoca, sino el lenguaje hablado en su historicidad. Por tanto, existir no es un simple estar dado; antes bien, es un realizarse, un gestarse histórico. Sólo a partir de este plegarse sobre la propia facticidad histórica de la vida misma puede abrirse el horizonte de la temporalidad.

El joven Heidegger ya se interesó por la especificidad del tiempo histórico en el texto *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, que depositó en el Departamento de Filosofía en 1915 para obtener la capacitación docente tras la lectura de su trabajo de habilitación. Se trata de la primera publicación seria de Heidegger. Prueba de ello es que después la cita expresamente en la segunda sección de *Ser y tiempo* a la hora de abordar el problema de la temporalidad. ³⁸ Ahí se establece la diferencia radical que existe entre el concepto cuantitativo, neutral y homogéneo de tiempo con el que operan la ciencia matemática y el concepto cualitativo, significativo y heterogéneo propio de la ciencia histórica. Por tanto, «los tiempos de la historia se distinguen cualitativa-

laridad temporal y fáctica del Dasein (en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, pág. 37).

37. *Ibid.*, pág. 407. Aquí también se deja sentir la presencia de Hegel y sus primeras lecturas de Nietzsche, Dostoievski, Kierkegaard y Hölderlin (véase, al respecto, el prólogo que acompaña a la publicación del volumen primero de las *Obras completas*, en *ibid.*, págs. 56-57).

38. Véase Heidegger, M., *Sein .und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, ¹⁶1986, pág. 418/n. 1.

mente. [...] De este modo, el concepto de tiempo en la ciencia histórica no guarda ninguna relación con el carácter homogéneo del concepto de tiempo de la ciencia natural. Por eso el tiempo histórico no puede expresarse matemáticamente por medio de una serie, ya que no hay ninguna ley que determine cómo se suceden las *épocas*. En el tiempo físico, los momentos temporales se distinguen sólo por su posición en la serie. Las épocas históricas también se suceden, de lo contrario no serían épocas, pero cada una es diferente desde el punto de vista de la estructura de su contenido». ³⁹ El fin de la ciencia histórica es representarse el nexo de las vivencias y de las experiencias de la vida humana. Se fragua así un primer y profundo distanciamiento con respecto a los planteamientos neokantianos en los que se había formado bajo la tutela académica de Heinrich Rickert.

Heidegger vuelve varias veces sobre la figura de Dilthey en sus primeros cursos friburgueses (1919-1923), en los que invoca la necesidad de destruir el armazón conceptual de la tradición filosófica que bloquea el paso a un acceso inmediato a las cosas mismas, especialmente al fenómeno de la vida humana. En estas lecciones, el concepto fenomenológico de la «vida» se convierte en un fenómeno primario. Heidegger se desmarca así claramente de la concepción cartesiana del yo entendido como el centro de la conciencia. La donación originaria de la vida no se manifiesta primariamente en el yo transcendental, sino que remite al hecho de que la vida es ya siempre y de antemano en un mundo. Heidegger encuentra en la obra de Dilthey no sólo un importante punto de apoyo a su crítica de la concepción transcendental de la conciencia, sino que también le brinda una ayuda inestimable a la hora de desarrollar las categorías fundamentales de la vida fáctica. ⁴⁰

Desde el punto de vista de la ciencia histórica, pues, no tiene sentido hablar de una conciencia pura, de un sujeto transcendental; por el

39. Heidegger, M., *Frühe Schriften* (GA 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1978, págs. 431.

40. En este sentido, compárese la lista de las obras de Dilthey citadas en su curso de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión* (Heidegger, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA 59), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1993, págs. 154ss), así como las detalladas indicaciones bibliográficas que ofrece acerca de Dilthey en las *Conferencias de Kassel* de 1925.

Introducción

contrario, la conciencia es intrínsecamente temporal, las experiencias de la vida humana se enmarcan en un mundo histórico articulado significativamente. La vida, por tanto, no puede reducirse a un yo que tiende un puente hacia las cosas, sino que es vida en el mundo. En este sentido, Heidegger reconocerá en *Ser y tiempo* los esfuerzos de Dilthey por «lograr una comprensión filosófica de la “vida” y asegurarle a esta comprensión un fundamento hermenéutico a partir de la vida misma». ⁴¹ La realidad se manifiesta primariamente a través de la experiencia vivida, que es esencialmente histórica. Un pasaje de la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck citado en *Ser y tiempo* condensa magistralmente esta idea: «El hecho de que la totalidad de lo que es nos está dado psicofísicamente no es (ser = estar-ahí de la naturaleza), sino que, más bien, vive, es la clave de la historicidad. Y una autorreflexión que no esté dirigida hacia un yo abstracto, sino hacia la plenitud de mi propia mismidad, me encontrará históricamente determinado. [...] Comprensión e historicidad se relacionan entre sí como el respirar y la presión atmosférica». ⁴² La vida misma, esa temporalidad en constante fluir, se comprende a sí misma desde el mundo histórico que habita. La historia, cuya trama se traza en el curso mismo de la vida, no tiene otro sentido que el que la vida y nosotros mismos le vamos entresacando en un proceso constante de interpretación. Tomando en consideración la íntima correlación de vida e historia se puede decir que lo que soporta la construcción del mundo histórico es la historicidad interna de la propia de la vida, como sentencia Dilthey: «somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo». ⁴³

Finalmente, en las escasas diez páginas de esta primera sección se resalta la idea de que la física y la matemática no son las únicas formas de conocimiento, lo que significa tanto como afirmar que las ciencias históricas del espíritu y su metodología no se pueden reducir al modelo de conocimiento de las ciencias naturales. Las ciencias naturales quieren

41. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, ¹⁸1986: pág. 398.

42. *Ibid.*, pág. 401.

43. Dilthey, W., *Der Aufbau der Welt in den Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften VII), B. G. Teubner, Stuttgart, 1973, pág. 278.

El programa filosófico del joven Heidegger

explicar el funcionamiento, la estructura y las leyes de los objetos físicos, mientras que las ciencias humanas tratan de *comprender* las acciones, las instituciones y la cultura de los sujetos humanos. Así, pues, ambas ciencias no sólo difieren en sus respectivos objetos de estudio, sino que también aplican diferentes metodologías: las primeras se inclinan por el método hipotético-deductivo, las segundas apuestan por el método hermenéutico. El verdadero punto de partida de toda reflexión filosófica es la vida humana y su tarea fundamental consiste en comprender su propia historicidad. Dicho en otras palabras, la vida es un complejo de relaciones vitales que se enmarcan en una concepción del mundo, en la que tienen cabida las diferentes manifestaciones del espíritu humano: filosofía, religión, arte, ciencia, normas sociales, instituciones políticas, estructuras jurídicas, etcétera. Pero estas concepciones del mundo, insiste Heidegger, no son suficientes para comprender la verdadera naturaleza de la vida humana misma, pues ésta sólo puede entenderse desde sí misma; el conocimiento no puede retroceder por detrás de la vida y ofrecer una reconstrucción científica de sus manifestaciones. Por eso el método es descriptivo y comprensivo y no explicativo y causal. La vida, por tanto, se presenta al hombre como un enigma que precisa ser descifrado, como un interrogante que pide ser comprendido. Precisamente una de las principales aportaciones de Dilthey, como reconoce Heidegger, es el hecho de descubrir la idea misma de vida. Más que establecer un sistema sobre la vida, más que señalar la existencia de una nueva realidad como la vida y establecer un método para acceder a ella, Dilthey invita a pensar la vida y su historia como el mar en el que ya siempre está navegando. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo es histórico, pero no lo viven como tal.

En este sentido, Dilthey acuña el término de «conciencia histórica», es decir, tenemos conciencia de estar en un tiempo determinado y destinados a pasar como los demás, podemos trasladarnos a otras épocas históricas y, sobre todo, vivimos en un mundo constituido por la temporalidad. Ante cualquier fenómeno de nuestra vida cotidiana necesitamos de una fecha, de un referente histórico, de una circunstancia. Nuestra vida y la realidad histórica en la que vivimos presentan múltiples estratos temporales en el que se entrecruzan constantemente el presente de

Introducción

nuestro día a día con los ecos que conservamos de nuestro pasado y los espacios que abren nuestras expectativas futuras. Por tanto, no hay sistema de ideas fijas y compactas ni realidades históricas homogéneas; más bien todo lo contrario: todo está destinado a ser superado y corregido por el tiempo futuro. Con Dilthey emerge con fuerza la idea de la caducidad de lo histórico y la simultánea historicidad radical del ser humano. El hombre no sólo está en la historia, no sólo tiene historia, sino que es historia —a saber, la vida es de naturaleza histórica, la sustancia de la vida es histórica—. ⁴⁴ La vida, pues, no es algo monolítico y de contornos fijos, sino que está compuesta de una multitud de formas que al igual que los afluyentes de un río acaban por desembocar en el caudal de la corriente principal. Hasta aquí Heidegger comparte buena parte de las reflexiones de Dilthey. Pero, a su juicio, el problema básico de Dilthey es que no profundiza en la estructura ontológica de la vida misma, es decir, no entra a analizar sus modos de ser. Precisamente esta es una de las tareas que Heidegger acomete en la segunda sección de este tratado, donde se ofrece un análisis en clave fenomenológica de los caracteres ontológicos del Dasein.

II. Los caracteres ontológicos originarios del Dasein.

Esta sección arranca con la constatación fenomenológica de que el Dasein regula y orienta su vida por el tiempo, lo cual conduce a Heidegger a replantear la pregunta clásica de si el alma es el tiempo. Heidegger retoma aquí la misma problemática planteada en la conferencia homónima de 1924, en la que se interroga por la relación interna del tiempo con nuestra propia experiencia; un planteamiento, como se apresura a señalar el autor, ya presente en el libro XI de las *Confesiones* de Agustín. Agustín, opina Heidegger, comprendió que el alma humana experimenta el tiempo inmediatamente como una disposición afectiva, y esta experiencia inmediata es el modo como la existencia se encuentra a sí misma antes de cualquier acto de reflexión. No cabe duda de que Heidegger, aunque no lo mencione expresamente en los textos de la citada conferencia y en el presente tratado, está al corriente de los trabajos de

44. *Ibid.*, págs. 255ss.

El programa filosófico del joven Heidegger

Husserl en torno a la temporalidad de la conciencia.⁴⁵ De esta manera, independientemente de que midamos el tiempo en nuestra alma (Agustín) o en nuestra conciencia (Husserl), lo cierto es que la pregunta acerca de qué es el tiempo acaba remitiendo la investigación al Dasein, si por Dasein se entiende el ente en su ser que conocemos como vida humana. De ahí que toda investigación sobre el tiempo precise de un previo análisis de los modos de ser de ese Dasein. Sin embargo, esta tarea precisa de una previa destrucción de la concepción del tiempo dominante en la tradición metafísica. Por una parte, se está aludiendo directamente a la concepción aristotélica del tiempo elaborada en la *Física*, paradigma del tiempo operativo en la cotidianidad y en la ciencia y, por otra parte, se cuestiona la comprensión teológica del tiempo en términos de eternidad. El error de la metafísica consiste en pensar el ser como constante ser presente. Por esa razón no puede dar satisfacción a la temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica. Según Heidegger, el ser así entendido está presente en el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos, el presente. Resulta claro que a partir de esta concepción no se puede dar plena cuenta de la facticidad y temporalidad de la vida. La metafísica occidental piensa el ser en el tiempo, mientras que Heidegger cree que hay que pensarlo como tiempo.

Ahora bien, ¿por qué la explicación del tiempo requiere de un previo análisis de las estructuras fundamentales del Dasein? La respuesta de Heidegger es que la vida humana ya está habitualmente orientada hacia el tiempo. Tanto las acciones en nuestro mundo circundante como los procesos de la naturaleza se desarrollan en el tiempo. Precisamente la constatación de este hecho obliga a una comprensión de los modos de ser de este Dasein en el nivel de su existencia cotidiana. La dimensión de la vida cotidiana es tan familiar y auto-evidente que habitualmente se pasa por alto. De ahí que este Dasein cotidiano se convierta en el punto de partida para una elaboración ontológica de la temporalidad. Esta ontología de la vida humana, esta interpretación fenomenológica de la vida fáctica tiene que elucidar básicamente tres cuestiones.

45. Cabe recordar que, en 1928, Heidegger editó en colaboración con Edith Stein las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl en el volumen IX del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

Introducción

1) La primera de ellas es: ¿cómo aprehendemos el mundo? El mundo, al que la existencia humana está referido antes de todo teorizar sobre él, es un mundo previamente constituido, simbólicamente estructurado y compartido en virtud de su originario ser-con (*Mit-sein*) y del estar-el-uno-con-el-otro (*Mit-einander-sein*). Por tanto, aquello con lo que primariamente nos encontramos no son las «cosas mismas», sino la interpretación pública, familiar y cotidiana de las mismas. El mundo presenta el carácter ontológico primario de la significatividad. En otras palabras y a la estela de las lecciones del semestre de posguerra de 1919 que anuncian la transformación hermenéutica de la fenomenología que hemos comentado anteriormente, en «este mundo que nos rodea [...] lo significativo es lo primero, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de una captación de la cosa desnuda».⁴⁶ Nos movemos, por tanto, en el ámbito de un mundo previamente abierto que de alguna manera ya siempre nos resulta familiar y conocido.

Precisamente la partícula «en» de la expresión «ser-en» (*In-sein*) no tiene el sentido físico y espacial de una cosa corporal y material que se halla contenida en algo más grande como, por ejemplo, la ropa en el armario, el agua en el vaso, el profesor en el aula, etcétera. Antes bien, el «en» encierra la idea de un involucramiento previo, de una absorción ateorética, de una inmersión prerreflexiva en el mundo en el sentido de «habitar en», «estar familiarizado con», «estar en medio de». De ahí que el Dasein se caracterice primeramente por la ocupación (*Besorgen*) y el trato (*Umgang*) que establece con los entes que le salen diariamente al encuentro en su quehacer cotidiano y no tanto por actos de reflexión de una conciencia desgajada artificialmente del mundo. La crítica solapada a la filosofía de la conciencia salta inmediatamente a la vista. Frente a la perspectiva solipsista de la tradición moderna, Heidegger afirma la codonación de cosas y personas en el marco de un mundo compartido (*Mitwelt*). La situación epistémica tradicional de una mente separada de los objetos es un modo deficiente del originario estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). Heidegger, por su parte, se centra en el análisis del mundo de la praxis cotidiana, de las actividades no deliberadas y todavía no tematizadas que, sin embargo, permiten revelar y hacer patente

46. GA 56/57, pág. 73.

el mundo real de la vida cotidiana sin necesidad de tener que separar artificialmente la región de los actos de la conciencia y el ámbito del mundo como tal.

Desde su relectura en clave ontológica de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, Heidegger insiste en la relación originariamente pragmática que establecemos con los entes que comparecen en el mundo. Aquí Heidegger establece la conocida diferencia entre los entes que están directamente a la mano (*zuhanden*) y los entes que están simplemente ahí delante (*vorhanden*).⁴⁷ Los primeros se hallan a nuestra disposición en el trato cotidiano que mantenemos con el mundo, los segundos son objetos del conocimiento teórico que determina su peso, su extensión, su velocidad, su color, etcétera. El uso pragmático de utensilios es anterior al hecho de sólo mirar y contemplar las cosas; el uso es ontológicamente más fundamental que la descripción desapagada de los objetos. Asimismo, el utensilio que comparece en la ocupación nunca se da de forma aislada, sino que forma parte de un todo de útiles (*Zeugzusammenhang*) en el que cada útil remite a otros. La visión de conjunto que tenemos de los útiles y la comprensión inmediata que se tiene de su contexto de uso configuran lo que Heidegger llama la circunspección (*Umsicht*).

2) Después de mostrar de qué se ocupa el Dasein en la vida cotidiana, es decir, de ver con qué tipo de entes se las tiene que ver en su absorción inmediata y regular en el mundo, hay que aclarar la segunda cuestión de: ¿quién es en el mundo? Eso lleva a Heidegger al análisis de los otros y del sí mismo. El estar-en-el-mundo implica que no hay jamás un mero sujeto sin mundo, con lo que tácitamente se pone en cuestión la idea de un sujeto encerrado en sí mismo y que permanece idéntico a través del cambio de las vivencias. Los otros ya siempre coexisten en el mundo, se anuncian en el trato cotidiano con los entes del mundo circundante (*Umwelt*), es decir, los otros que comparecen en el contexto de útiles no son añadidos por el pensamiento, sino que coexisten con el Dasein y se dan cooriginariamente en el marco del mundo compartido

47. Véase Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit* (Abhandlung) (GA 64), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004, págs. 22-23.

Introducción

(*Mitwelt*) y del mundo propio de cada uno (*Selbstwelt*).⁴⁸ Ahora bien, los otros no son los distintos a mí y fuera de mí, sino que uno regularmente no se distingue de los otros. En la medida en que el Dasein queda absorbido por las ocupaciones diarias y está simultáneamente con los otros, el Dasein no es él mismo. Inmediata y regularmente el Dasein vive lejos de sí, está sometido al ritmo que impone el trato de los útiles y queda sujeto al dominio de los otros. El Dasein deja de ser quien es, pues los otros le han tomado su ser. Sin embargo, ese otro no es nadie en concreto ni la suma de todos, sino el sujeto anónimo que caracteriza al «uno» (*das Man*). El ser que uno ordinariamente es remite al sujeto colectivo e impersonal de ese «uno», el cual se comprende a sí mismo a partir de un entramado de hábitos, costumbres y tradiciones previamente establecidos que instalan al Dasein en el anonimato de la cotidianidad.

3) Y, en tercer lugar, queda abierta la pregunta: ¿cómo se manifiesta el ahí, es decir, cómo está el Dasein fácticamente arrojado al mundo *en* el estar-en? El Dasein ya siempre se encuentra en un ahí (*Da*), en una situación concreta que el Dasein no produce y que Heidegger denomina el estado de abierto (*Erschlossenheit*). El Dasein no es un ente encerrado en sí mismo, un punto geométrico fijo, sino un ente abierto al mundo, un centro móvil de actividad pragmática en medio de un mundo compartido. El ahí de cada Dasein representa la situación tal como éste organiza su actividad. En *Ser y tiempo*, se distinguen tres modos fundamentales de este estar-en: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), la comprensión (*Verstehen*) y el habla (*Rede*). En el tratado *El concepto de tiempo* se insiste especialmente en el fenómeno de la disposición afectiva, relegando a un segundo plano el tratamiento de la comprensión y del habla.

La *disposición afectiva* expresa el modo de ser pasivo y receptivo del Dasein que sencillamente se encuentra ahí con las cosas que le importan, le atañen, le afectan. La expresión de la disposición afectiva transmite la idea de encontrarse en una situación donde las cosas, los otros y nosotros mismos ya importan. Incluso la indeterminación afectiva es un modo de ser que expresa la carga y el peso de asumir la propia existencia. Los estados de ánimo, pues, nos acompañan siempre y por doquier; en otras palabras, el Dasein ya siempre está afectivamente abierto al

48. Cf. *ibid.*, págs. 24-25.

mundo, incluso antes de todo acto de conocimiento y más allá de su capacidad de apertura. Y esa disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado (*Geworfenheit*), lo coloca ante el hecho de que es y tiene que ser en cada caso. En otras palabras, a pesar de que podamos modificar nuestra vida de muchas formas, por ejemplo, cambiando de residencia, eligiendo un nuevo trabajo, entablando nuevas amistades, modificando el estilo de vida, etcétera, nada de todo eso altera el hecho de que tenemos que vivir y dar a esa vida una determinada forma. Pero ¿cómo se articulan esos estados de ánimo? Los estados de ánimo son básicamente públicos, dependen de las normas del uno, quedan fijados por el modo público de interpretar las situaciones.⁴⁹ Heidegger rechaza la interpretación tradicional que considera los estados de ánimo como sentimientos privados que proyectamos en el mundo; esos estados no plasman tanto un fenómeno de acompañamiento como una atmósfera previamente dada que condiciona en cada caso la actitud y el ánimo de las personas. Los estados de ánimo son irrebasables, nos permiten tomar contacto con el mundo, con los otros y con nosotros mismos; en resumen, fijan las condiciones de posibilidad de nuestras acciones (incluso de nuestros actos reflexivos, pues ni siquiera la pura contemplación del mundo está exenta de tonalidad afectiva).

Por otra parte, se halla el fenómeno de la *comprensión* que presenta una estructura ontológica cooriginaria con la disposición afectiva. Para Heidegger, la comprensión es primariamente un saber hacer (un *know-how*) y no tanto un saber algo (un *know-what*). En el sentido de la *techné* griega y de la prioridad concedida al mundo de la praxis, comprender o entender algo significa «poder hacer algo», «saber hacer algo», «saber desenvolverse con», «ser capaz de», «ser diestro o experto en». El Dasein no es algo que está ahí presente, sino que se define primariamente por sus destrezas y por sus posibilidades. Se evita así cualquier postura cognitiva que reduce la comprensión a la captación temática y reflexiva de algo. Desde el horizonte de sentido previo en el que fácticamente nos encontramos arrojados en cada caso, las cosas ya siempre se comprenden de antemano y sólo después las vemos explícitamente como algo. Precisamente el desarrollo de la comprensión primaria se cumple en la

49. Cf. *ibid.*, págs. 33-35.

Introducción

interpretación (*Auslegung*), la cual permite determinar y explicitar las propiedades de los entes que comparecen en el mundo. La interpretación tiene la estructura del «algo como algo».⁵⁰ Así, por ejemplo, el ruido se interpreta como el ruido del motor de coche en marcha, el artillugio colocado encima de mi escritorio como bolígrafo, la fina barra blanca como tiza, etcétera. En otras palabras, toda interpretación se enmarca en una realidad sociocultural concreta, se remonta a una tradición ya transmitida, se alimenta de la cultura a la que pertenece quien interpreta. La apropiación de la situación hermenéutica, de la que Heidegger habla aquí en repetidas ocasiones, va encaminada a conquistar críticamente ese horizonte de sentido ya siempre dado en el que se encuentra el fenómeno de la vida para desenmascarar, en una estrategia de desmontaje o destrucción, los conceptos operativos en la precomprensión de ese fenómeno de la vida y devolverlos a su origen. Esta situación hermenéutica está configurada por la triple estructura de la *Vorhabe* (el haber-previo, la predisponibilidad, esto es, el horizonte de sentido dado previamente y que facilita una comprensión inmediata del contexto en el que nos van saliendo al encuentro diferentes cosas, personas, situaciones o problemas, así como una comprensión de esos mismos entes), de la *Vorsicht* (previsión o manera previa de ver, es decir, la perspectiva bajo la cual se colocan cada vez esas cosas, personas, situaciones o problemas; por ejemplo, una cascada puede verse desde una perspectiva poética como encarnación de la fuerza de la naturaleza, desde una perspectiva industrial como fuente de energía o desde una perspectiva urbanística como lugar propicio para construir un balneario) y del *Vorgriff* (la manera previa de concebir o preconcepción, o sea, el repertorio conceptual que en cada caso tenemos a nuestro alcance y que inicialmente guía y posibilita toda interpretación).⁵¹

Y, finalmente, encontramos el *habla* como articulación de la comprensibilidad inmediata de las cosas y de las situaciones que nos rodean. Así, al tomar un martillo y clavar un clavo en la pared, escojo y articulo una de sus significaciones; si lo uso para romper una luna de cristal, articulo una significación distinta. Y tal como la comprensión primor-

50. Cf. *ibid.*, pág. 32.

51. Cf. *ibid.*, págs. 92-93.

dial no es cognitiva pero posibilita la cognición, el hablar no es lingüístico pero posibilita el lenguaje. En el tratado *El concepto de tiempo* sólo se intuye la diferencia entre el habla como fenómeno de la vida humana y el lenguaje como sistema de reglas y transmisor de contenidos proposicionales. Heidegger incide más en los componentes dialógicos, comunicativos, expresivos, preformativos del habla. El habla invita a la acción. Por ello no es de extrañar que se incluyan aquí, como luego en *Ser y tiempo*, los fenómenos del escuchar y del callar como elementos del hablar discursivo, pues ambos fenómenos remiten al mundo compartido intersubjetivamente y a las prácticas lingüísticas en las que estamos socializados.⁵²

A renglón seguido cabe responder a la pregunta de cómo se manifiesta inmediatamente el estar-en del Dasein, de cuál es el horizonte fenoménico en el que se dan los fenómenos cooriginarios de la disposición afectiva, de la comprensión y del habla. Ese horizonte no es otro que el de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*). Eso significa que la existencia del Dasein se despliega primariamente en el horizonte interpretativo regulado por el «uno» (*das Man*). Ese «uno» presenta los modos de ser de una medianía (*Durchschnittlichkeit*) que trae consigo una nivelación (*Einebnung*) de todas las posibilidades por medio de la publicidad (*Öffentlichkeit*) que regula primariamente toda interpretación de los fenómenos que acontecen en el mundo. Desde la perspectiva de esa autoridad anónima que ejerce el «uno», el Dasein se entrega a un estado interpretativo (*Ausgelegttheit*) que de forma constante regula y distribuye las posibilidades de sentir, de comprender y de hablar, quedando así despojado de toda responsabilidad. El Dasein ya no siente, comprende y habla a partir de una relación directa con los entes y las personas, sino a partir de lo ya sentido, de lo ya comprendido y de lo ya hablado. La habladuría (*Gerede*), esa posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa, provoca una reducción del campo de visión del Dasein, vertebra públicamente nuestros estados de ánimo, condiciona nuestra comprensión del mundo y articula nuestra forma de comunicarnos con los otros. En otras palabras, la habladuría recorta las relaciones primarias, genuinas y originarias con el mundo, con los

52. Cf. *ibid.*, págs. 27-28.

Introducción

otros y con uno mismo. Asimismo, la curiosidad (*Neugier*) propia del mundo del «uno» se limita al ejercicio del ver por el simple hecho de ver, salta de novedad en novedad incapaz de detenerse en nada en concreto, siempre anda a la búsqueda de nuevas distracciones.⁵³ Todo ello en conjunto provoca inevitablemente la caída (*Verfallen*) del Dasein, en la cual están implicados los fenómenos de la tentación (*Versuchung*) de dejarse llevar por la aparente coherencia del mundo público y la tranquilización (*Beruhigung*) por la que todo está en principio en perfecto orden; pero la tentadora tranquilización acrecienta la caída y provoca la alienación (*Entfremdung*) en la que el Dasein queda enajenado de su ser más propio y acaba por caer víctima de la dispersión (*Zerstreuung*) y de la pérdida (*Verlorenheit*) de sí mismo.⁵⁴ De esta manera, el Dasein vive inicialmente en la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) de ese sujeto de la cotidianidad que no remite a nadie en concreto y en la que el Dasein queda atrapado por el tiempo uniforme y público del «uno» que nivela a todos. El Dasein, pues, tiene una vivencia impropia del tiempo, anclada en la repetición constante de un «ahora» que reduce la vida del Dasein a un fluir impersonal del tipo «ahora esto, luego aquello» que acaba por provocar la caída y la alienación del Dasein mismo. Y es que la propia dimensión temporal de la vida abre un abanico de posibilidades entre las que se da la posibilidad de sucumbir ante la impropiedad del «uno». Precisamente los parámetros interpretativos de la cotidianidad y el ritmo de la temporalidad impropia deforman la comprensión del ser del Dasein.

Llegados a este punto entra en escena la reflexión heideggeriana sobre la angustia (*Angst*), una disposición afectiva fundamental que permite al Dasein tomar conciencia de su existencia errática y perdida en el uno, romper con la uniformidad y homogeneidad de los patrones de vida impuestos públicamente que provocan el sentimiento de un no-sentirse-en-casa.⁵⁵ La angustia coloca al Dasein ante sí mismo y ante el mundo sin necesidad de ningún tipo de mediación reflexiva, con lo que satisface la exigencia metodológica de un acceso directo al Dasein

53. Cf. *ibid.*, págs. 26-30.

54. Cf. *ibid.*, págs. 41-42.

55. Cf. *ibid.*, pág. 42-43.

El programa filosófico del joven Heidegger

en su singularidad. Así como el desperfecto de una herramienta revela la utilidad de un utensilio, la angustia provoca un trastorno que revela la verdadera naturaleza del Dasein y de su mundo. En la angustia, el Dasein impropio comprende el mundo como un instrumento que no cumple su tarea. Con esta ruptura irrumpe el mencionado fenómeno de la desazón, del no-estar-en-casa. Pero a diferencia del fallo de un utensilio común y corriente, la angustia provoca una ruptura y una perturbación total. Más que revelar una parte del mundo del taller desde adentro, la angustia revela la totalidad del mundo desde afuera.

En este sentido, la angustia, de una manera similar a la reducción husserliana, aísla al Dasein y pone entre paréntesis la validez dada por obvia del uno cotidiano. Pero mientras que Husserl desemboca en la subjetividad trascendental como origen absoluto de toda inteligibilidad, Heidegger presenta al Dasein dependiente e inmerso en un sistema de significaciones que él no ha producido. La angustia simplemente abre el mundo en cuanto tal y revela su total falta de fundamento. El mundo se colapsa, se distancia, se retrae del Dasein, aunque no llega a convertirse en la masa viscosa y desestructurada de la que habla Sartre en *La náusea*. El mundo en el que vivimos se hunde en la insignificación. Pero si damos un paso atrás, si buscamos razones para explicar y justificar nuestras acciones, descubrimos que en realidad no existen razones últimas. En definitiva, la angustia posibilita una apertura originaria, pues al aislar al Dasein y frenar momentáneamente su propensión a la caída, lo coloca por primera vez ante la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) y la propiedad (*Eigentlichkeit*) de su ser. La angustia invita al autoexamen y, con ello, testimonia un poder ser sí mismo propio y total. Y, ¿cuál es el fenómeno que más nos singulariza y nos distingue de los otros? La muerte, obviamente. La sección tercera del presente tratado arranca con una reflexión sobre la muerte como la posibilidad más extrema, personal e irrebasable del Dasein, en la que éste se encuentra ante su propia finitud y radical historicidad como puentes tendidos hacia la temporalidad.

III. Dasein y temporalidad.

El Dasein, en cuanto ente abierto y en constante proceso de realización, es permanentemente inconcluso, es decir, mientras que es, jamás alcanza su totalidad, su integridad (*Ganzheit*). Pero si el Dasein es algo esencial-

Introducción

mente inacabado que todavía no ha llegado a su fin, ¿cómo puede lograr aprehender la totalidad? ¿Cómo cabe entonces caracterizar ontológicamente este haber-llegado-al-fin (*zu-Ende-sein*)? Ante la imposibilidad de experimentar el propio fin, esto es, la propia muerte, se plantea la pregunta de si la muerte de otros sirve de hilo conductor para alcanzar el fenómeno de la muerte. La respuesta de Heidegger es conocida: no experimentamos la muerte de los otros, sino que a lo sumo asistimos a su morir. Velamos por el difunto en actitud de reverencia, pero con eso no captamos el morir como llegar-al-fin. Nadie puede tomarle a otro su morir. Cada uno tiene que asumirla como la posibilidad más propia, singular, extrema e insustituible. Como se dice en *El concepto de tiempo*: «La muerte no existe. La muerte es en cada caso *mi* muerte». ⁵⁶ Pero antes de asumir una actitud originaria ante el fenómeno de la muerte, topamos con la interpretación pública y cotidiana de la misma. En la vida cotidiana se elude el pensamiento de la muerte. Y a pesar de que todos saben que tarde o temprano han de morir, se refugian en la idea de que todavía no ha llegado el momento de morir. La misma expresión «uno se muere» ya indica que la muerte es algo indeterminado que ha de llegar alguna vez, pero que todavía no está ahí. La muerte se diluye en el uno, de alguna manera queda encubierta, generando así un aparente sentimiento de seguridad frente a ella. ⁵⁷ De todas maneras, la cotidianidad admite y reconoce la certeza de la muerte, aunque simultáneamente nos invita a dedicarnos a nuestros quehaceres cotidianos y olvidarnos del ocioso pensamiento de la muerte. Con todo la cotidianidad reconoce dos elementos básicos de la muerte: la certeza y la indeterminación, a los que se suma el hecho de que es la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable e inminente.

Ahora bien, ¿cómo es posible un modo propio de estar vuelto hacia la muerte? De entrada, el modo propio de estar vuelto hacia la muerte implica aceptarla y comprenderla como posibilidad, como la posibilidad más extrema. ¿Cómo se relaciona el Dasein con esa posibilidad extrema? Adelantándose, anticipándose (*Vorlaufen*) a ella. En este adelantarse el Dasein se comprende en su poder ser más propio. El carácter

56. *Ibid.*, pág. 48.

57. Cf. *Ibid.*, págs. 46-48.

irrespectivo de la muerte, por tanto, aísla y singulariza al Dasein en la modalidad de la existencia propia.⁵⁸ Sólo desde esta relación consigo mismo y desde el hecho de tomar conciencia de la propia existencia se constituye un Dasein individual y responsable con capacidad para decidir libremente. El adelantarse, por consiguiente, coloca al Dasein ante la elección (*Wahl*), ante la necesidad de elegir entre un modo de vida impropio y un modo de vida propia. Ahí radica el riesgo de la decisión que en cada caso puede provocar o bien la perdición o bien la salvación de la existencia humana como muy bien reconoció Kierkegaard. En cualquier caso, en la asunción de la propia muerte se hace patente la unicidad absoluta y la singularidad irremplazable del Dasein que comprende la llamada de la conciencia y se resuelve libremente. Con esta resolución (*Erschlossenheit*) el Dasein rompe con la dictadura del uno y se elige a sí mismo.⁵⁹

Sin embargo, ¿qué tiene que ver todo eso con la cuestión del tiempo? El Dasein, caracterizado esencialmente como un ser de posibilidades proyectadas sobre el fondo de la posibilidad extrema de la muerte, muestra la totalidad de su existencia a la luz de su haber-sido. Desde la perspectiva de este modo de realizar y proyectar la existencia en el marco de la anticipación de la muerte futura y de la vida pasada se alcanza una comprensión genuina del fenómeno del tiempo. En el marco de esta

58. Cf. *ibid.*, págs. 49-52. De hecho, la anticipación cuidadosa de la muerte de la que habla Heidegger, es decir, la meditación sobre la mejor manera de recibir y dar la muerte ya está presente en la *melete* (cuidado) y la *epimeleia* (solicitud) del *Fedón* de Platón. No deja de sorprender, como comenta audazmente Derrida, que Heidegger no cite en *Ser y tiempo* y, por ende, en *El concepto de tiempo*, estas páginas dedicadas al cuidado de la muerte, pues aquí se trata de un cuidar y de un velar por la muerte en la que la existencia se relaciona consigo misma. Para más información, Derrida, J., *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2004, págs. 15ss.

59. Cf. *ibid.*, págs. 54-57. No obstante, hay que evitar lecturas maniqueas. La propiedad no es una simple contraposición a la impropiedad, ni una opción entre otras muchas. Resulta difícil imaginar que alguien se decida por ser impropio. De hecho, es imposible decidirse a ser impropio precisamente porque la impropiedad significa no poder decidirse por algo. La resolución sólo puede producirse desde un horizonte de relaciones institucionales y sociales ya establecido. Los proyectos de esa resolución no son producto de un individuo heroico que rompe con las barreras institucionales, sino que dependen de *cómo* se desenvuelve el Dasein con los parámetros establecidos del uno. En este sentido, la vida propia es una modificación existencial del uno impropio.

Introducción

anticipación prima el futuro, porque el rasgo fundamental del Dasein descansa ante todo en este constante proyectarse en posibilidades. De ahí que Heidegger afirme: «Este adelantarse no es otra cosa que el futuro propio y singular del respectivo Dasein. En el adelantarse el Dasein es su futuro, pero de tal manera que en este futuro vuelve sobre su pasado y su presente. El Dasein, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es en el tiempo, sino que es el tiempo mismo». ⁶⁰ Esta afirmación de la conferencia *El concepto de tiempo* está en perfecta sintonía con lo dicho en el tratado que lleva el mismo título: «El ser propio del Dasein es el ser-temporal. El Dasein es el tiempo». ⁶¹ Esta concepción de un tiempo propio, fruto de la síntesis entre pasado y futuro, entre necesidad y posibilidad en el instante presente, se remonta a las lecciones del semestre de 1920/1921, en las que Heidegger ofrece una audaz reinterpretación ontológica del tema cristiano de la *parousía* de las epístolas paulinas. ⁶² Los rasgos kairológicos no dominan ni calculan el tiempo, sino que forman parte del proceso de realización de una vida que se resiste a ser objetivada y cuantificada.

Esta primera interrelación entre una vida dueña de su existencia y otra atrapada por el espeso manto de las opiniones públicas se tematiza explícitamente en el texto del tratado en términos de dos modos antagónicos de temporalidad. En este sentido, la incorporación del término técnico del «ser-en-cada-instante» (*Jeweiligkeit*) ⁶³ desempeña un papel central en el tratado como telón de fondo para distinguir estas dos formas de temporalidad: la temporalidad impropia, que se limita al

60. Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit* (Vortrag), Max Niemeyer, Tübinga, 1989, pág. 19.

61. Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit* (Abhandlung), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004, pág. 61.

62. Véase Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, págs. §§ 25-27.

63. Término que Heidegger ya había elaborado en las lecciones del semestre de verano de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, para designar con mucha más precisión el fenómeno de la facticidad (cf. GA 63, pág. 7). La palabra alemana «Weile» significa «momento o instante de duración indeterminada», como la espera ante el *kairos* de la segunda venida de Cristo. La idea expresada con «respectivo instante» es la de la absoluta individualidad insustituible de cada uno (*je*) y en cada instante (*Weile*). Otros traductores optan por términos como «ocasionalidad» (Aspiunza), «especificidad» (O'Neill) o «particularidad temporal» (Kisiel y Buren).

cálculo del tiempo, y la temporalidad propia, que se despliega desde la anticipación del futuro. Heidegger estima inadecuada la comprensión del tiempo compartida por experiencias tan distintas como la teoría de la relatividad de Einstein, las observaciones aristotélicas y la conducta cotidiana, por entender que las tres coinciden en determinar el tiempo a partir de la categoría de la medida. La física moderna se limita a medir los fenómenos naturales en el marco de un sistema de relaciones espacio-temporales. Incluso la experiencia cotidiana del tiempo parece estar filtrada por la medición y el cálculo de los acontecimientos. Heidegger ilustra el carácter homogéneo y cuantitativo del tiempo con la imagen del reloj, instrumento que plasma gráficamente esta noción de sucesión lineal y uniforme del tiempo;⁶⁴ un rasgo que, en palabras de *Ser y tiempo*, corresponde al tiempo impropio.

A partir de aquí cabe distinguir dos tipos de temporalidad: por una parte, un tiempo impropio y vulgar como el de la vida cotidiana y el tiempo homogéneo y cuantitativo de las ciencias objetivas, que Heidegger ilustra con el tiempo secuencial del reloj y de la sucesión cíclica de las estaciones del año; y, por otra parte, un tiempo originario que se genera en la resolución con la que la existencia propia proyecta sus posibilidades de ser. La concepción heideggeriana del tiempo rechaza rotundamente la alternativa husserliana de situar el origen de la temporalidad en la inmanencia del sujeto. Ya en el tratado *El concepto de tiempo*, como será luego el caso en *Ser y tiempo*, la cuestión de la unidad del todo estructural del Dasein encuentra está en relación con el estado de resuelto (*Entschlossenheit*), en la anticipación decidida de la muerte como la posibilidad extrema que evidencia nuestra esencial finitud. La raíz última de esta unidad no está anclada en el puro sujeto trascendental, sino en la anticipación de la muerte. Sólo a partir de este resuelto ser-para-la-muerte es posible la «mismidad» (*Selbstheit*). Ahora bien, ser sí-mismo no es nunca un don sino una tarea. La existencia humana está, mientras existe, en camino hacia sí misma.

El estado de resuelto que anticipa la muerte nos ofrece la clave para la comprensión de la temporalidad del Dasein. ¿Qué es, en efecto, este resuelto correr al encuentro de la muerte? Ser para la posibilidad más

64. Cf. *ibid.*, págs. 70ss.

Introducción

propia, peculiar e intransferible. En tanto que adelantarse, el Dasein está en condiciones de mantener ante sí la muerte como posibilidad y de este modo llegar a sí mismo. Ese poder llegar a sí mismo es el fenómeno del «futuro» (*Zukunft*). Al precursar la muerte el Dasein se comprende simultáneamente como culpable, es decir, toma sobre sí su estado de arrojado. Esta capacidad del Dasein de volver hacia lo que ya ha sido constituye el fenómeno del «haber pasado» (*Gewesenheit*). Finalmente, la anticipación de la muerte coloca en cada caso al Dasein ante su situación, su ahí. En este dejar que salgan al encuentro los entes de los que se ocupa el Dasein en cada situación reside el fenómeno del «presente» (*Gegenwart*). El pasado surge del futuro, pero de suerte que el futuro, que va siendo pasado, emite de sí el presente. Este fenómeno unitario recibe el nombre de «temporalidad» (*Zeitlichkeit*). La temporalidad es el fundamento ontológico del cuidado. Sus elementos estructurales son el pre-ser-se (futuro), como ser-ya (pasado) en-medio-de (presente). La existencia se temporaliza conforme a estos tres éxtasis temporales: el futuro, haciéndose presente, pasa a ser pasado. El Dasein no es temporal porque esté en el tiempo, sino porque está entretejido de tiempo.

Sea como sea, en el adelantarse hacia el ser-futuro se toma conciencia del haber-pasado y ser-presente del Dasein. Sólo desde este inminente advenir futuro puede aprehenderse la experiencia originaria del tiempo y tomar sobre sí la facticidad y la historicidad de la vida. La existencia se despliega en el horizonte de la temporalidad. Y ésta, al igual que sucede luego en *Ser y tiempo*, es la condición de posibilidad de la historicidad como una forma temporal de la existencia del Dasein. Pero de nuevo se suscita el interrogante: ¿qué es la historia? En un sentido objetivo la historia se despliega como una serie de acontecimientos pasados y tradiciones comunes. Sin embargo, este entramado de tradiciones también regula la interpretación del tiempo, ofreciendo una visión impropia de la historicidad en términos de historiografía. Los principales peligros de una comprensión historiográfica de la historia son: por una parte, el relativismo producto de las comparaciones sin fin entre distintas concepciones del mundo y, por otra parte, el objetivismo en forma de una enumeración cronológica que persigue disponer los hechos pasados en un orden totalmente transparente y determinado. El tiempo histórico no puede ser reducido al tiempo de las ciencias

El programa filosófico del joven Heidegger

naturales. En opinión de Heidegger, el problema de la historicidad no radica tanto en la objetividad del conocimiento historiográfico como en alcanzar una comprensión del despliegue de la conciencia histórica. En este punto resulta decisiva su lectura de Dilthey.

IV. Temporalidad e historicidad.

Esta última sección arranca del hecho de que el Dasein mismo es histórico y a partir de ahí se anuncia el intento de mostrar como la historicidad emerge de la temporalidad. Por desgracia el tratado no llega a desarrollar esta problemática, estableciendo tan sólo la diferencia entre historia (*Geschichte*) e historiografía (*Historie*) y concluyendo con algunas reflexiones en torno a la antropología cristiana y cartesiana. La temporalidad ha puesto el acento en el advenir futuro y, por ende, en la muerte. Pero el Dasein es tanto futuro como pasado. La muerte es sólo uno de los dos términos que encierran la totalidad de la existencia. El otro es el nacimiento. El Dasein es un ente entre el nacimiento y la muerte. La vida se extiende entre el nacer y el morir. Sin embargo, nacimiento y muerte no constituyen dos términos separados, a la manera del punto de partida y de llegada de un sendero. Nacimiento y muerte están co-presentes en cada instante de la vida del Dasein. El Dasein existe naciendo y naciendo muere. Esta específica movilidad del extenderse, del proyectarse entre el nacimiento y la muerte es lo que Heidegger llama el «acontecer» (*Geschehen*) del Dasein. Dejar en libertad la estructura de este acontecer significa adquirir una comprensión ontológica de la «historicidad» (*Geschichtlichkeit*). La historicidad no es una propiedad que se añadiera a una naturaleza ahistórica, sino que constituye el corazón mismo de la existencia humana. El Dasein, en su despliegue de posibilidades, es el único ente que con propiedad puede recibir el nombre de «ente histórico». El significado del término «historia» recibe así una nueva determinación. La historia ya no se refiere a los sucesos que acontecen dentro del mundo, sino al mismo acontecimiento de la existencia. La historiografía (*Historie*) se limita al ordenamiento cronológico de los hechos históricos desde parámetros historiográficos; la historia (*Geschichte*) es la expresión íntima de la naturaleza histórica del Dasein que da pie a algo así como la historia humana. La historia y la historicidad así entendidas se relacionan estrechamente con la temporalidad. Y en esa

Introducción

correlación la primacía corresponde a la temporalidad. La vida humana no es temporal porque esté dentro de la historia, sino que, al contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque en el fondo de su ser es temporal. En una palabra, el Dasein es histórico porque es temporal. La historicidad tiene su fundamento en la temporalidad y, en cuanto enmarcada por el nacimiento y la muerte, es finita. Existir decididamente conforme al propio destino, constituido por la trama igualmente originaria de muerte, culpa, conciencia, libertad y finitud, significa ser histórico desde el fondo mismo de la conciencia.

II. APARTADO DE NOTAS ACLARATORIAS

II.1. *Heidegger como creador de lenguaje*

La peculiaridad del lenguaje de Heidegger y la peculiaridad de su pensamiento son dos caras de una misma moneda, fruto de una profunda reflexión sobre la historia de la filosofía y la particular naturaleza de su lenguaje. Lenguaje y pensamiento resultan indisolubles, especialmente en el caso de Heidegger, de quien se puede afirmar que crea un universo lingüístico propio en torno a las múltiples formas de manifestación del ser. Admirado por unos por su fuerza expresiva y su creatividad terminológica a la vez que denostado por otros por su lenguaje vacío y críptico, hay que reconocer que las ideas heideggerianas y sus formulaciones lingüísticas se dejan sentir con fuerza en la filosofía y en otros ámbitos de conocimiento. Aquí sólo queremos destacar el papel de Heidegger como creador de lenguaje. En este breve apéndice dedicado principalmente a esclarecer la terminología empleada por Heidegger en el presente tratado *El concepto de tiempo*, no se trata tanto de ofrecer una interpretación sobre el lenguaje de Heidegger a partir de escritos tan conocidos como *De camino al lenguaje*, *Hölderlin y la esencia de la poesía* y otras reflexiones sobre el tema que salpican toda su obra, como de llamar la atención del lector sobre el complejo proceso de formación de sus conceptos.

En la historia de la lengua alemana sobresalen los nombres de Eckhart, Lutero, Goethe y Nietzsche como creadores de lenguaje, como fundadores de discursividad. La formación de nuevos conceptos, sea colectiva y anónima sea individual y personal, no sólo responde a la necesidad de comunicarse, sino que genera otras formas de pensar, arroja una mirada diferente sobre la realidad, abre nuevos universos de significado que, como tempranamente reconoció Humboldt, configuran ampliamente la visión del mundo de una comunidad lingüística. En el terreno de la filosofía destacan Leibniz, Wolff, Kant y Hegel como creadores del lenguaje filosófico académico y especulativo, al

igual que Schopenhauer y Nietzsche como alternativas más poéticas y literarias a la pesadez terminológica del idealismo alemán. El lenguaje heideggeriano también destaca por esta necesidad de renovación, por este ímpetu de ruptura con la tradición en aras de pensar la «verdad del ser». Este esfuerzo por pensar lo impensado se hace especialmente palpable en el llamado viraje (*Kehre*), cargado de nuevas formulaciones lingüísticas y expresiones terminológicas conocidas como «heideggerianismos», lleno de desplazamientos de campos semánticos y creación de neologismos, repleto de sustantivaciones de pronombres, adjetivos y verbos, rico en análisis etimológicos, salpicado de paradojas, círculos argumentativos, tautologías y otras peculiaridades sintácticas y gramaticales, plagado de bimetraciones y trimetraciones, audaz en el establecimiento de grupos de familia, etcétera. No es aquí el lugar de extenderse sobre este asunto.⁶⁵ (Véase al respecto el excelente estudio de Schöfer citado en el apartado «Glosarios terminológicos».) Sirva esta pequeña alusión a la peculiaridad del lenguaje y del estilo heideggerianos para mostrar las dificultades y los obstáculos que tiene que sortear todo traductor a la hora de encarar la traducción de cualquiera de sus textos.

El apartado de notas aclaratorias trata de ilustrar esa dificultad del traducir, una dificultad que aumenta considerablemente en el caso del lenguaje filosófico de Heidegger. Él mismo considera que la palabra de los poetas y de los pensadores es intraducible. Como recuerda en el curso del semestre de invierno 1942/1943, no se trata simplemente de una traducción literal (*Übersetzung*), sino de una trans-posición (*Über-setzung*) capaz de aprehender el sentido originario de una palabra en el marco de su propio horizonte lingüístico.⁶⁶ Por tanto, el traducir es una tarea inevitablemente hermenéutica como muestran, por ejemplo, las extensas interpretaciones etimológicas y filológicas que el propio Heidegger realiza en múltiples escritos en torno a conceptos fundamentales como «verdad», «physis», «ser», etcétera. Toda tentativa de traducir literal-

65. Véase al respecto el excelente estudio de Schöfer, que a pesar de los años transcurridos sigue siendo una fuente de consulta indispensable: Schöfer, E., *Die Sprache Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1962.

66. Véase Heidegger, M., *Parmenides* (GA 54), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1982, págs. 15ss.

Apartado de notas aclaratorias

mente términos básicos de este tipo está abocada al fracaso. No se trata de la aplicación de un simple procedimiento técnico de traducción. Evidentemente hay que mantener el rigor filológico, pero la traducción filosófica y, por extensión, la traducción poética es, como recuerda la tradición hermenéutica, un ejercicio de transposición de una lengua a otra, de la lengua extranjera a la lengua madre. En última instancia, no hay que olvidar que estamos traduciendo en la nuestra propia lengua. Por lo tanto, hay que dejar hablar el texto traducido en su propia lengua, establecer correspondencias comprensibles para el lector de la traducción y evitar, en la medida de lo posible, estridencias innecesarias, neologismos forzados, perífrasis injustificadas y cualquier otra manera de adulteración del texto original. La presente traducción intenta mantenerse fiel a este compromiso de transparencia y claridad por respeto al lector, al texto, al autor y a la propia lengua materna.

II.2. Instrumentos lexicográficos

El lenguaje heideggeriano es especialmente complejo y requiere de cierto grado de familiaridad con la obra del autor para llegar a comprender el uso, el significado y la procedencia de muchas de sus construcciones terminológicas. Entre las herramientas de trabajo predilectas de Heidegger a la hora de elaborar sus lecciones y sus escritos destacan los diccionarios y los léxicos etimológicos e histórico-conceptuales. En este sentido ofrecemos primero un listado de los principales instrumentos lexicográficos utilizados frecuentemente por Heidegger. Asimismo, por su utilidad a la hora de trazar la genealogía y de aprehender el significado de los principales conceptos empleados en el tratado de *El concepto de tiempo* y, por ende, en el contexto de elaboración de *Ser y tiempo*, remitimos a los siguientes glosarios, diccionarios y estudios que el lector interesado en la profundización del lenguaje de Heidegger puede consultar para reconstruir la genealogía de muchos de sus conceptos, para ayudar a su localización, para establecer correspondencias entre los diferentes términos y para adentrarse en las peculiaridades de la jerga heideggeriana.

El programa filosófico del joven Heidegger

II.2.1. Principales instrumentos lexicográficos utilizados por Heidegger

Grimm, Jacob y Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch* (32vv.), Hirzel, Leipzig, 1854-1960.

Fantástica y monumental obra rica en arcaísmos muy del gusto de Heidegger con interesantes y documentadas reconstrucciones etimológicas y referencias a las variaciones históricas.

Kittel, Gerhard, *Etymologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart (continuado por Gerhard Friedrich), 1933-1977. Obra de referencia básica para Heidegger en la que cada término griego viene acompañado de una breve historia de su significado y de su uso desde Homero hasta la era cristiana. Así, por ejemplo, como apunta Volpi en su introducción al glosario del *Nietzsche* de Heidegger, el artículo sobre el concepto de ἀλήθεια (*aletheia*) redactado por Rudolf Bultman para este diccionario resulta fundamental para comprender el fondo histórico-conceptual del tratamiento heideggeriano del problema de la verdad.

Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter, Berlín (reelaborado y reeditado en varias ocasiones: en 1910 por Alfred Götze y en 1957 por Walter Mitzka), 1883.

Bastantes de las etimologías que encontramos en la filosofía de Heidegger proceden de esta obra.

Walde, Alois y Pokorny, Julius, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, Walter de Gruyter, Berlín, 1927-1932. (También: Pokorny, Julius, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke Verlag, Tubinga y Basilea, 1959).

II.2.2. Glosarios terminológicos

Adrián, Jesús, «Notas aclaratorias», en Heidegger, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002, págs. 86-103.

Breve glosario que recoge los principales conceptos utilizados en el famoso *Informe Natorp* de 1922 con un comentario sobre el significado que tienen en el horizonte de la obra del joven Heidegger.

Apartado de notas aclaratorias

Adrián, Jesús, «Aclaraciones terminológicas en torno al *Informe Natorp* de Heidegger», en *Signos Filosóficos* 10, 2003, págs. 103-127.

Artículo que amplía el glosario añadido a la edición del *Informe Natorp*, indicando las variaciones terminológicas, estableciendo las correspondencias con otros textos de la época y trazando la genealogía de los principales conceptos.

Bast, Reiner y Delfose, Heinrich, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers «Sein und Zeit»* (vol. I), Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1980.

Perfecto complemento al índice elaborado por Feick gracias a la riqueza de referencias y concordancias establecidas.

Denker, Alfred, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland y Londres, 2000.

Ofrece breves traducciones de los términos esenciales, remite a las obras del propio Heidegger y de otros autores presentes en su pensamiento y, finalmente, elabora un exacto listado de todos los escritos de Heidegger, así como una completa bibliografía.

Feick, Hildegard, *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»* (4ª edición revisada por Susanne Ziegler en 1991), Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 1961.

Glosario redactado bajo la tutela del mismo Heidegger, que establece numerosas y útiles correspondencias entre los términos más importantes de *Ser y tiempo*, ofreciendo su respectiva paginación, así como remitiendo a pasajes de la obra posterior de Heidegger.

Gaos, José, *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986 (primera edición de 1951).

En el capítulo final se encuentra un índice de traducciones que agrupa las expresiones por familia, lo que permite ver la raíz común de muchos de los términos heideggerianos.

Inwood, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publisher, Massachusetts, 1999.

Magnífico instrumento lexicográfico que comenta ampliamente los conceptos fundamentales de toda la obra de Heidegger.

Kisiel, Theodore, «Genealogical Glossary of Heidegger's Basic Terms, 1915-27», en *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles y Londres, 1993, págs. 490-511.

El programa filosófico del joven Heidegger

Este glosario ofrece las genealogías de algunos términos básicos utilizados por Heidegger en el período de gestación de *Ser y tiempo*, indicando en muchos casos el tratamiento específico que reciben en las lecciones universitarias de los períodos de Friburgo y Marburgo respectivamente.

Marini, Alfredo, «Lessico di *Essere e tempo*», en Heidegger, M., *Essere e tempo*, Arnoldo Mondadori, Milán, 2006, págs. 1.403-1.498.

Léxico que recoge ampliamente los principales términos de *Ser y tiempo* sobre la base del índice de Hildegard Feick y que, además, ofrece nuevas soluciones de traducción de la antigua edición de Pietro Chiodi.

Petkovšek, Robert, *Heidegger-Index (1919-1927)*, Teološka Fakulteta Ljubljana, Liubliana, 1998.

Buen índice que ofrece un detallado listado de conceptos que recorre los principales escritos del joven Heidegger. Asimismo, incluye un registro de términos latinos, griegos y un útil listado de los autores citados por Heidegger en estos primeros años de intensa actividad académica. En ambos casos se señalan los escritos y los pasajes donde se pueden encontrar.

Schöfer, Erasmu, *Die Sprache Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1962.

A pesar de los años transcurridos desde su publicación, este libro sigue siendo el mejor estudio sobre el lenguaje de Heidegger, pues expone pormenorizadamente las creaciones terminológicas de nuevo cuño («heideggerianismos»), analiza el proceso de formación de los conceptos y sus variaciones semánticas, establece interesantes agrupaciones de términos, comenta su peculiar uso de sustantivos y verbos y analiza el estilo heideggeriano.

Volpi, Franco, «Glossario», en Heidegger, M., *Il concetto de tempo*, Adelphi, Milán, 1998, págs. 61-81.

Breve glosario que esclarece los principales términos de esta conferencia que Heidegger dictó en 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo que, en gran medida, prefigura las formulaciones de *Ser y tiempo*, además de hallarse en estricta correspondencia con el vocabulario que el mismo Heidegger emplea en el tratado homónimo que aquí traducimos.

Apartado de notas aclaratorias

Volpi, Franco, «Glossario», en Heidegger, M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milán, 2005, págs. 580-613.

Glosario que comenta con detalle el grueso del léxico heideggeriano, explica su significado, fija su etimología, señala la procedencia de algunos de los conceptos fundamentales en el marco de la obra temprana de Heidegger y expone la transformación que sufren otros términos en la llamada *Kehre*. En fin, una herramienta lexicográfica realmente útil que puede complementarse con el glosario que el mismo autor elaboró con ocasión de la traducción de los dos volúmenes del Nietzsche de Heidegger (cf. Volpi, Franco (1995): *Glossario* (Martin Heidegger, *Nietzsche*), Adelphi, Milán).

II.3. Notas aclaratorias sobre El concepto de tiempo

Este apartado de notas aclaratorias toma en consideración el grueso de los términos propiamente más técnicos. Por cuestiones de espacio, este apartado de notas aclaratorias se limita a los conceptos y a las construcciones terminológicas más complejas utilizadas por Heidegger en este tratado y que, a juicio del traductor, requieren de un breve comentario para facilitar la comprensión del texto. Asimismo se ilustra el significado de los términos, se comenta su genealogía cuando es menester, se remite a su contexto de formación y de uso, se establecen ocasionalmente correspondencias y/o divergencias con otros textos del mismo período y, sobre todo, se justifican las soluciones de traducción propuestas en cada caso. También se indican los pasajes en que se pueden encontrar referencias a los términos comentados tanto en *Ser y tiempo* (SuZ, edición de 1986) como en el marco de las *Obras completas*, indicando volumen (GA) y páginas. Finalmente, los términos se agrupan alfabéticamente en castellano para facilitar la localización de los mismos durante la lectura de la traducción.

«Adelantarse», «el adelantarse»: *vorlaufen, das Vorlaufen*. Traducimos *Vorlaufen* preferentemente por «adelantarse», descartando así otras opciones como «anticipar», «anticipación» y «precursar». A juzgar por la definición del *Diccionario del Uso del Español* de María Moliner, el tér-

mino «anticipar» —que significa «hacer una cosa o fijar una fecha para hacerla antes de lo previsto; llegar o hacer lo que se expresa antes de que ocurra una cierta cosa o antes de que lo haga otro»— puede llevar a pensar *vorlaufen* como la anticipación de un plan de acción prefijado racional y pragmáticamente por un sujeto en lugar de un avanzar hacia el horizonte abierto y finito del Dasein, es decir, de un precursar la posibilidad ontológica de la muerte. En el contexto heideggeriano preferimos utilizar la expresión «adelantarse» en el sentido que ofrece María Moliner de «ir hacia delante», «avanzar», «estar situado delante de lo que se expresa»; por cierto, un sentido muy próximo también al de «precur-sar» que «se aplica a lo que anuncia o inicia algo que tiene su completo desarrollo posteriormente». En cualquier caso, hay que tener clara la diferencia entre el hecho de adelantarse hasta un acontecimiento futuro como el fenómeno singular, cierto, inminente e irrepetible de la propia muerte y la acción de anticiparse a una situación con un plan racionalmente diseñado. La muerte, como se señala en este tratado al igual que en otros textos del mismo período, sobreviene de una manera repentina y súbita, es decir, se caracteriza por su total indeterminación. De ahí la imposibilidad de planificar una estrategia que se anticipe a la muerte; se trata, más bien, de tomar conciencia de esta posibilidad extrema, de asumirla propiamente en cuanto tal e integrarla como un elemento más de la vida humana. En definitiva, en este adelantarse hasta la posibilidad de la muerte se hace patente la radical finitud de la propia existencia. La expresión se utiliza por primera vez en julio de 1924, en la conferencia homónima de *El concepto de tiempo*, para señalar aquel movimiento por el que el Dasein se adelanta hasta su haber-pasado (*Vorbei*); en cambio, en las lecciones de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto tiempo*, ya se habla concretamente de un adelantarse hasta la muerte. Asimismo, la situación límite de la muerte, al igual que otras situaciones límites como la angustia, con las que Heidegger estaba familiarizado a través de su lectura del libro de Karl Jaspers *Psicología de las concepciones del mundo*, adquiere aquí una relevancia ontológica central como movimiento que se opone a la caída en el uno público. En este sentido, en el adelantarse se manifiesta la realización auténtica del futuro y el Dasein toma conciencia de su haber-pasado.

(Para otras referencias, véase **SuZ**, §§ 53, 61-62).

Apartado de notas aclaratorias

«Ahí»: *das Da*. El «ahí» indica la apertura, el estar-abierto (*Erschlossenheit*) que constituye al Dasein.

(Véase también **GA 63**, págs. 95 y 99; **GA 17**, págs. 52 (mundo), 197 (estar-descubierto), 288-290; **GA 20**, págs. 349, 352, 352; **SuZ**, págs. 132, 133-167 (constitución existencial del ahí), 237 (muerte), 270 (ser del ahí), 408 (temporalidad)).

«Angustia»: *Angst*. Estado de ánimo fundamental en el que el Dasein se coloca ante la desnuda facticidad del mundo. A diferencia del miedo (*Furcht*) ante algo concreto, el ante-qué de la angustia es algo absolutamente indeterminado que revela la falta de fundamento del mundo. La angustia es un contramovimiento a la caída en el uno impropio que coloca al Dasein ante sí mismo, abriéndole la posibilidad del reencuentro consigo mismo. De una manera similar a la reducción husserliana, la angustia cumple la función metodológica de desconectar nuestra comprensión del mundo cotidiano, es decir, la angustia es el testimonio de un poder-ser sí mismo, abre la posibilidad para elegirse propia o impropriamente. Sin embargo, esa desconexión no responde a una actitud reflexiva, sino que encarna una afección fundamental que sobreviene al Dasein sin previo aviso y que se apodera completamente de él. De este modo, la inhospitalidad y la insignificatividad del mundo que experimentamos en la angustia desplazan la atención sobre las cosas del mundo y obligan a fijarse en el Dasein de cada uno. Este aislamiento y este fenómeno de singularización alberga la posibilidad, por primera vez, de una modalidad de existencia propia.

(Véase también **GA 17**, pág. 288; **GA 20**, págs. 400-404 (inhospitalidad, Agustín, Lutero, Kierkegaard), 404-406; **SuZ**, págs. 182, 184-191 (apertura señalada del Dasein, huida, miedo), 251 (muerte), 266, 296, 342-344).

«Caída», «estar-caído»: *Verfallen, verfallensein*. *Verfallen* significa literalmente «caída», pero dado que el fenómeno de la caída no es algo estático, sino una propensión o inclinación intrínsecas al *Dasein* por las que éste tiende a quedar preso del mundo público también se podría utilizar la expresión «movimiento de caída». La posibilidad de la caída, en cuanto modalidad básica de la existencia del *Dasein*, nunca desaparece. Es

más, siempre hay que contar con ella, ya que su sombra nos acecha por doquier, ya que forma parte de nuestra propia naturaleza.

(Véase también **GA 61**, págs. 109, 155; *Informe Natorp*, pág. 23 (tendencia a la caída de la vida fáctica); **GA 17**, págs. 84, 276 (historia); **GA 20**, págs. 178-179 (Dasein), 376-377 (movimiento fundamental del Dasein), 388 (movilidad de la caída), 404 (angustia, cuidado); **SuZ**, págs. 175-180 (habladuría, curiosidad, ambigüedad, condición de arrojado), 186, 221, 250 (caída, existencia, facticidad), 254 (modo de ser de la caída: tentación, tranquilización, alienación), 328 (presentar), 346-349 (temporalidad de la caída).

«Carácter ontológico», «carácter de ser»: *Seinscharakter*. Se trata de diferentes modos de existencia del Dasein que, en la nomenclatura de *Ser y tiempo*, reciben el nombre de «existenciaros». En esta sección se ofrece un análisis pormenorizado de la constitución ontológica del Dasein, es decir, un análisis de sus modos de ser, de sus rasgos constitutivos, de sus determinaciones ontológicas (tales como el estar-en, la caída, el habla, el uno, la disposición afectiva, el adelantarse que se analizan a continuación) que permite poner de relieve la íntima conexión entre Dasein y temporalidad.

«Circunspección»: *Umsicht*. *Umsicht*, que aquí traducimos por «circunspección», remite al hecho de mirar alrededor, de abarcar con la vista el horizonte inmediato en el que se ejecuta el cuidado, de moverse en un ámbito de acción próximo y familiar y, por supuesto, de mostrar cierto interés por ese horizonte del mundo circundante en el que nos ocupamos de las cosas y nos preocupamos por las personas que comparecen en el mismo. A diferencia de *Hinsicht*—que remite principalmente a la mirada contemplativa, al modo teórico como nos detenemos ante una cosa para escrutar cómo es (véanse notas sobre «contemplar», «estar-ahí-delante»)—, *Umsicht* alude a un modo de tratar con el mundo que se guía menos por el cumplimiento explícito de unas reglas de acción (*know-what*) que por la habilidad con la que nos desenvolvemos ante las situaciones de la vida diaria (*know-how*). Así, pues, la circunspección indica el peculiar modo de ver del Dasein en su trato y su manipulación de los utensilios en el marco de la totalidad de referencias que constituyen el mundo circundante.

Apartado de notas aclaratorias

(Véase también **GA 17**, págs. 104-107 (cuidado); **GA 20**, págs. 265, 379; **SuZ**, págs. 69, 258-264 (teoría); **GA 34**, págs. 36).

«Como», «el cómo»: *wie, das Wie*. El *Wie* —que a lo largo de este escrito traducimos preferentemente por el «cómo» y en algunas ocasiones por el «modo», la «manera», la «modalidad»— constituye una categoría fundamental de la existencia humana. El programa filosófico del joven Heidegger que va tomando cuerpo en el transcurso de los primeros años veinte, gira en torno al intento de articular conceptualmente los diferentes modos de existencia de la vida humana. En otras palabras, se esfuerza por mostrar cuáles son las estructuras ontológicas inherentes a esa misma vida humana. Este esfuerzo recibe diferentes nombres durante este período: ciencia originaria de la vida (1919), hermenéutica fenomenológica del *Dasein* (1922), hermenéutica de la facticidad (1923) y ontología de la vida (en el presente tratado de 1924), diferentes esbozos y variantes de la analítica existencial de *Ser y tiempo* (1927). Esta ciencia originaria de la vida no consiste tanto en *describir* el contenido objetivo, el qué (*Was*) de las vivencias de la existencia humana como en *comprender* el modo en que se realizan esas vivencias, el cómo (*Wie*) se establece la relación intencional entre la vida y el mundo al que está referido. El «cuidado», el «adelantarse», la «caída», el «uno», la «convivencia» son algunas de las modalidades que ilustran cómo se desenvuelve la vida con el mundo de las cosas y con las demás personas. Este análisis estrictamente modal de la vida humana no pretende ordenar y catalogar los entes, es decir, determinar su *quidditas*, fijar su contenido objetivo, estipular su qué (*Was*). Lo decisivo del planteamiento de Heidegger es que los rasgos ontológicos que constituyen la existencia humana tienen que ser realizados, ejecutados, llevados a la práctica en cada ocasión. Por tanto, la naturaleza temporal y el carácter histórico de la vida fáctica no responden a los parámetros de una esencia dotada de un contenido eidético invariable y universalmente válido, sino que encarnan un cómo (*Wie*), un determinado modo de ser particular y contingente. Para decirlo gráficamente: existiendo nos jugamos el tipo. Y lo que determina el modo propio o impropio de la existencia del *Dasein* depende de cómo actualiza, de cómo realiza, de cómo dinamiza las posibilidades de ser a su alcance.

El programa filosófico del joven Heidegger

(Véase también **GA 58**, pág. 85; **GA 19**, págs. 281ss, 603; **GA 24**, pág. 61 (modalidad en Kant).

«Comparecer», «comparecencia»: *begegnen, Begegnung, Begegnungy Begegnis*, así como el verbo *begegnen* y su respectiva sustantivación de *Begegnen* significan «encuentro», «encontrarse», «topar», «salir al encuentro». En este caso, hemos preferido la opción «comparecencia» y «comparecer», pero no en el sentido habitual de «acción de aparecer o manifestarse, especialmente de una manera inoportuna, inesperada o sorprendente», sino en el sentido literal del «darse, manifestarse o aparecer conjuntamente, a la vez, simultáneamente, junto a otra cosa o persona». En ocasiones, cuando el contexto lo requiere, también echamos mano de «encuentro» y «salir al encuentro». En cualquier caso, creemos que «comparecer» y «comparecencia» condensan muy bien la idea heideggeriana de que todos los entes (sean éstos cosas, útiles, personas, documentos, situaciones, etcétera) con los que nos topamos constantemente —es decir, que nos salen al encuentro en nuestro trato cotidiano con el mundo— se manifiestan siempre en un horizonte de sentido previamente abierto que, de entrada, articula los diversos significados y usos de esos mismos entes. (Véase también **GA 61**, pág. 91; **GA 20**, págs. 112, 298; **GA 21**, págs. 147, 148 (comportamiento primario, modo de ser, abrir, comparecer), 209 (dejar-comparecer, en medio de), 405.

«Conciencia moral»: *Gewissen*. Con este término Heidegger define un rasgo fundamental del movimiento de la existencia humana que consiste en la posibilidad inherente al *Dasein* de llamarse a sí mismo y de lograr así sustraerse a la absorción y a la caída en el uno público del que se habla en este tratado. *Gewissen*, por otro lado, viene a ser el equivalente latino de *conscientia* y no debe confundirse con la conciencia de tipo teórico (*Bewußtsein*).

(Véase también *Observaciones a Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers*, págs. 33-34; **GA 19**, pág. 56; **GA 20**, págs. 440-442; **SuZ**, págs. 234 (poder-ser), 267-301 (llamada), 274-280 (llamada del cuidado), 280-289 (culpa), 283 (deber, norma), 289 (inhospitalidad), 289-295 (vulgar), 295-301 (poder ser), 306 (teología)).

«Con-qué» (el): *das Womit*. Véase entrada «en-qué».

Apartado de notas aclaratorias

«Contemplar» o «mirar»: *hinsehen*. *Hinsehen* significa «mirar hacia o sobre», «fijarse bien», «alargar la vista» o «inspeccionar», aunque Heidegger utiliza *hinsehen* más en el sentido de observar algo en términos básicamente teóricos y abstractos: un modo de abordar el mundo que, evidentemente, se sitúa en las antípodas del modo intuitivo y práctico de abordar las cosas entre las que regularmente nos hallamos inmersos. Una cosa es estar inmerso en las diferentes actividades del mundo (*Hingabe*) y otra contemplarlo desde la distancia (*Hinsicht*). Desde la óptica de lo expuesto en la nota sobre «estar-ahí-delante», se entiende quizás mejor la diferencia entre realización y contemplación, entre praxis y teoría. El Dasein se realiza primariamente a través del contacto directo con los entes del mundo circundante, con los entes que están a-la-mano (como se dirá luego en *Ser y tiempo*), mientras que el conocimiento teórico se adquiere a través de la observación con la intención de comprender el ser de los objetos, de tener a la vista el *eídos* de las cosas. Henos ante dos modalidades de tratar con el mundo de las que la segunda es parasitaria de la primera; dicho en otras palabras, toda actividad teórica precisa de una precomprensión del mundo práctico de la vida cotidiana.

«Cuidado»: *Sorge*. Nos hallamos ante uno de los términos básicos de este tratado, que remite a una de las estructuras ontológicas fundamentales del Dasein: el cuidado (*die Sorge*). *Sorge* tiene en alemán diferentes acepciones: «cuidado», «preocupación», «inquietud», «solicitud». Dado el componente práctico y dinámico que Heidegger atribuye a la *Sorge*, hemos optado por el término «cuidado». Este ingrediente de actividad y movilidad inherente a la vida fáctica queda muy bien reflejado en el verbo *sorgen* en cuanto «cuidar», «tener cuidado» o «habérselas con». ¿Y de qué tiene cuidado la vida fáctica? Manteniéndose fiel a la estructura intencional que gobierna todos sus comportamientos, la vida fáctica se cuida de, se ocupa de, se preocupa por todo aquello que le sale al encuentro en su trato diario y cotidiano con el mundo. Y el mundo, como señala Heidegger, no cabe entenderlo como la totalidad de los entes, como el receptáculo inerte que contiene todas las cosas existentes; antes bien, el mundo comparece, se da, se manifiesta de tres maneras diferentes: a) como el mundo circundante (*Umwelt*) en el que tratamos con objetos, cosas o situaciones; b) como el mundo compartido (*Mitwelt*) con las demás personas, y c) como el mundo propio (*Selbstwelt*) de

las vivencias del propio *Dasein*. Más tarde, esta distinción tan marcada entre lo que podríamos llamar el mundo objetivo, intersubjetivo y subjetivo se diluye en *Ser y tiempo*. Por otro lado, en este texto queda muy claro el parentesco que la *Sorge* mantiene con la *cura* de Agustín. En 1921, Heidegger ya analiza este fenómeno de la *cura* y de la *curiositas* a ella asociada al hilo de una pormenorizada interpretación fenomenológica del libro X de *Las Confesiones* (cf. GA 60: §§ 12 y ss.). En ellas la *cura* se entiende en la doble vertiente del genuino cuidado de sí mismo que culmina en la *continentia* y del cuidado impropio de los asuntos mundanos que degenera en la *dispersio*. En definitiva, en el transcurso de este tratado nos vamos a encontrar con diferentes términos que se mueven en el mismo campo semántico: «cuidado» (*Sorge*) y «cuidarse de» (*sorgen*), «ocupación» (*Besorgen*), el «ocuparse» (en la forma sustantivada del verbo *besorgen*) y «ocuparse de» (*besorgen*), «inquietud» (*Bekümmern*) y «preocupación» (*Besorgnis*), «aquello de lo que se tiene cuidado» (*das Besorgte*) y «cosas de las que uno se ocupa» (*Besorgbarkeit*). Curiosamente en este tratado, en el que se habla bastante de la «convivencia» o del «estar-el-uno-con-el-otro» (*das Miteinandersein*), no aparece el término específico de «solicitud» (*Fürsorge*) y el correspondiente verbo «preocuparse por (los demás)» (*fürsorgen*). Asimismo, hay que prestar atención a las diferentes modalidades de comportamiento asociados al cuidado: el fenómeno de tener ocupada la mirada en la «ocupación circunspecta» (*besorgende Umsicht*), el hecho de estar efectivamente ocupado en algo en el «trato de la ocupación» (*besorgender Umgang*) y el «mundo de la ocupación» (*besorgende Welt*) como tal, etcétera.

(Véase también **GA 63**, págs. 86, 101-102 (mundo), 103; GA 17, págs. 43, 57 (conciencia), 74, 83-87 (cuidado por conocimiento conocido), 100-104 (conocimiento), 105-107 (propósito del cuidado), 106 (facticidad del cuidado, historicidad del cuidado), 111, 116-117 (ser del cuidado), 119, 123-130 (Descartes), 126-129 (conocimiento), 194 (ser del cuidado), 197 (Dasein), 277-291; **GA 20**, págs. 226-227 (mundo), 304 (significatividad), 337 (Dasein), 346ss (ser del Dasein), 346-348 (estaren), 347 (estructura ontológica del Dasein), 350, 354, 388, 404 (caída), 406-420 (ser del Dasein), 411-413 (estar descubierto), 417-420 (fábula de la cura), 418-420 (intencionalidad); GA 21, págs. 220-234 (cuidado por el ser del Dasein, propiedad-impropiedad), 234-243 (temporalidad

del cuidado), 235, 239, 242 (temporalidad), 409-415 (tiempo como existencial del Dasein, facticidad); **SuZ**, págs. 121 (estar-con), 191-200 (ser del Dasein), 197 (cura), 199, 206 (a priori), 249 (definición: anticiparse a sí estando en medio del mundo), 274-280 (conciencia: llamada del cuidado), 285, 300 (teoría, praxis), 301-334 (temporalidad como sentido ontológico del cuidado), 316-323 (mismidad), 334 (ahí), 350 (estado de abierto), 374 (nacimiento-muerte).

«Dasein»: *Dasein*. De entrada, hay que tener claro el doble significado que tiene la expresión alemana Dasein. En el lenguaje filosófico y en el lenguaje corriente, Dasein significa básicamente «existencia». Ahora bien, ya en el joven Heidegger el término Dasein se convierte en uno de los principales términos técnicos de su pensamiento. El término Dasein se ha traducido por «ser-ahí», «ser-aquí», «estar aquí», «ex-sistencia» e, incluso, «existir» y «existencia humana». Pero también resulta cada vez más corriente mantener el vocablo alemán sin traducir, como hace Jorge Eduardo Rivera en la última versión de *Ser y tiempo*. En cualquier caso, la traducción no es sencilla. Sin entrar en la discusión sobre las ventajas y desventajas de cada una de estas opciones, tan sólo queremos señalar que el término Dasein empieza a adquirir un valor técnico en el *Informe Natorp* (1922) para señalar al ente que se interroga acerca de su propio ser. Este significado de Dasein se consolida plenamente en las lecciones de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, en las que Heidegger lo determina en su valor de indicación formal como el modo de ser propio de la existencia humana. Bien es cierto que Heidegger ya emplea, en 1920, la expresión «Dasein» en su reseña del libro de Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, para referirse al yo histórico, para indicar la situación concreta del individuo, para señalar la condición de arrojado de la existencia humana y para aludir a la experiencia fáctica de la vida humana. De esta manera, Heidegger toma distancia con respecto al significado clásico canonizado por Christian Wolff, según el cual Dasein equivale a *Existenz* (existencia) en el sentido de *Wirklichkeit* (realidad efectiva) y *Vorhandensein* (subsistencia). En cambio, Heidegger utiliza Dasein exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, que se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y la capacidad de interrogarse por su sentido. Así, pues, cuando Heideg-

ger utiliza la expresión «Dasein» en el contexto de su interpretación del trabajo de Dilthey mantenemos la traducción habitual de «existencia» y cuando apela al sentido más técnico del término hemos optado por mantener el término alemán Dasein sin cursiva.

(Véase también **GA 58**, pág. 56; GA 59, págs. 82 (existencia), 146, 148, 152, 169-171, 174; **GA 60**, págs. 51-52, 53-54 (vida fáctica); **GA 61**, págs. 76, 85; *Informe Natorp*, págs. 18 (objeto de la investigación filosófica), 19 (caída), 25 (temporalidad específica del Dasein), 25 (tendencia a la caída), 30, 34, 44 (movilidad), 51; **GA 63**, págs. 3, 7 (ser-cada-vez, facticidad); 15, 17 (objeto de la hermenéutica), 18-19 (facticidad), 29-33 (temporalidad, publicidad), 47, 49, 65 (modos del Dasein: filosofía, historia), 79-83 (estar-en-el-mundo), 94 (mundo compartido), 95, 101 (cuidado); **GA 17**, págs. 2, 34 (Dasein fáctico), 38 (logon ejon), 45 (cómo del Dasein), 52, 89-91 (norma), 92-94 (Dasein histórico), 97-100 (comprensión husserliana sobre Dasein), 98 (huida ante el Dasein), 105, 110 (determinación fundamental del Dasein), 112-114, 117-122 (destrucción), 197, 247-288 (olvido de la pregunta por el ser), 277-291 (cuidado), 287 (inclusión del Dasein en el ente), 289 (amenaza, inhospitalidad); **GA 19**, págs. 15-17, 23, 48, 62, 65, 69-70, 93, 95, 98, 121-129, 131, 134ss, 165-172, 175, 204-208, 266-272, 272-285, 314-320, 323-339, 369-371, 447; GA 20, págs. 178 (caída), 179 (historia de nuestro Dasein), 182 (histórico), 185, 193, 198-202 (pregunta del ser), 200 (fenomenología del Dasein), 203 (cotidianidad), 204-207 (ser-cada-instante), 206-207 (tener que ser, ser posible), 210-211 (estar en el mundo, quién, cómo), 218, 221, 226-231 (mundanidad del mundo), 267 (modo de ser), 286, 292, 299, 300, 304, 307, 313, 317 (subjetividad), 319 (estar-en), 325-345, 325-345 (quien del Dasein, ser-con), 346-349 (estar-en), 350, 369 (callar), 376 (habla), 371-391 (caída: modo fundamental Dasein), 388-389, 402, 404-406 (angustia), 420, 424-431, 433 (Dasein como todo), 437, 439, 442; **GA 21**, págs. 18, 143 (abierto al mundo), 146, 149-151 (ser del Dasein), 169, 207 (temporalidad), 208-220 (análisis Dasein: caída, filosofía de vida, biología, en medio de), 220-234 (cuidado como ser del Dasein, unidad, totalidad del Dasein), 242 (cuidado), 402, 409-415 (tiempo como existencial del Dasein), 414 (poder-ser); **GA 22**, págs. 182-188 (ontología de la vida); **GA 24**, págs. 22 (ser del Dasein), 25, 26,

Apartado de notas aclaratorias

57-67, 90-91 (intencionalidad), 105-106 (necesidad de una ontología del Dasein), 148, 149-158, 165, 169, 171, 173, 219-224 (existencia), 224, 230, 237, 239, 241, 242 (mismidad), 247 (diferentes formas de autocomprensión del Dasein), 297, 307, 308, 319 (comprensión ontológica), 320, 323, 359, 379 (intencionalidad), 383, 393, (historicidad), 406, 409, 418-429 (transcendencia, temporalidad), 421-423 (carácter extático del tiempo), 444, 447 (temporalidad), 455, 465, 466; **SuZ**, págs. 7, 11-15, 15-19 (análisis ontológico Dasein), 37-38, 41-45 (analítica del Dasein), 42, 43, 45-50, 52-63 (estar en el mundo), 84 (conformidad, por mor de), 100, 101-113 (espacialidad), 114-117 (quien), 117-125 (otros, ser-con), 134-135, 142-153 (Dasein como comprensión), 143-144 (ser posible), 160-166 (lenguaje), 166-180 (caída, habladuría, ambigüedad), 180-231 (cuidado como ser del Dasein), 187-188 (angustia), 191-200 (cuidado), 200-212, 231-234 (temporalidad y Dasein), 235-267 (totalidad, ser total del Dasein), 267-296 (poder ser, conciencia moral), 284, 287 (ser culpable), 297, 301-334 (poder ser total del Dasein), 332, 334, 337, 344 (inhospitalidad), 350 (propiedad del Dasein), 372-372, 382-387 (histórico), 384, 386, 390 (destino colectivo), 406-411 (temporalidad del Dasein); GA 34, págs. 208, 216, 232-239, 321).

«De-qué» (el): *das Woraus*. Véase entrada «en-qué».

«Disposición afectiva»: *Befindlichkeit*. Junto con la comprensión (*Verstehen*) y el habla (*Rede*), la disposición afectiva constituye una de las determinaciones existenciales cooriginarias y constitutivas del Dasein. La disposición afectiva expresa el carácter situado de la vida, su momento receptivo y pasivo, en contraposición con el momento activo y espontáneo del comprender. La expresión «disposición afectiva» transmite la idea del encontrarse (*sich befinden*) en una situación donde ya nos hallamos con las cosas y con otras personas en el marco de una determinada tonalidad afectiva (*Stimmung*) que abre la Dasein en su condición de arrojado (*Geworfenheit*). A su vez, topamos aquí con diferentes construcciones terminológicas elaboradas a partir de la raíz alemana *stimmen*: *Stimmung*, *gestimmen* y *Gestimmtheit*, *bestimmen* y *Bestimmtheit*. Toda una gama de expresiones que resaltan el componente afectivo y anímico en el que se encuentra fácticamente instalado el Dasein. Tra-

ducimos *Stimmung* preferentemente por «estado de ánimo» (aunque en ocasiones también recurrimos a la expresión «disposición anímica»), *gestimmt* por «dispuesto afectivamente (por)», *Gestimmtheit* por «disposición afectiva» o «estar dispuesto afectivamente (por)», *bestimmt* por «determinado afectivamente (por)» y *Bestimmtheit* por «determinación afectiva» o «estar determinado afectivamente (por)».

(Véase también **GA 20**, págs. 348, 351-352 (presencia de las vivencias internas); **SuZ**, págs. 133, 134-140 (el Dasein como disposición afectiva), 339-346 (temporalidad de la disposición afectiva).

«En cada caso», «correspondiente», «ser-en-cada-instante»: *je, jeweils, Jeweiligkeit*. El adjetivo *jeweilig* significa «cada vez», «correspondiente», «en cada caso» y, en la medida en que evoca el griego *ékastos*, también cabría traducirlo como «respectivo». Sin embargo, con estos términos se pierde de vista la dimensión temporal vinculada a la raíz *Weile* («instante», «momento»). El sentido de *Weile*, por cierto, se halla muy próximo al *kairós* griego: el «instante oportuno», la «ocasión propicia», el «momento adecuado»; un sentido con el que Heidegger estaba estrechamente familiarizado a raíz de las lecciones que en el semestre de invierno de 1920/1921 *Introducción a la fenomenología de la religión* dedicó a la interpretación del fenómeno de la *parousía* en las epístolas paulinas a los tesalonicenses (cf. GA 60: §§ 26 y 27). De ahí que también se pueda traducir *jeweilig* como «en cada ocasión» con el fin de conservar ese carácter temporal, de resaltar la unicidad y la particularidad de cada situación concreta. A partir de este sentido de *jeweilig*, Heidegger crea el adverbio sustantivado de *Jeweiligkeit* precisamente para destacar la peculiar naturaleza temporal del Dasein, es decir, el hecho de su ser en cada instante. Por otro lado, el prefijo *je*—que inunda por doquier todas las lecciones del joven Heidegger— indica una estructura formal (como, por ejemplo, el estar-en-el-mundo, la caída, el uno o la habladuría) que tiene que realizarse en cada caso, que debe desplegarse cada vez, que se ha de ejecutar en cada ocasión de una manera diferente. En otras palabras, la estructura formal muestra un sentido particular que depende del modo y de las circunstancias en las que se actualiza en cada situación concreta. Término que luego desaparece de *Ser y tiempo*, en cuyo lugar aparece la expresión paralela *Jemeinigkei*t («ser-en-cada-caso-

mío») que remite a una peculiar forma en la que el Dasein se remite a su propio.

«En-qué», «con-qué»: *worin, womit*. En este texto nos encontramos con un buen número de sustantivizaciones de este tipo que no siempre resultan fáciles de comprender, por muy rigurosa que sea la descripción fenomenológica. Básicamente, el «en-qué» (*das Worin*) designa el lugar, el ámbito en el que desempeñamos nuestras acciones diarias y cotidianas (a saber, el mundo), mientras que el «con-qué» (*das Womit*) alude al asunto que nos ocupa en cuestión. Asimismo, en el texto aparecen otras expresiones del mismo estilo: el «para-qué» (*das Wofür*) en el sentido de la servicialidad que prestan los utensilios y de la finalidad para la que se fabrica algo, el «de-qué» (*das Woraus*) en el sentido del material utilizado, el «para-qué» (*das Wozu*) en el sentido de la funcionalidad de una cosa, el «sobre-qué» (*das Worüber*) en el sentido del asunto sobre el que se habla o se dice algo. Por otra parte, el *Woraufhin*, que se puede traducir por el «hacia-dónde», el «aquello-con-vistas-a-lo-cual» o el «aquello-conforme-a-lo-cual», se corresponde con el horizonte de sentido que sirve de fondo de proyección y de principio de comprensión. De ahí que preferentemente optemos por la expresión, mucho más comprensible en castellano, de «horizonte». El *Woraufhin*, al igual que después el estado de abierto analizado profusamente en *Ser y tiempo*, muestra que las cosas no se dan aisladamente en la subjetividad de la conciencia, sino que ya siempre nos salen al encuentro en el ámbito abierto del mundo, del «aquí» del Dasein, en el que estamos previamente instalados y desde el cual nos las tenemos que ver con las diferentes personas, situaciones y cosas. Con este cambio de perspectiva, la problemática que expone Heidegger cobra una nueva dimensión: ya no se pregunta por los diferentes modos en que las cosas se dan en la conciencia (como en el caso de Descartes y Husserl), sino que ahora se plantea la cuestión transcendental de cómo es posible algo así como el «darse» en general. Por último, el uso que Heidegger hace de estas expresiones responde básicamente a dos propósitos: por una parte, utilizar un lenguaje puramente descriptivo que, en sintonía con el lema husserliano de «a las cosas mismas», se mantenga fiel a la realidad inmediatamente dada y comprendida de los fenómenos; y, por otra parte, evitar el uso de conceptos heredados

El programa filosófico del joven Heidegger

de la tradición filosófica (tales como «sujeto», «objeto», «causa», «finalidad», «sustancia», «materia», etcétera) que puedan distorsionar, desfigurar, encubrir, ocultar, deformar nuestra comprensión inmediata de una situación hermenéutica dada. De ahí la importancia que Heidegger concede a la formación de conceptos (*Begriffsbildung*); una formación de conceptos estrechamente vinculada con la necesidad metodológica de un desmontaje (*Abbau*), de una destrucción (*Destruktion*) o de una crítica (*Kritik*) del lenguaje filosófico tradicional.

«Entorno»: *Umgebung*. Como se ha señalado a propósito de «mundo circundante», Heidegger utiliza las expresiones *Umgebung* y *Umkreis* como sinónimos de *Umwelt* (véase nota sobre «mundo»). Tanto *Umgebung* («entorno», pero también «alrededores», «inmediaciones») y *Umkreis* («ámbito», «contorno», «dominio») como también *Umgegend* («alrededores», «inmediaciones», «cercanías») se mueven en el mismo campo semántico que denota la proximidad y el contacto directo que el ser humano mantiene con el mundo inmediato que le rodea, que le circunda, que le envuelve (como indica el prefijo alemán *um-*). De hecho, *Umgebung* podría traducirse literalmente como «el conjunto de lo dado (-*gebung*, del verbo *geben*: “dar”, “ofrecer”, “suministrar”, etcétera.) alrededor de (*um-*)». Así, pues, traducimos *Umgebung* por «entorno» en el sentido literal de «conjunto de personas y circunstancias que rodean a alguien y que pueden influir en su comportamiento» (*Diccionario del Uso del Español*). Evidentemente, Heidegger comparte con otros autores de su época la importancia concedida al entorno simbólico (Casirer), al entorno afectivo (Scheler), al entorno existencial (Jaspers) y al entorno biológico (Üexküll). La presencia de estos autores resulta especialmente reveladora en la segunda parte de las interesantísimas lecciones de 1929/1930, *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad* (véase, por ejemplo, GA 29/30: §§ 60-62).

(Véase también GA 24, pág. 231).

«Espacialidad»: *Räumlichkeit*. Como indica el texto mismo, se trata aquí de una espacialidad entendida en términos existenciales y no físicos; en otras palabras, se trata de un espacio vital, pragmático, disponible y público que remite al ámbito de acción en el que se desarrollan las acti-

Apartado de notas aclaratorias

vidades de la vida cotidiana y que se diferencia del espacio físico, geométrico y homogéneo en el que simplemente medimos la distancia de los objetos. El espacio y el tiempo, en contraste con la tradición filosófica, no son sintetizados a partir del flujo de experiencias internas nacidas aquí y ahora y ancladas en el yo, sino que tienen una estructura pública en la que cada utensilio tiene un lugar propio y desempeña una función concreta. Como se concreta en *Ser y tiempo*, hay dos rasgos básicos de la espacialidad propia del Dasein: el des-alejamiento (*Ent-fernung*) y la direccionalidad (*Ausrichtung*). En su actividad pragmática el Dasein des-aleja en función del uso que hace de los útiles y de la dirección en que se mueve la ocupación circunspectiva.

(Véase también **SuZ**, págs. 101-113 (espacialidad del Dasein), 367-369 (temporalidad de la especialidad del ente que tiene el modo de ser)):

«Estar a la espera»: *gewärtigen*. Se trata de la realización impropia del futuro por la que el Dasein no se adelanta hasta su posibilidad más propia, sino que se realiza a partir de lo que encuentra en su mundo circundante presente, quedando absorbido por el mismo y agudizando así su caída. En este sentido, «presentar» o «hacer presente» (*Gegenwärtigen*) es hacer presente impropio que se comprende desde la interpretación temporal de la caída.

(Véase también **GA 21**, pág. 412; **GA 24**, pág. 410 (futuro impropio); **SuZ**, págs. 337-339).

«Estar a la mano»: *zuhandensein*. Véase «estar-ahí-delante».

(Véase también **GA 24**, págs. 414, 431-445 (interpretación temporal del estar a la mano (presencia), 432, 439 (presencia), 443 (comprensión ontológica del estar a la mano)); **GA 20**, págs. 256, 263-269, 330; **SuZ**, págs. 69, 71, 74).

«Estar abierto», «estado de abierto»: *Erschlossenheit*. Indica el carácter constitutivo por el cual el Dasein está abierto, se entiende que abierto al mundo, a los otros, a sí mismo y, sobre todo, al ser; señala el horizonte irrebalsable en el que previamente ya siempre nos encontramos, remite el ámbito de apertura originaria y verdadera en el sentido griego de la *ἀληθείειν*.

El programa filosófico del joven Heidegger

(Véase también **GA 63**, 93, 97-99; **GA 20**, págs. 249, 350; **GA 21**, pág. 148; **GA 24**, págs. 94-107 (comprensión del ser), 100-102 (apertura, revelamiento del ser), 307 (descubrir, abrir, desvelar); **SuZ**, págs. 132, 133, 143, 148 (disposición afectiva-comprensión)=apertura originaria del estar-en-el-mundo), 220, 270, 272, 295 (querer tener conciencia), 297 (resolución), 335-350 (temporalidad del estar-abierto)).

«Estar-ahí-delante» o «estar-ahí-presente»: *vorhandensein*. *Vorhandensein* y *zuhandensein* son los dos modos fundamentales de comportamiento del Dasein: por una parte, *zuhandensein* remite al comportamiento eminentemente práctico y poético del Dasein que utiliza y maneja las cosas que tiene disponibles y al alcance de la mano en su inmediato radio de acción; por otra parte, *vorhandensein* refleja el comportamiento contemplativo y teórico. A partir de aquí traducimos, *Vorhandenheit* como «presencia» o «simple presencia» y *vorhanden* como «estar-ahí», «simplemente presente». Véase también «contemplar».

(Véase también **GA 59**, pág. 100; **GA 63**, págs. 93-94, 97-98; **GA 19**, págs. 172, 270, 275, 400, 403, 609; **GA 20**, págs. 212, 232-233 (Dios como presencia), 258, 263, 269-271, 330, 352; **GA 21**, págs. 77-78, 155-157, 178 (ser como ousía), 191, 233, 244, 394, 398 (tiempo como estar presente), 410, 414-415; **GA 22**, pág. 180; **GA 24**, págs. 37 (existencia, estar delante), 58, 99-100, 239, 250 (existencia), 307, 239 (presencia), 449; **SuZ**, págs. 74, 96, 158, 181, 356, 361, 363, 423 (tiempo)).

«Estar-descubierto», «estado de descubierto»: *Entdecktheit*. El estado de descubierto es el carácter propio de los entes que no tienen la misma forma del Dasein (*nichtdaseinsmäßige Seiende*) en cuanto desvelados, abiertos, manifiestos, mientras que el «estado de abierto» (*Erschlossenheit*) remite a la apertura propia del Dasein, a su ahí, a su estar abierto a todo aquello que está en el mundo y en sí mismo. Y dentro del mismo campo semántico encontramos «descubrir» (*entdecken*), «descubierto» (*entdeckt*), «descubrimiento» (*Entdeckung*) y los correspondientes antónimos de «encubrir» (*verdecken*), «encubierto» (*verdeckt*), «encubrimiento» (*Verdeckung*).

(Véase también **GA 19**, págs. 93, 176, 196; **GA 20**, págs. 348-349, 350, 354, 355-360 (comprensión como realización ontológica del estar-descubierto), 360, 389 (descubrimiento); **GA 24**, págs. 94-107 (inten-

cionalidad, descubrimiento, apertura del ser, abrir como modo del revelar), 307 (revelarlo a la mano), 447 (revelamiento del ente); **SuZ**, págs. 120 (fenómeno originario de la verdad)).

«Estar-en»: *In-Sein*. Aquí el «en» no tiene el sentido físico y espacial de una cosa material dentro de otra (como el agua en el vaso o el traje en el armario), sino que encierra la idea de estar involucrado atemáticamente, de estar absorto ateoréticamente, de estar inmerso prerreflexivamente en el mundo, es decir, de estar familiarizado de una manera inmediata con el mundo de nuestras ocupaciones diarias, con las situaciones y con las personas con las que tratamos a diario.

(Véase también **GA 61**, pág. 174; **GA 19**, págs. 369-371, 369, 585, 594; **GA 24**, pág. 428; **SuZ**, págs. 53-54, 56 (modos del estar-en), 59-62, 130-180).

«Haber-previo»: *Vorhabe*. El tener-previo (*Vorhabe*), la «manera previa de ver» (*Vorsicht*) y la «manera previa de entender» (*Vorgriff*), forman los tres momentos que constituyen la pre-estructura (*Vorstruktur*) de la comprensión, es decir, el horizonte precomprensivo en el que ya siempre se mueve el *Dasein*. En otras palabras, toda interpretación se enmarca en una realidad sociocultural concreta, se remonta a una tradición ya transmitida, se alimenta de la cultura a la que pertenece quien interpreta. La apropiación de la situación hermenéutica, de la que Heidegger habla aquí en repetidas ocasiones, va encaminada a conquistar críticamente ese horizonte de sentido ya siempre dado en el que se encuentra el fenómeno de la vida para desenmascarar, en una estrategia de desmontaje o destrucción, los conceptos operativos en la precomprensión de ese fenómeno de la vida y devolverlos a su origen. Esta situación hermenéutica está configurada por la triple estructura de la *Vorhabe* (el haber-previo, la predisponibilidad, esto es, el horizonte de sentido dado previamente y que facilita una comprensión inmediata del contexto en el que nos van saliendo al encuentro diferentes cosas, personas, situaciones o problemas, así como una comprensión de esos mismos entes), de la *Vorsicht* (previsión o manera previa de ver, es decir, la perspectiva bajo la cual se colocan cada vez esas cosas, personas, situaciones o problemas; por ejemplo, una cascada puede verse desde una perspectiva poética como

encarnación de la fuerza de la naturaleza, desde una perspectiva industrial como fuente de energía o desde una perspectiva urbanística como lugar propicio para construir un balneario) y del *Vorgriff* (la manera previa de concebir o preconcepción, o sea, el repertorio conceptual que en cada caso tenemos a nuestro alcance y que inicialmente guía y posibilita toda interpretación).

(Véase también **GA 63**, págs. 16 (definición), 80, 85-92 (desarrollo del haber-previo); **GA 19**, págs. 264, 288; **GA 20**, págs. 413-417; **SuZ**, pág. 150).

«Haber-sido»: *Gewesenheit*. Heidegger distingue claramente entre *Vergangenheit*, el pasado, lo que ha desaparecido irrevocablemente, lo enterrado por el pasado como tal, y *Gewesenheit*, el haber-sido, la historia acontecida, lo que todavía permanece vivo y activo para nuestro presente, lo que todavía tiene la capacidad de influir sobre nuestro destino. Esta distinción guarda una estrecha relación con la diferencia a la que ya se alude en la Sección I de este tratado entre «historia» (*Geschichte*) e «historiografía» (*Historie*).

(Véase también **GA 24**, pág. 411 (pasado); **SuZ**, págs. 326, 328 (condición de arrojado).

«Habladuría»: *Gerede*. La habladuría es la modalidad impropia del habla que utiliza el Dasein en su vida cotidiana y se caracteriza por la curiosidad y la ambigüedad. No obstante, hay que evitar interpretar *Gerede* peyorativamente en el sentido de «rumores», «chismes», «hablilla», «verbosidad», «palabreo». *Gerede* significa literalmente el conjunto (como denota el prefijo colectivo *Ge-*) del habla (*Rede*), es decir, el conjunto de lo que se dice, se comenta, se piensa, se discute, se opina, de lo que flota en el difuso contexto de la opinión pública. El prefijo colectivo *Ge-* es muy habitual en alemán en términos tan coloquiales como *Gebirge* («montañas», «cordillera», «sistema montañoso»), *Geschwätz* («parloteo», «charlatanería», «cháchara»), *Geschwister* («hermanos y hermanas») y, en el caso de Heidegger, reaparece en el fenómeno del *Ge-stell* («engranaje», «armazón», literalmente, un conjunto de cosas dispuestas dentro de un sistema ordenado).

(Véase también **GA 63**, pág. 31; **GA 19**, pág. 197; **SuZ**, págs. 167-170).

Apartado de notas aclaratorias

«Hacia-dónde» (el): *das Woraufhin*. Véase entrada «en-qué».

«Historia»: *Geschichte*. Véase entrada «historicidad».

«Historicidad»: *Geschichtlichkeit*. Aquí aparece por primera vez y de una manera explícita la distinción entre *Geschichte* e *Historie*, *Geschichtlichkeit* e *Historizität* que después reencontramos en las *Conferencias de Kassel* (1925) y en *Ser y tiempo* (1927). Bien es cierto que en las lecciones del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, el joven Heidegger ya habla de seis sentidos de historia. Asimismo, en su recensión de la *Psicología de las concepciones del mundo* de Karl Jaspers de 1919/1920 afirma que la historia (*Geschichte*), en el sentido de lo que efectivamente acontece, es rigurosamente diferente de la pretensión científica de la historiografía (*Historie*), que convierte la historia en un simple objeto de estudio. La distinción entre *Historie* y *Geschichte* empieza a dibujarse con claridad en el presente tratado. Aquí encontramos un profundo análisis de los conceptos de historicidad y de temporalidad que se enmarca en la lectura heideggeriana de la correspondencia entre el conde Yorck de Wartenburg y Dilthey. Así, pues, *Historie* hace referencia a la ciencia histórica, al saber histórico, al conocimiento estrictamente historiográfico, es decir, a la ordenación cronológica de hechos históricos, al establecimiento lineal y progresivo de secuencias históricas, a la datación de acontecimientos pasados. Una tarea que, según Heidegger, ocupa básicamente al historiador. En cambio, el término *Geschichte*, que comparte la raíz del verbo *geschehen* («acontecer», «acacer», «suceder»), remite al acontecer mismo de la historia, al proceso de gestación histórica al que está sometida cualquier parcela de la existencia humana. En este sentido, ser histórico significa estar constituido por las diferentes estructuras de sentido que determinan nuestra existencia temporal. Esta distinción también guarda una estrecha relación con la diferencia que se establece más adelante en este mismo texto entre *das Vergangene*, lo pasado, lo que ha desaparecido irrevocablemente, lo enterrado por el pasado, y *das Gewesene*, lo que ha sido, la historia acontecida, lo que todavía permanece vivo y activo para nuestro presente, lo que todavía tiene la capacidad de influir sobre nuestro destino. Además, jugando con el parentesco lingüístico de las palabras, Heidegger asocia *Geschichte* (historia) con *Geschehen* (acontecer) y *Geschick* (destino

El programa filosófico del joven Heidegger

colectivo). Tras el cambio de perspectiva que sufre su pensamiento en los años sucesivos a *Ser y tiempo*, se hablará de *Seinsgeschichte* (historia del ser), *Seinsgeschehen* (acontecimiento del ser) y *Seinsgeschick* (destino del ser). A la luz de estas aclaraciones, traducimos *Historie* por «historiografía», *Geschichte* por «historia», *Geschichtlichkeit* por «historicidad» y *Geschehen* por «acontecer». Y los respectivos adjetivos de *historisch* y *geschichtlich* por «historiográfico» e «histórico».

(Véase también **GA 24**, pág. 393 (historicidad, comprensión, Dasein); **SuZ.**, págs. 21, 332 (historicidad del Dasein), 372-404 (temporalidad e historicidad), 381, 382-387 (constitución fundamental de historicidad), 402 (filosofía)).

«Historiografía»: *Historie*. Véase la nota sobre «historicidad». Además, en la sección IV se hablará también del carácter historiográfico del Dasein, de su «historiograficidad» (*Historizität*).

(Véase también **SuZ.**, págs. 20, 392 (destrucción de historia de filosofía), 392-397; **GA 34**, págs. 62-63).

«Impropiiedad», «propiedad»: *Uneigentlichkeit*, *Eigentlichkeit*. En este texto también queda reflejada la importancia que Heidegger concede a la pareja de términos *eigentlich* y *uneigentlich*, que se pueden traducir sin mayores complicaciones como «auténtico» e «inauténtico», «genuino» y «no genuino», «verdadero» e «impropio», respectivamente. Ahora bien, cuando los adjetivos *eigentlich* y *uneigentlich* se utilizan para indicar los dos modos fundamentales de existencia del Dasein creemos que es más ajustada la opción de «propio» e «impropio», sobre todo si se presta atención a la raíz *eigen* que significa «propio», «particular», «peculiar», «característico», «especial». Un sentido que, a tenor del *Diccionario alemán* de los hermanos Grimm ya mencionado anteriormente, nos remite al griego $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\varsigma$ y al latín *proprius* que, a su vez, están estrechamente emparentados con el $\pi\acute{\alpha}\chi\epsilon\iota\nu$ y el *habere*, esto es, «apoderarse», «retener», «lo que le pertenece a uno», «lo que depende de uno mismo». *Eigen*, según los hermanos Grimm, también alude a la idea de «seguir el propio camino guiándose por el espíritu» o de «estar en casa y a cobijo de las inclemencias». Como se ve, nos hallamos ante diferentes formulaciones lingüísticas que de una u otra manera insisten en la existencia de

Apartado de notas aclaratorias

una esfera privada, interior, genuina, secreta, originaria o extraordinaria que no se ve afectada por los acontecimientos externos, que no se deja dictar las normas desde una instancia ajena al individuo, al alma, al sujeto; en términos heideggerianos, se trataría de un tipo de existencia que no obedece a los dictámenes ordinarios del uno público, ya que es el *Dasein* mismo quien en cada caso debe realizar la difícil tarea de asumir su existencia como algo que le pertenece en propiedad (*Eigentum*), de tomar posesión de la existencia en cada caso mía (*jemeinig*), contrarrestando así la tendencia hacia la caída y neutralizando la inclinación a apartarse de su propio camino. Así, pues, en los contextos en los que *eigentlich* y *uneigentlich*, *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit* remitan a la existencia humana optamos por «propio» e «impropio», «propiedad» e «impropiedad», respectivamente.

«Manera previa de entender»: *Vorgriff*. Véase la nota sobre el «haber-previo».

(Véase también *Observaciones a Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers*, págs. 9, 28; **GA 59**, págs. 34, 35, 128, 130, 128-148, 163 (Dilthey); **GA 60**, págs. 78, 81-83, 128, 269; **GA 61**, pág. 179; **GA 63**, pág. 16; **GA 17**, pág. 116; **GA 20**, págs. 413-417; **SuZ**, pág. 150).

«Manera previa de ver»: *Vorsicht*. *Vorsicht* significa literalmente «previsión». Véase la nota sobre el «haber-previo».

(Véase también **GA 20**, págs. 413-417; **SuZ**, pág. 150).

«Medianía»: *Durchschnittlichkeit*. *Durchschnittlich* es un adjetivo que significa literalmente «por término medio» y se aplica, por ejemplo, a los gustos, a las costumbres y a los hábitos que una persona comparte con el resto de la gente. *Durchschnittlich* también puede entenderse en el sentido del «precio medio de un artículo», de «los ingresos medios de una persona, familia o empresa» o en el sentido de «la estatura mediana o del peso mediano de un individuo o grupo de individuos». En cualquier caso, nos movemos en el campo semántico de lo que se considera «mediano, habitual, regular, intermedio, aceptable, mediocre, de calidad media o del montón». A partir de esta aclaración terminológica, traducimos *durchschnittlich* preferentemente por «término medio», «mediano»

El programa filosófico del joven Heidegger

o «de forma corriente y habitual» y *Durchschnittlichkeit* por «medianía». En el contexto del análisis heideggeriano de las estructuras constitutivas de la vida humana, las expresiones «por término medio» y «medianía» indican el modo esencialmente impropio de relacionarse con el mundo a través del sometimiento a las modas imperantes, de la obediencia ciega a los cánones establecidos, de la repetición mecánica de formas de conducta socialmente aceptadas, de la fe depositada en las habladurías, etc.; en definitiva, la medianía incluye todo un ramillete de comportamientos por los que el *Dasein* queda preso de los efectos normalizadores y alienantes de la corriente cotidiana y anónima de las opiniones públicas, es decir, del «uno».

(Véase también *Informe Natorp*, pág. 24; **GA 63**, pág. 31; **GA 20**, pág. 338 (existenciario); **SuZ**, págs. 127ss).

«Movilidad»: *Bewegtheit*. Heidegger ya utiliza el término «movilidad» en los primeros cursos de Friburgo para expresar la dinámica propia de la vida humana. En función del contexto, *Bewegtheit* se puede traducir por «movilidad» o «actividad». Heidegger construye un sustantivo abstracto a partir del verbo *bewegen* («moverse», «desplazarse») con la intención, por un lado, de resaltar el aspecto móvil y temporal de la vida humana y, por otro lado, de diferenciar este tipo de movilidad ontológicamente constitutiva del *Dasein* del movimiento propio de los entes naturales (*Bewegung* o *Beweglichkeit*) que responde a la κίνησις que Aristóteles analiza en el Libro IV de la *Física*. En este tratado se señala la radical diferencia que existe entre la movilidad fundamental del *Dasein* (esto es, la posibilidad a la par que la necesidad de poder y de tener que realizarse en cada caso en el tiempo, de gestarse históricamente) y la concepción cuantitativa del «tiempo como número del movimiento según el antes y el después» (*Física* IV, 219b1-2). Éste es un tema que, por cierto, reaparece con fuerza en la conferencia que dictó, en 1924, ante la Sociedad Teológica de Marburgo bajo el mismo título *El concepto de tiempo* y que, desde ese momento, se convierte en una de las piedras angulares de la segunda sección de *Ser y tiempo*. Por otro lado, como señala el diccionario de María Moliner, «movilidad indica la cualidad de movable», y «movible remite a lo que es susceptible de moverse o de ser movido». He ahí dos tipos de movilidad, una pasiva y otra activa, que encajan muy

bien con la idea heideggeriana de que el *Dasein* realiza su ser de dos formas básicas e irreconciliables entre sí: la primera, impropia y gobernada por la normatividad de las opiniones públicas del «uno» y, la segunda, propia y al alcance de quienes se proyectan resueltamente hacia la propia muerte. Desde la perspectiva de estas dos modalidades fundamentales de existencia, se puede hablar de dos tipos de movilidad: por un lado, la movilidad pasiva e impropia que responde a la inercia impuesta por el uno y por la que el *Dasein* se deja llevar de un lado a otro, de una ocupación a otra sin más criterio que el de las modas de una época determinada y las habladurías del momento y, por otro lado, la movilidad activa y propia que emana de una decisión que el *Dasein* en cada caso mío toma con resolución a la hora de encarar el fenómeno de la muerte. Un gesto de autodeterminación que lo distancia del mundo públicamente vertebrado, que lo singulariza con respecto a las demás personas.

(Véase también **GA 58**, pág. 158; **GA 61**, págs. 100, 102, 116-117, 126, 130s, 157, 160; *Informe Natorp*, págs. 20, 21 (movimiento-cuidado), 28 (vida), 33 (Aristóteles), 43, 44, 46 (theorein como movimiento), 47-49; **GA 63**, págs. 65, 109; **GA 17**, pág. 28 (Dasein, huida); **GA 21**, págs. 146 (Dasein= un moverse comprensivo), 337; **GA 24**, págs. 332, 333 (definición Aristóteles), 343-349 (tiempo), 355-356).

«Mundo»: *Welt*. Uno de los conceptos centrales del análisis de los caracteres ontológicos originarios del *Dasein* que, en el marco de la hermenéutica de la vida fáctica que el joven Heidegger lleva a cabo en los primeros cursos de los años veinte, se despliega en «mundo circundante» (*Umwelt*), «mundo compartido» (*Mitwelt*) y «mundo propio» (*Selbstwelt*). En cualquier caso, estos tres mundos se dan cooriginariamente y se integran plenamente en la estructura relacional del «estar-en-el-mundo» (*in-der-Welt-sein*) sobre la que Heidegger quiere llamar la atención con el uso de los guiones. Mundo no tiene aquí un sentido espacial, no representa la totalidad de entes contenidos en un receptáculo, sino que encierra una dimensión vivencial; esto es, mundo es el ámbito, el contexto, el horizonte en el que se desarrolla la vida del ser humano: tanto la vida cotidiana en su trato con las demás personas (*Mitwelt*) como el uso que hacemos de las cosas en nuestra relación diaria con el mundo circundante (*Umwelt*) y el mundo de los pensamientos y senti-

El programa filosófico del joven Heidegger

mientos de cada individuo (*Selbstwelt*). Para un sugestivo análisis de la etimología de la palabra *Welt*, remitimos al diccionario de los hermanos Grimm, una de las herramientas de consulta preferidas por Heidegger. En resumen, la palabra *Welt* se remonta etimológicamente al término del alto alemán antiguo *Wer-alt* que en el siglo XII queda fijado como *Welt* y tiene el sentido de «el todo de la creación, de la tierra como lugar de residencia del hombre en contraposición a la inhabitabilidad del mar». Un sentido que contrapone el desarrollo de las comunidades humanas al estado salvaje que amenaza a la vida humana. En este sentido, *Welt* incluye también la dimensión comunitaria que Pablo otorga a la palabra *κόσμος* en sus epístolas y de la que Heidegger da cuenta en sus lecciones de 1920/1921, *Fenomenología de la vida religiosa*.

(Véase también **GA 56/57**, págs. 73 (munda), 89, 91, 94; **GA 58**, págs. 33 (mundo compartido, circundante, propio), 36, 41, 45-46 (mundo compartido); **GA 59**, pág. 173; **GA 60**, págs. 11, 12 (mundo vida), 69, 88, 98, 119 (facticidad), 228-232; **GA 61**, págs. 85, 94-95, 101, 130; *Informe Natorp*, págs. 21 (significatividad), 22, 26 (huida del mundo), 52-53; **GA 63**, págs. 85-86, 96, 98; **GA 17**, págs. 28, 39, 44, 49-50; **GA 20**, págs. 219 (objetivo), 226-231 (mundanidad del mundo, cuidado, desmundanización), 249, 250 (naturaleza), 252-259 (carácter de comparecencia del mundo), 266, 292, 294-297 (mundo exterior, realidad del mundo), 301, 304, 307, 330-333 (mundo presentado), 339, 401; **GA 21**, págs. 245 (mundo-naturaleza), 247; **GA 24**, págs. 236 (mundo circundante), 237, 239, 241 (naturaleza), 420, 422, 424 (mundo = lo propiamente trascendente); **SuZ**, págs. 63-66 (polise-mia mundo), 83-88 (mundanidad del mundo), 86, 89-101 (mundo en Descartes), 123 (ser con de los otros), 152, 187, 200-212 (Dasein, mundo, espacialidad), 350-366 (trascendencia del mundo), 364-366 (trascendencia), 365, 393, 405, 419 (tiempo del mundo)).

«Ocupación», «ocuparse»: *Besorgen, besorgen*. Véase la nota sobre «cuidado».

(Véase también **GA 61**, págs. 135, 136, 140; **GA 21**, págs. 217-218 (ocupación circumspecta), 220-234; **SuZ**, págs. 57, 352-356).

«Para-qué» (el): *das Wofür*. Véase entrada «en-qué».

Apartado de notas aclaratorias

«Pasado»: *Vergangenheit*. Véase la nota sobre «haber-sido».

(Véase también **GA 61**, pág. 154; *Informe Natorp*, pág. 17 (apropiación de lo pasado); **GA 63**, pág. 54; **GA 24**, pág. 411 (haber-sido)).

«Preostración»: *Vorschein*. La palabra *Vorschein* se utiliza habitualmente en expresiones como *zum Vorschein bringen*: «mostrar, sacar a la luz» y *zum Vorschein kommen*: «salir a luz, manifestarse, hacer surgir». De nuevo, aquí resulta vital el prefijo alemán *vor-*, tanto en el sentido espacial de «delante» como, sobre todo, en el sentido temporal de «anterior», que alude a la recurrente idea heideggeriana de que el mundo ya siempre está previamente abierto y articulado de manera significativa; un mundo, por tanto, que antecede al *Dasein* y dentro del cual se enmarcan todas sus acciones y relaciones.

«Presencia»: *Anwesenheit*. Heidegger utiliza este concepto para verter el término griego *ὄσϞα*. A partir de su particular confrontación con Aristóteles, ampliamente documentada en sus primeras lecciones de Marburgo dedicadas a la filosofía práctica del Estagirita, Heidegger retoma el significado que la palabra *ὄσϞα* tenía antes de convertirse en un término filosófico, un significado que, como muestra el presente texto, remite comúnmente a «posesión», «hogar», «propiedad». Según Heidegger, la «presencia» expresa el modo de ser en la modalidad temporal del presente (*Gegenwart*), es decir, el modo de ser que permanece inmutable en el cambio. Después de *Ser y tiempo*, Heidegger empieza a utilizar el vocablo alemán latinizado *Praesenz* (o *Präsenz*) para caracterizar el modo de ser de aquellos entes que están delante de un sujeto que se los re-presenta.

(Véase también **GA 19**, págs. 33-34, 85, 88, 91, 134, 137, 172-178, 220-227, 266-272 (sentido del ser en griegos), 520, 609; **GA 20**, pág. 257 (presencia); **GA 21**, págs. 193 (estar-descubierto), 205 (concepto tradicional de tiempo y ser), 207 (ser = presencia), 412 (ahora = presencia), 424-415; **GA 24**, pág. 376 (presente); **GA 34**, págs. 52, 124 (ser), 140, 159, 173, 250, 295, 298).

«Presente»: *Gegenwart*. Se trata del presente en sentido temporal y constituye, junto al pasado y al futuro, uno de los tres momentos o éxtasis

El programa filosófico del joven Heidegger

del tiempo. Véase también la nota sobre «presencia». Otros términos relacionados con *Gegenwart*: «Presentar» o «hacer presente» (*gegenwärtigen*), «presente» o «actualmente presente» (*gegenwärtig*), «presentante» (*gegenwärtig*), «presentación» (*Gegenwärtigung*), «llegar a ser presente» (*gegenwärtig werden*). Además, no hay que confundir *gegenwärtigen* con *gewärtigen*. Véase al respecto la nota sobre «estar a la espera».

(Véase también **GA 58**, pág. 112; **GA 59**, pág. 13; Informe Natorp, pág. 19; **GA 63**, pág. 29; **GA 22**, págs. 376 (presencia, estar delante), 407 (instante), 435 (presencia); **SuZ**, pág. 326, 328 (caída), 338 (presentar = temporalidad impropia), 427 (ahora)).

«Propiedad»: *Eigentlichkeit*. Véase entrada «impropiedad».

«Que», «el qué»: *was, das Was*. Véase «como», «el cómo». En ocasiones Heidegger también utiliza la expresión *Was-sein* para indicar la esencia de algo; un término que remite al griego $\tau\omega\sigma\tau\iota$ y a lo que la escolástica llamaba *quidditas*. Véase también entrada «como».

«Resolución», «estar resuelto»: *Entschlossenheit, entschlossen sein*. Un modo de ser por el que el Dasein actúa una vez escucha la llamada de la conciencia y se decide libremente a ser sí mismo, es decir, en la resolución el Dasein se comprende desde su ser posible más propio.

(Véase también **GA 24**, págs. 406, 409; **SuZ**, págs. 267-295, 297 (definición), 298-301, 304 (temporalidad), 305-310 (poder ser total, certeza de la resolución), 325, 326-327 (futuro, pasado, presente), 335).

«Ser-en-cada-instante»: *Jeweiligkeit, Jeweiligkeit* remite a la unicidad, a la irrepitibilidad y a la particularidad temporal del Dasein. Véase nota sobre «en cada caso».

«Ser-posible», «posibilidad»: *möglichsein, Möglichkeit*. «Posibilidad» es el concepto opuesto a «realidad» (*Wirklichkeit*). Hay que tener presente que Heidegger elabora el sentido positivo de posibilidad a partir del análisis de los conceptos aristotélicos de «potencia» ($\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$) y de «acto» ($\epsilon\upsilon\phi\epsilon\rho\epsilon\iota\alpha$) llevado a cabo en las lecciones del semestre de verano de 1926 (que después se verá ampliado en el curso de 1931 que dedica

Apartado de notas aclaratorias

íntegramente al tratamiento aristotélico de la potencia en *Metafísica IX*). Heidegger distingue la posibilidad puramente lógica de una posibilidad entendida como «poder hacer», «resolverse a», «ser capaz de» (*Vermögen*).

(Véase también **GA 60**, págs. 246, 249, 306; **GA 63**, págs. 16, 17, 19; **GA 17**, págs. 26, 30; **GA 20**, págs. 185, 206 (Dasein), 412-413 (comprender), 433, 435, 439-440; **GA 21**, págs. 219 (Dasein como posibilidad), 228, 235, 414; **GA 22**, págs. 186-187 (poder ser, vida); **SuZ**, págs. 36, 86, 143-144 (Dasein = ser posible primario), 145 (proyectar), 147, 148, 151, 181 (estado arrojado), 187-188 (angustia), 191-192, 193, 195, 221 (proyecto), 228, 233, 234, 236, 250 (poder-ser, muerte), 255, 261-263 (existencia), 266, 267 (poder ser sí mismo), 277 (inhospitalidad), 295, 298, 303 (posibilidad más extrema), 308, 312 (ser del Dasein), 325, 343, 359, 383, 385, 391-392, 394).

«Sobre-qué» (el): *das Worüber*. Véase entrada «en-qué».

«Tener previo»: *Vorhabe*. Véase entrada «haber previo».

«Uno» (el): *das Man*. Topamos aquí con otro de los términos capitales de la obra temprana de Heidegger. La expresión sustantivada *das Man*, que ya en alemán resulta extraña, todavía conserva el eco de la palabra latina *homo* (en alemán, *Mann* y, en catalán, *hom*), que después da pie al pronombre indefinido de la tercera persona *man* («se») que se aplica indistintamente a los dos géneros. *Man* alude a las cosas realizadas o pensadas por cualquiera persona, por alguien que no se distingue del resto, por un sujeto todavía indeterminado, es decir, por nadie en concreto. Esta referencia a un tipo de hombre normal y corriente (*Normal-mensch*), esta alusión a una especie de sujeto impersonal, colectivo y anónimo queda muy bien reflejada en la noción de «la gente» acuñada por Ortega y Gasset. En este sentido, la existencia humana no es capaz de salir del círculo de lo que la gente dice, piensa, imagina, siente o hace. Buscando un equivalente castellano a la expresión heideggeriana de *das Man* hemos optado por el «uno», aunque en ocasiones también recurrimos a la sustantivación del impersonal «se». Así, por ejemplo, se pueden traducir expresiones como *man sagt* («se dice»), *man glaubt* («se piensa»), *man sorgt für* («uno se preocupa por»), *man fragt sich* («uno

se pregunta») o *man siebt* («uno ve») sin provocar ningún tipo de estridencias en castellano. En cualquier caso, ha de quedar claro que el «uno» o el «se» remite a una modalidad de existencia impropia en la que el Dasein no es completamente dueño de sus actos ni de sus pensamientos, en la que el Dasein es de alguna manera vivido por los demás, en la que el Dasein queda reducido a un mero eslabón de la cadena de la vida pública, en la que el Dasein vive en la medianía. Para más información, véase la interesante entrada del término *man* en el *Diccionario alemán* de los hermanos Grimm que, por cierto, Heidegger utiliza con frecuencia y que permite rastrear la genealogía de muchos de sus términos.

(Véase también **GA 63**, págs. 17, 31-32, 85, 94, 99; **GA 20**, págs. 255, 335-345, 338 (dominio), 340 (responsabilidad), 387; **SuZ**, págs. 113-130, 188, 252-255 (muerte), 273 (conciencia moral), 300, 391, 424).

«Temporalidad»: *Zeitlichkeit*. *Zeitlichkeit* indica la temporalidad entendida como constitución ontológica del Dasein, en la que se funda unitariamente la «existencialidad» (*Existenzialität*), la «facticidad» (*Faktizität*) y la «caída» (*Verfallen*), es decir, las tres determinaciones fundamentales que constituyen el «cuidado» (*Sorge*). El cuidado, por tanto, en cuanto remite a la facticidad del pasado, a la caída en el presente y al poder-ser del futuro, es el fundamento unitario de la temporalidad propia del Dasein, la cual –a su vez– se realiza de dos maneras: por una parte, de manera propia escuchando la llamada de la conciencia moral; por otra parte, de manera impropia permaneciendo en la impersonalidad del uno.

(Véase también *Informe Natorp*, págs. 25 (temporalidad específica Dasein), 27; **GA 63**, págs. 31, 59, 101; **GA 17**, págs. 250, 282-283; **GA 24**, págs. 22 (ser del Dasein), 323, 324, 362 (temporalidad = tiempo propio), 368, 374-379 (carácter extático de temporalidad), 376-378 (tres éxtasis del tiempo), 381, 382, 384-385 (comprensión vulgar del tiempo), 388-389, 405-412, 409, 412-418 (temporalidad del comprender de la conformidad), 418-423 (estar en el mundo, transcendencia, temporalidad), 429, 436, 443-444, 447, 452-455 (temporalidad, temporalidad, diferencia ontológica), 455-461 (temporalidad y representificación del ente); **SuZ**, págs. 231, 301-334 (temporalidad como sentido ontológico del cuidado), 304 (resolución), 328-331, 328-329

Apartado de notas aclaratorias

(existencia, caída, facticidad), 331-333 (temporalidad del Dasein, cotidianidad, intratemporalidad), 335-350 (temporalidad de la resolución, del comprender, de la disposición afectiva, de la caída), 350-356 (temporalidad del estar-en-el-mundo), 364, 367-369, 377, 381 (pasado), 404-437 (intratemporalidad), 405, 406-411 (cuidado del tiempo)).

«Temporización»: *Zeitigung*. *Zeitigung* significa comúnmente «maduración» y señala el proceso de maduración de las tres dimensiones temporales que articulan la temporalidad del Dasein. Desde el punto de vista de la propiedad, pasado, presente y futuro maduran, se temporizan respectivamente como «repetición» (*Wiederholung*), «instante» (*Augenblick*) y «adelantarse» (*Vorlaufen*); en cambio, desde la perspectiva de la impropiedad, pasado, presente y futuro maduran como «olvidar» (*Ver-gessen*), «presentar» (*Gegenwärtigen*) y «estar a la espera» (*Gewärtigen*).

«Trato»: *Umgang*. *Umgang* designa el trato o el comercio que alguien mantiene con otras personas, así como la habilidad de desenvolverse sin complicaciones con los utensilios y las situaciones de la vida diaria (tales como el uso de un martillo, la compra de un billete de tren, el saludo a los vecinos, el encendido de un cigarrillo, la extracción de dinero de un cajero automático, los hábitos de higiene, etcétera). Todo un abanico de comportamientos que forman parte de nuestros hábitos cotidianos y que configuran lo que los sociólogos llaman «saber de receta», «acervo de conocimiento», «depósito social de conocimiento», «rutinizaciones». En cualquier caso, el trato indica el modo esencialmente práctico en el que el *Dasein* se relaciona inmediatamente con el mundo en la triple dirección del mundo circundante, compartido y propio. Esta dimensión práctica queda perfectamente reflejada en la definición que el *Diccionario de la Real Academia Española* ofrece de la entrada trato: «Trato. Acción y efecto de tratar o de tratarse.// Tratar. Manejar una cosa y usarla materialmente./Comunicar, relacionarse con un individuo». Asimismo, Heidegger construye otras expresiones como «trato de la ocupación» (*besorgender Umgang*), «trato ejecutivo» (*verrichtender Umgang*), «trato productivo» (*herstellender Umgang*), «en la modalidad del trato» (*umgangshaft*), «mundo con el que tratamos» (*Umgangswelt*). En la misma línea de argumentación señalada en la nota sobre el «cuidado», los objetos, las personas, las situaciones, los documentos (en defi-

El programa filosófico del joven Heidegger

nitiva, los entes que nos salen al encuentro) no forman parte de un reino ideal sin anclaje en la realidad efectiva del mundo en el que vivimos, sino que, por el contrario, sólo se manifiestan plenamente en nuestro habitual radio de circunspección. Los asuntos de los que se ocupa regularmente el trato se inscriben en la esfera de nuestra realidad cotidiana, de nuestro mundo circundante inmediato; un mundo que constantemente reclama nuestra atención y que constantemente nos empuja a la acción. La vida (*bíos*) –como recuerda Aristóteles– está inicialmente preparada para la acción (*prâxis*) y no tanto para la contemplación. Heidegger tiene muy presente el trasfondo de la *prâxis* aristotélica, según la cual todo conocimiento teórico y reflexivo descansa en última instancia en un saber práctico y prerreflexivo. Para una exposición mucho más detallada de esta cuestión y, en concreto, para profundizar en la homología estructural entre los modos de comportamiento de la *prâxis* aristotélica y el cuidado heideggeriano, resulta fundamental y tremendamente esclarecedor consultar las primeras doscientas páginas de las lecciones del semestre de invierno 1924/1925 *Platón: El sofista* (véase, por ejemplo, GA 19: §§ 4-9, 19-24).

(Véase también **GA 19**, págs. 14, 194, 276, 386).

Apartado de notas aclaratorias

II.4. Glosario terminológico

<i>abfallen</i>	decaer
<i>Abhandlung</i>	tratado, ensayo
<i>abständig</i>	distante
<i>Abständigkeit</i>	distancialidad
<i>Alltag</i>	vida cotidiana
<i>alltäglich</i>	cotidiano
<i>Alltäglichkeit</i>	cotidianidad
<i>als</i>	en cuanto, como
<i>Als-das (das)</i>	(el) en cuanto esto o aquello
<i>als solches</i>	como tal, en cuanto tal
<i>Als was (das)</i>	(el) en cuanto-qué, (el) como-qué
<i>Anderen (die)</i>	(los) otros
<i>aneignen (sich)</i>	apropiarse
<i>Aneignung</i>	apropiación
<i>angegangensein</i>	estar-solicitado por
<i>Angewiesenheit</i>	(el) estar-consignado
<i>angewiesen sein</i>	estar-consignado
<i>Angst</i>	angustia
<i>ängstigen (sich)</i>	angustiar
<i>ansprechen</i>	nombrar, abordar, referirse discursivamente a
<i>anweisen</i>	consignar
<i>anwesend (sein)</i>	(estar) presente
<i>Anwesenheit</i>	presencia
<i>aufdecken</i>	revelar, descubrir, poner al descubierto
<i>Aufdeckungsleistung</i>	capacidad de poner al descubierto, de des- velar
<i>Aufdringlichkeit</i>	apremiosidad, carácter apremiante
<i>Aufeinanderhören (das)</i>	(el) escucharse unos a otros
<i>Auseinandersetzung</i>	confrontación, análisis
<i>Aufgehen</i>	absorción
<i>aufgehen</i>	quedar absorbido (en), dejarse absorber
<i>aufgehend</i>	absorbente
<i>Augenblick</i>	instante
<i>äu erst</i>	extremo

El programa filosófico del joven Heidegger

<i>Ausgelegtheit</i>	estado interpretativo; interpretatividad
<i>Ausgesprochenheit</i>	condición de expresado
<i>auskennen (sich)</i>	desenvolverse, (entender o conocer algo a fondo)
<i>auskennend</i>	desenvuelto
<i>Auslegung</i>	interpretación
<i>auslegungsmä ñig</i>	conforme a la interpretación
<i>aus-sein auf</i>	estar-abierto-a, mantenerse-abierto-hacia
<i>aussprechen (sich)</i>	expresar(se), expresar en palabras
<i>Ausstand</i>	resto pendiente, lo que falta
<i>ausstehen</i>	estar algo pendiente
<i>bedeuten</i>	significar
<i>bedeutsam</i>	significativo
<i>Bedeutsamkeit</i>	significatividad
<i>Bedrohtsein</i>	estar-amenazado
<i>Befindlichkeit</i>	disposición afectiva
<i>Befund</i>	constatación
<i>Begegnende (das)</i>	(lo) que comparece, lo compareciente
<i>Begegnen (das)</i>	comparecencia
<i>begegnen</i>	comparecer; salir al encuentro, manifestarse
<i>begegnenlassen</i>	dejar comparecer
<i>Begegnischarakter</i>	carácter de la comparecencia
<i>Begriff</i>	concepto
<i>bei</i>	en medio de; junto a, al lado de
<i>beitrãglich</i>	idóneo, que contribuye
<i>Beitrãglichkeit</i>	idoneidad
<i>Bekundung</i>	notificación
<i>benommen sein</i>	estar absorto, ser absorbido
<i>beruhigend</i>	tranquilizador
<i>Beruhigung</i>	tranquilización; aquietamiento, quietud
<i>beschaffen (sich)</i>	procurar(se)
<i>Besonderheit</i>	particularidad
<i>Besorgbarkeit</i>	cosas de las que uno se ocupa
<i>Besorgen (das)</i>	(el) ocuparse, ocupación; quehacer, tener cuidado

Apartado de notas aclaratorias

<i>besorgen</i>	ocuparse de, cuidar de, preocuparse por, procurar
<i>besorgende Umsicht</i>	ocupación circunspecta
<i>besorgender Umgang</i>	trato de la ocupación, trato ocupado
<i>Besorgnis</i>	preocupación
<i>Besorgte (das)</i>	aquello de lo que se tiene cuidado
<i>besorgte Welt</i>	mundo de la ocupación
<i>besprechen</i>	discurrir, comentar, hablar de
<i>Bevorstand</i>	inminencia
<i>bevorstehend</i>	inminente
<i>Bewandtnis</i>	conformidad, funcionalidad
<i>Bewegtheit</i>	movilidad
<i>Bewegung</i>	movimiento
<i>bewerkstelligen</i>	producir, realizar, ejecutar
<i>Bewerkstelligung</i>	realización, ejecución
<i>Bewu sein</i>	conciencia
<i>bodenlos</i>	sin fundamento, sin base
<i>Bodenlosigkeit (völlige)</i>	(total) carencia de fundamento
<i>Bodenlosigkeit</i>	falta de fundamento
<i>Bodenständigkeit (Fehlen der)</i>	falta de arraigo
<i>Da (das)</i>	(el) ahí
<i>da</i>	ahí
<i>dafür</i>	para-esto; para-aquello
<i>Dann (das)</i>	(el) entonces
<i>Dasein</i>	Dasein; existencia
<i>daseinsmäßig</i>	a la manera del Dasein, conforme al Dasein
<i>Dazu (das)</i>	(el) para-esto
<i>dazu</i>	para esto
<i>dienlich zu</i>	servir para, útil para
<i>Dienlichkeit</i>	utilidad, servicialidad
<i>durchschnittlich</i>	mediano, corriente, habitual, medio
<i>Durchschnittlichkeit</i>	medianía, término medio

El programa filosófico del joven Heidegger

<i>eigentlich</i>	propio; auténtico, genuino
<i>Eigentlichkeit</i>	propiedad; autenticidad
<i>Einsicht</i>	comprensión
<i>Entdecktheit</i>	(el) estar-descubierto, estado de descubierto
<i>entdecktsein</i>	estar-descubierto
<i>enthüllen</i>	revelar, descubrir, manifestar
<i>entfremdend</i>	alienante
<i>Entfremdung</i>	alienación
<i>Entschlossenheit</i>	resolución
<i>entschlössensein</i>	estar-resuelto
<i>Ereignis</i>	acontecimiento
<i>Erfassen (das)</i>	(el) aprehender, aprehensión
<i>ergreifen</i>	aprehender, captar, concebir
<i>Erklärung</i>	explicación
<i>Erlebnis</i>	vivencia
<i>erschlie en</i>	abrir, descubrir; investigar, explorar
<i>Erschlossenheit</i>	estado de abierto, apertura, aperturidad
<i>Erschlie ung</i>	apertura, descubrimiento
<i>erwarten</i>	esperar
<i>Erwartung</i>	espera
<i>existenzial</i>	existencial
<i>existenziell</i>	existente
<i>fertig</i>	concluido
<i>Fertigkeit</i>	conclusión
<i>fertig-sein</i>	estar-concluido
<i>fertig-werden</i>	llegar-a-estar-concluido
<i>freilegen</i>	dejar al descubierto, descubrir
<i>fremd</i>	extraño
<i>Fremde (das)</i>	(lo) extraño
<i>Furcht</i>	miedo
<i>ganz</i>	entero, total, íntegro
<i>Ganze (das)</i>	(el) todo
<i>Ganzheit</i>	totalidad, integridad
<i>Ganzsein(das)</i>	(el) estar-entero

Apartado de notas aclaratorias

<i>Ganzseinkönnen (das)</i>	(el) poder-estar-entero
<i>Gegend</i>	zona
<i>gegendhaft</i>	zonal
<i>Gegenwart</i>	presente
<i>gegenwärtig</i>	(actualmente) presente
<i>gegenwärtig werden</i>	llegar-a-ser-presente
<i>gegenwärtigen</i>	presentar, hacer presente
<i>Gegenwärtigen (das)</i>	(el) presentar
<i>gegenwärtigend</i>	presentante
<i>Gegenwärtigung</i>	presentación
<i>Geist</i>	espíritu
<i>Geisteswissenschaft(en)</i>	ciencia(s) del espíritu
<i>Gerede</i>	habladuría
<i>Gesagtsein (das)</i>	(el) estar-dicho
<i>Geschichte</i>	historia
<i>Geschichtlichkeit</i>	historicidad
<i>geschichtlichsein</i>	ser histórico
<i>Geschichtskenntni</i>	conocimiento de la historia, conocimiento histórico
<i>Gesinnung</i>	modo de pensar, pensamiento, reflexión
<i>Gestalt</i>	forma
<i>gestimmtsein</i>	estar dispuesto
<i>gewärtigen</i>	estar a la espera (de algo)
<i>gewesen</i>	sido
<i>Gewesen (das)</i>	(lo) sido
<i>Gewesenheit</i>	haber-sido
<i>gewi</i>	cierto
<i>Gewissen</i>	conciencia moral
<i>Gewi heit</i>	certeza
<i>gleichursprünglich</i>	cooriginario
<i>Gleichursprünglichkeit</i>	cooriginariedad
<i>Hang zu</i>	propensión a, inclinación hacia
<i>herreden</i>	discurrir sobre una cosa
<i>herstellen</i>	producir, fabricar
<i>herstellender Umgang</i>	trato productivo

El programa filosófico del joven Heidegger

<i>herumböhen</i>	andar a la escucha
<i>hinaussprechen</i>	exteriorizarse
<i>hinsehen</i>	contemplar, mirar, observar
<i>Hin-sicht</i>	mirada contemplativa, contemplación
<i>Historie</i>	historiografía, saber histórico
<i>historisch</i>	historiográfico
<i>Historizität</i>	historiograficidad
<i>hören</i>	oír
<i>hören auf</i>	escuchar a alguien
<i>hören</i>	escuchar
<i>Ichheit</i>	yoidad
<i>In-sein</i>	estar-en
<i>Inwendigkeit</i>	estar-dentro-de
<i>je</i>	en cada caso, cada vez
<i>Jemeinigkeit</i>	ser-cada-vez-mío
<i>jetzt</i>	ahora
<i>Jetzt (das)</i>	(el) ahora
<i>jeweilig</i>	en cada caso, cada vez, respectivo, correspondiente
<i>Jeweiligkeit</i>	ser-en-cada-instante
<i>jeweils</i>	cada vez, en cada caso
<i>Körperlichkeit</i>	corporeidad física
<i>Lage</i>	situación
<i>Leben</i>	vida
<i>Lebendigkeit</i>	vitalidad, carácter vital
<i>Leiblichkeit</i>	corporalidad
<i>man</i>	se
<i>Man (das)</i>	(el) uno
<i>Ma</i>	medida
<i>Messung</i>	medición
<i>Mi verständnis</i>	interpretación errónea; error, equívoco

Apartado de notas aclaratorias

<i>mitbesorgen</i>	co-ocuparse, ocuparse conjuntamente
<i>Mitdasein</i>	coexistencia
<i>miteinanderbesprechen</i>	discutir-el-uno-con-el-otro
<i>Miteinander-reden (das)</i>	conversar, conversación, dialogar, diálogo, (el) hablar-el-uno-con-el-otro
<i>Miteinandersein (das)</i>	convivencia, (el) estar-el-uno-con-el-otro
<i>miteinandersein</i>	convivir, estar-el-uno-con-el-otro
<i>mithaft</i>	determinado por el «con»
<i>mitnehmenlassen (sich)</i>	dejarse-llevar-por
<i>mitsein</i>	coestar
<i>mitseiend</i>	coexistente
<i>Mitteilung</i>	comunicación
<i>mitteilend</i>	comunicativo
<i>mitvorhandensein</i>	co-estar-ahí, estar ahí simultáneamente
<i>Mitwelt</i>	mundo compartido, mundo en común
<i>Möglichkeit</i>	posibilidad
<i>möglichsein</i>	ser-posible
<i>Nachreden (das)</i>	repetir lo dicho, repetición de lo dicho
<i>nachsprechen</i>	repetir
<i>Nächstbegegnende (das)</i>	aquello-que-comparece-de-manera- inmediata,
<i>nebeneinandersein</i>	estar juntos, contigüidad
<i>Neugier</i>	curiosidad
<i>Nichts (das)</i>	(la) nada
<i>nichtumkehrbar</i>	irreversible
<i>Nichtumkehrbarkeit</i>	irreversibilidad
<i>niemand</i>	nadie
<i>nur-herum-hören</i>	el puro oír por oír
<i>Nutzbarkeit</i>	utilizabilidad
<i>öffentlich</i>	público
<i>Öffentlichkeit</i>	publicidad
<i>Ort</i>	lugar
<i>Örtlichkeit</i>	localidad

El programa filosófico del joven Heidegger

<i>phänomenal</i>	fenoménico
<i>Platz</i>	lugar, sitio
<i>Raum</i>	espacio
<i>Räumlichkeit</i>	espacialidad, carácter espacial
<i>Rechtsgrund</i>	razón de ser
<i>Rede</i>	discurso, habla
<i>reden</i>	discurrir, hablar
<i>Redende (die)</i>	hablantes, (los) que hablan
<i>Regelung</i>	regulación
<i>sachlich</i>	objetivo
<i>Satz</i>	principio
<i>Schein</i>	apariencia
<i>Schuld</i>	culpa; deuda
<i>schuldig</i>	culpable; deudor
<i>schuldig sein</i>	ser-culpable; ser-deudor
<i>schuldig werden</i>	llegar a ser culpable; llegar a ser deudor
<i>schweigen</i>	callar, guardar silencio
<i>schweigend</i>	silencioso
<i>Seele</i>	alma
<i>Seiendes</i>	ente
<i>sein zu</i>	estar vuelto hacia
<i>sein-bei</i>	estar-en-medio-de, estar-junto-a
<i>Seinsart</i>	modo de ser
<i>Seinscharakter</i>	carácter ontológico, carácter de ser
<i>seinsgemäß</i>	conforme al ser
<i>Seinsmöglichkeit</i>	posibilidad de ser, posibilidad ontológica
<i>Seinsstand</i>	estado de ser, estado ontológico
<i>Seinsstruktur</i>	estructura ontológica
<i>Seinsverfassung</i>	constitución ontológica
<i>Sein zum Tode</i>	estar vuelto hacia la muerte
<i>Selbst (das)</i>	el sí mismo
<i>Selbst-sein</i>	ser-sí-mismo
<i>Selbstheit</i>	mismidad
<i>Selbstbesinnung</i>	autorreflexión, reflexión sobre sí mismo

Apartado de notas aclaratorias

<i>Selbstbewusstsein</i>	autoconciencia
<i>Selbstverständlichkeit</i>	evidencia, obviedad
<i>Selbstwelt</i>	mundo del sí mismo, mundo propio
<i>Sich ängstigen (das)</i>	el angustiarse
<i>Sich befinden (das)</i>	(el) encontrarse
<i>Sich richten auf (das)</i>	(el) dirigirse a
<i>Sicht</i>	visión
<i>Sorge</i>	cuidado
<i>sorgen</i>	cuidar (de), ocuparse de, atender a
<i>Sorglosigkeit</i>	despreocupación, falta de preocupación,
descuido	
<i>Sprache</i>	lenguaje
<i>sprechen</i>	hablar
<i>Sterbende (der)</i>	(el) que muere
<i>Stimmung</i>	estado de ánimo
<i>sündig sein</i>	ser-pecador
<i>Tatsache</i>	hecho
<i>überspringen</i>	pasar por alto, ultrapasar
<i>Umgang</i>	trato; comercio, práctica
<i>umganghaft</i>	en la modalidad del trato
<i>Umgangswelt</i>	mundo con el que tratamos
<i>Umgebung</i>	entorno circundante
<i>umhaft</i>	circundante, en torno a (algo o alguien)
<i>Umhante (das)</i>	(lo) circundante, lo (que se da inmediatamente) en torno a (algo o alguien)
<i>um-halt</i>	continente
<i>unheimlich</i>	desazonado, inhóspito
<i>Unheimlichkeit</i>	desazón, inhospitalidad
<i>um-herum</i>	en torno a
<i>Umkreis</i>	ámbito, conjunto de cosas (a nuestro alrededor)
<i>umsehen</i>	mirar alrededor
<i>Umsicht</i>	circunspección
<i>umsichtig</i>	circunspectivo

El programa filosófico del joven Heidegger

<i>umsichtiges Hinsehen</i>	mirada circunspectiva
<i>Umwelt</i>	mundo circundante, entorno, mundo ambiente
<i>umweltlich</i>	circunmundante, tiene lugar en mundo circundante
<i>Umweltnatur</i>	naturaleza del mundo circundante
<i>Umweltraum</i>	espacio del mundo circundante
<i>um-zu</i>	para algo
<i>Um-zu</i>	(<i>das</i>) (el) para-algo
<i>unabgehoben</i>	indiferente
<i>uneigentlich</i>	impropio; inauténtico
<i>Uneigentlichkeit</i>	impropiedad; inautenticidad
<i>unfertig</i>	inconcluso
<i>Unfertigkeit</i>	carácter inconcluso
<i>untereinandersein</i>	el estar-el-uno-con-el-otro
<i>unvorhanden</i>	no-estar-ahí
<i>un-zu-Hause-sein</i>	no-estar-en-casa
<i>ursprünglich</i>	originario
<i>verdecken</i>	encubrir
<i>verdeckend</i>	encubridor, que encubre
<i>Verdeckung</i>	encubrimiento
<i>Verfallen</i>	caída, movimiento de caída
<i>verfallend</i>	cadente
<i>Verfalleneigtheit</i>	tendencia a la caída, inclinación a caer
<i>Verfallenheit</i>	estado de caída
<i>Verfallensein (das)</i>	(el) estar-caído
<i>verfügbar</i>	disponible
<i>Verfügbarkeit</i>	disponibilidad
<i>verfügbar sein</i>	estar disponible
<i>vergangen</i>	pasado
<i>Vergangene (das)</i>	(lo) pasado
<i>Vergangenheit</i>	(<i>die</i>) (el) pasado
<i>vergangen sein</i>	ser-pasado
<i>Vergeschichtlichung</i>	historización
<i>Vernehmen (das)</i>	(el) percibir, (la) percepción

Apartado de notas aclaratorias

<i>vernehmen</i>	aprehender, percibir
<i>verräumlichen</i>	espacializar
<i>verrichten</i>	ejecutar, hacer
<i>Verrichtung</i>	ejecución, realización
<i>versucherisch</i>	tentador
<i>Versuchung</i>	tentación
<i>Vertretbarkeit</i>	reemplazabilidad
<i>vertreten</i>	reemplazar
<i>verstellen</i>	ocultar, simular
<i>vertraut</i>	familiar
<i>Vertrautheit</i>	familiaridad
<i>Verwahrung</i>	custodia
<i>verwahren</i>	custodiar
<i>Verweilen</i>	permanencia
<i>verweilen</i>	permanecer, demorarse, quedarse en
<i>verweisen</i>	referir a, remitir a
<i>Verweisung</i>	referencia
<i>erweisungs- zusammenhang</i>	plexo de referencias, nexo referencial
<i>Verwendbarkeit</i>	empleabilidad
<i>verwenden</i>	utilizar, usar, emplear
<i>Verwendung</i>	uso, empleo
<i>verzeitlichen</i>	temporalizar
<i>Verzeitlichung</i>	temporalización
<i>vollziehen</i>	ejecutar, consumir, hacer efectivo
<i>Vollzugsart</i>	modo de realización, modalidad de realización
<i>Voraussetzung</i>	supuesto previo, presuposición
<i>Vorbei (das)</i>	(el) haber-pasado
<i>Vorfindlichkeit</i>	modo de encuentro
<i>vorgängig</i>	de antemano
<i>Vorgriff (der)</i>	(la) manera previa de entender; pre-cognición
<i>Vorhabe (die)</i>	(el) haber-previo; pre-disponibilidad
<i>vorhanden</i>	presente; existente, simplemente presente
<i>vorhanden sein</i>	estar-ahí-delante, estar-presente

El programa filosófico del joven Heidegger

<i>Vorhandenheit</i>	el estar-ahí, el estar-ahí-delante, simple presencia
<i>Vorhandensein (das)</i>	(el) estar-presente, (el) estar ahí delante
<i>verhängen (sich)</i>	perder(se)
<i>Verhängnis</i>	ruina, perdición
<i>vorkommen</i>	acontecer
<i>vorkommend</i>	que acontece
<i>Vorlaufen (das)</i>	(el) adelantarse; anticipación
<i>vorlaufend</i>	anticipante, precursor
<i>Vorschein</i>	premostración
<i>Vorsicht (die)</i>	(la) manera previa de ver; pre-visión
<i>vorweg</i>	anticipadamente, de antemano, con anticipación
<i>vorwegsein (sich)</i>	anticiparse-a-sí
<i>Wahl</i>	elección
<i>wählen</i>	elegir
<i>Was (das)</i>	(el) qué; contenido, contenido objetivo
<i>weiterreden</i>	difundir lo dicho, difusión de lo dicho
<i>Welt</i>	mundo
<i>weltlich</i>	mundano
<i>weltlos</i>	carente de mundo, carecer de mundo, sin mundo
<i>Weltmässigkeit</i>	mundicidad
<i>Werkzeug</i>	herramienta
<i>Wie (das)</i>	(el) cómo
<i>wirklich</i>	efectivo, real
<i>Wirklichkeit</i>	realidad, realidad efectiva
<i>Wissenschaftlichkeit</i>	cientificidad, carácter científico
<i>Wo (das)</i>	(el) dónde
<i>Wobei</i>	(<i>das</i>) (el) hacia-de, hacia-algo
<i>Wofür (das)</i>	(el) para-qué (en el sentido de servicialidad de utensilios)
<i>Wofür (das)</i>	(el) para-qué (con la finalidad para que se fabrica algo)
<i>Wohin (das)</i>	(el) adónde

Apartado de notas aclaratorias

<i>Womit (das)</i>	(el) con-qué, asunto (que nos ocupa)
<i>Worauf (das)</i>	(el) hacia-dónde, aquello-con-vistas-a-lo-cual, horizonte
<i>worauffhin</i>	aquello-con-vistas-a-lo-cual
<i>Woraus (das)</i>	(el) de-qué (en el sentido de material utilizado)
<i>Worin (das)</i>	(el) en-qué (en el sentido del lugar, ámbito en el que llevamos a cabo nuestras acciones diarias y cotidianas)
<i>Worüber (das)</i>	(el) sobre-qué, asunto
<i>worumwillen</i>	por-mor-de
<i>Wovor (das)</i>	(el) ante-qué
<i>Wozu (das)</i>	(el) para qué (en el sentido de funcionalidad de cosas)
<i>Zahl</i>	número
<i>zählen</i>	numerar, contar
<i>Zeit</i>	tiempo; época
<i>zeitigen</i>	temporizar; madurar, producir
<i>Zeitigung</i>	temporización; maduración
<i>zeitlichsein</i>	ser-temporal
<i>Zeitlichkeit</i>	temporalidad
<i>Zerfall</i>	desmoronamiento
<i>Zerstreuung</i>	dispersión
<i>Zeug</i>	utensilio
<i>Zeugcharakter</i>	carácter pragmático
<i>Zeuganzheit</i>	totalidad pragmática, totalidad de útiles
<i>Zu-Ende-sein (das)</i>	(el) haber-llegado-al-fin
<i>zugehörig</i>	perteneciente
<i>Zugehörigkeit</i>	pertenencia
<i>zugleich</i>	al mismo tiempo, a la vez
<i>Zuhande (das)</i>	(lo) a la mano
<i>zuhanden</i>	a la mano
<i>Zuhandenheit</i>	el estar-a-la-mano, utilizabilidad
<i>zuhanden sein</i>	estar a la mano, estar al alcance de la mano
<i>zu-Hause-sein</i>	estar-como-en-casa

El programa filosófico del joven Heidegger

<i>Zukunft</i>	futuro
<i>zukünftig</i>	futuro, venidero
<i>zukünftigsein</i>	ser-futuro, ser-venidero
<i>zumeist</i>	regular(mente), en la mayoría de los casos
<i>Zunächst (das)</i>	inmediatez
<i>zunächst und zumeist</i>	inmediata y regularmente
<i>zunächst</i>	inmediato, en primer lugar, por lo pronto
<i>Zusammenvorhandensein</i>	estar-ahí-juntos
<i>zuvor</i>	previamente, de antemano, antes

III. APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

El presente apéndice bibliográfico ordena cronológicamente los escritos del joven Heidegger elaborados entre 1910 y 1928, así como los cursos y los cursos impartidos durante ese período en la Universidad de Friburgo (1919-1923) y en la Universidad de Marburgo (1924-1928) que constituyen el núcleo de la obra temprana. Todo en conjunto resulta fundamental para estudiar el pensamiento del joven Heidegger y para reconstruir la compleja genealogía de *Ser y tiempo* en cuyo contexto de elaboración se enmarca el tratado de *El concepto de tiempo* (1924). El apéndice se completa con un amplio apartado bibliográfico centrado principalmente en la producción filosófica del joven Heidegger, en el que se ha incluido una breve webgrafía y una selección de documentos audiovisuales.

III.1. Escritos del joven Heidegger por orden cronológico (1909-1928)

Esta lista se ha concebido como herramienta de trabajo, ordenando cronológicamente los escritos del joven Heidegger por año de redacción y no de publicación. Aquí no se incluyen los cursos y los cursos que se han listado por separado. **GA** remite a la *Gesamtausgabe* de Heidegger y los números indican el volumen.

1909

- 1 Allerseelenstimmungen; in: *Heuberger Volksblatt*, 11. Jahrgang, Nr. 133, 5. November, 1909.

1910

- 1 *Per mortem ad vitam* (Gedanken über Jörgensens *Lebenslüge und Lebenswahrheit*). In: *Der Akademiker* II. Jhg., Nr. 5, März 1910; in: **GA 16**.
- 2 Friedrich Wilhelm Förster. *Autorität und Freiheit* [Rezension]. In: *Der Akademiker* II. Jhg., **Nr. 7, Mai, 1910; in: GA 16**.

El programa filosófico del joven Heidegger

- 3 Abraham a Sankta Clara. Zur Enthüllung seines Denkmals in Kreenheinstetten am 15. August 1910. In: **GA 13**.
- 4 Cüppers, Ad. Jos.. *Versiegelte Lippen* [Rezension]. In: *Der Akademiker* III. Jhg., Nr. 2, Dezember 1910; in: **GA 16**.
- 5 Sterbende Pracht [Gedicht]. In: **GA 13**.

1911

- 1 Jörgensen, Joh. *Das Reisebuch* [Rezension]. In: *Der Akademiker* III. Jhg., Nr. ,3 Januar 1911; in: **GA 16**.
- 2 Zur philosophischen Orientierung für Akademiker. In: *Der Akademiker* III. Jhg., Nr. 5, März 1911; in: **GA 16**.
- 3 Dem Grenzbot-Philosophen zur Antwort; in: *Heuberger Volksblatt*, 13. Jahrgang, Nr. 42, 7. April 1911.
- 4 Dem Grenzbot-Philosophen die zweite Antwort; in: *Heuberger Volksblatt*, 13. Jahrgang, Nr. 43, 10. April 1911.
- 5 Zimmermann, O., S.J. *Das Gottesbedürfnis* [Rezension]. In: *Akademische Bonafatius-Korrespondenz* 15. Mai 1911; in: **GA 16**.
- 6 Aufsatz ohne Titel; in: *Heuberger Volksblatt*, 13. Jahrgang, Nr. 58, 17. Mai 1911.
- 7 Aufsatz ohne Titel; in: *Heuberger Volksblatt*, 13. Jahrgang, Nr. 60, 22. Mai 1911.
- 8 Was hat der »junge unerfahrene Student« auf die oberflächlichen Ausführungen des römisch-katholischen Laien im Grenzboten zu sagen?; in: *Heuberger Volksblatt*, 13. Jahrgang, Nr. 64, 31. Mai 1911.
- 9 *Gottesminne. Monatsschrift für religiöse Dichtkunst*. [Rezension]; in: *Heuberger Volksblatt*, 13. Jahrgang, Nr. 64, 31. Mai 1911.
Auf stillen Pfaden [Gedicht]. In: *Der Akademiker* III Jhg., Nr. 6, Juli 1911; in: **GA 16**.
- 10 Julinacht [Gedicht]. In: Hugo Ott, *Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag 1992; in: **GA 16**.
- 11 Ölbergstunden [Gedicht]. In: **GA 13**.
- 12 Wir wollen warten [Gedicht]. In: **GA 13**.

Apéndice bibliográfico

1912

- 1 Religionspsychologie und Unterbewußtsein. In: *Der Akademiker* IV. Jhg., Nr. 5, März 1912; in: **GA 16**.
- 2 Gretd O.S., Jos. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomis-ticae*. Vol. I. Logica et Philosophia Naturalis. Edit. II. [Rezension]. In: *Der Akademiker* IV. Jhg., Nr. 5, März 1912; in: **GA 16**.
- 4 Erklärung; in: *Heuberger Volksblatt*, 15. Jahrgang, Nr. 45, 17. April 1912
- 5 Erwiderung; in: *Heuberger Volksblatt*, 15. Jahrgang, Nr. 47, 22. April 1912.
- 6 Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-gesellschaft* 25, 1912; in: **GA 1**.
- 7 Neuere Forschungen über Logik. In: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 38, 1912; in: **GA 1**.
- 8 Brief an Josef Sauer. In: Ott 1992.

1913

- 1 *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* [Dissertation]. Leipzig 1914. In: **GA 1**.
- 2 *Kants Briefe in Auswahl* [Rezension]. In: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 39, 1913; in: **GA 1**.
- 3 *Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen* [Rezension]. In: *Der Akademiker* V. Jhg., Nr. 3, Januar 1913; in: **GA 16**.
- 4 *Katholisches Jahrbuch für die Stadt Konstanz 1913* [Rezension]; in: *Heuberger Volksblatt*«, 15. Jahrgang, Nr. 43, 14. April 1913.
- 5 Nikolai von Bubnoff. *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit* [Rezension]. In: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 39, 1913; in: **GA 1**.
- 6 Lebenslauf. In: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1913a); in: **GA 16**.
- 7 Gesuch um Zulassung zur Promotion vom 30. Juni 191; in: Heidegger – Rickert, *Briefe 1912-1933*. 8 Lebenslauf und Erklärung (zum Gesuch um Zulassung zum Promotion); in: Heidegger – Rickert, *Briefe 1912-1933*.

El programa filosófico del joven Heidegger

1913/14

- 1 Zur versuchten Aufhebung der Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Disposition im Rickert-Seminario; in: Heidegger – Rickert, *Briefe 1912-1933*.

1914

- 1 Franz Brentano. *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene* [Rezension]. In: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 40, 1914; in: **GA 1**.
- 2 Charles Sentroul. *Kant und Aristoteles* [Rezension]. In: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 40, 1914; in: **GA 1**.
- 3 *Kant-Laienbrevier* [Rezension]. In: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 40, 1914; in: **GA 1**.
- 4 Brief an Engelbert Krebs. In: Ott 1992.

1915

- 1 *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [Habilitation]. Tübingen 1916. In: **GA 1.3**
- 2 Frage und Urteil [Vortrag Freiburg in Rickerts Seminario]. In: Heidegger – Rickert, *Briefe 1912-1933* und in: **GA 80**.
- 3 Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft [Probecurso Freiburg]. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 161, 1916; in: **GA 1**.
- 4 Trost [Gedicht]. In: *Heliand*, März 1915; in: **GA 16**.
- 5 Lebenslauf. In: Ott 1992; in: **GA 16**.
- 6 W. Wundt. Probleme der Völkerpsychologie [Rezension]; in: *Philosophisches Jahrbuch* 28, 1915; in: **GA 16**.
- 7 Das Kriegstridium in Meßkirch; in: *Heuberger Volksblatt* Jhg. 17, Nr. 6, 13. Januar 1915.
- 8 Bewerbung um die Habilitation; in: Heidegger – Rickert, *Briefe 1912-1933*.

1916

- 1 Abendgang auf der Reichenau [Gedicht]. In: **GA 13**.
- 2 Einsamkeit [Gedicht]. In: *Heliand*, VII. Jhg. 1916; in: **GA 16**.
- 3 Über die Philosophie in den kriegsführenden Ländern und die Auf-

Apéndice bibliográfico

gabe der christlichen Philosophie in Deutschland [Vortrag Freiburg am 29. Februar 1916]

1917

- 1 Selbstanzeige: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. In: *Kant-Studien* 21, 1917; in: **GA 1**.
- 2 Brief an Grabmann. In: *Philosophisches Jahrbuch* 87, 1980.
- 3 **Über das Wesen der Religion** [Vortrag Freiburg, über Schleiermachers zweite Rede *Über die Religion*]; in: **GA 60**, pp 319-322.
- 4 Das religiöse Apriori; in: **GA 60**, pp. 312-315.
- 5 Irrationalität bei Meister Eckhart; in: **GA 60**, pp. 315-318.
- 6 Religiöse Phänomene; in: **GA 60**, p. 312.
- 7 Phänomenologie des religiösen Erlebnisses und der Religion; in: **GA 60**, p. 322-324.

1918

- 1 Zu: den *Sermones Bernardi in canticum canticorum* (Serm. III); in: **GA 60**, pp. 334-336 bis Zeile 2.
- 2 Zu: Theresia von Jesu. *Die Seelenburg*; in: **GA 60**, pp. 336-337.
- 3 Zu: Adolf Reinach. *Das Absolute*; in: **GA 60**, pp. 324-327.
- 4 Das Heilige; in: **GA 60**, pp. 332-334.
- 5 Glaube; in: **GA 60**, p. 329.
- 6 **Hegels ursprüngliche, früheste Stellung zur Religion – und Konsequenzen**; in: **GA 60**. P. 328.
- 7 Zu: Schleiermacher, *Der christliche Glaube* – und Religionsphänomenologie überhaupt; in: **GA 60**, pp. 330-332.
- 8 Probleme; in: **GA 60**, p. 328.

1919

- 1 Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919. In: Ott 1992.
- 2 Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik; in: **GA 60**, pp. 303-306.
- 3 Mystik im Mittelalter; in: **GA 60**, pp. 306-307.
- 4 Mystik (Direktiven); in: **GA 60**, p. 308.
- 5 Aufbau (Ansätze); in: **GA 60**, p. 309.
- 6 Glaube und Wissen; in: **GA 60**, p. 310.

El programa filosófico del joven Heidegger

- 7 Irrationalismus; in: **GA 60**, p. 311.
- 8 Historische Vorgegebenheit und Wesensfindung; in: **GA 60**, pp. 311-312.
- 9 Frömmigkeit und Glaube; in: **GA 60**, pp. 329-330.
- 10 Brief an Elli Husserl vom 24. April 1919. In: *Telos*, 77, Fall 1988.

1919/20

- 1 Über Oswald Spengler [Vortrag Wiesbaden].

1921

- 1 Brief an Karl Löwith. In: Dietrich Papenfuss and Otto Pöggeler (Hrsg.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Band 2. *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1990

1919/21

- 1 Anmerkungen zu Karl Jaspers »*Psychologie der Weltanschauungen*« [Rezension]. In: **GA 9**.

1922

- 1 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*. In: *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989.
- 2 Vita; in: **GA 16**.

1923

- 1 Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung [lecture Hamburg].

1924

- 1 *Der Begriff der Zeit* [Vortrag Marburg]. Tübingen 1989. In: GA 64.
- 2 Dasein und Wahrsein nach Aristoteles [Vortrag Elberfeld-Barmen, Köln, Dortmund]. In: GA 80.
- 3 Der Begriff der Zeit [Rezension von *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Graf Yorck von Wartenburg*]. In: GA 64.
- 4 **Das Problem der Sünde bei Luther** [Vortrag in Bultmanns Seminario]. In: Bernd Jaspert (Hrsg.), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminarioen 1921-1951*. Marburg: N.G. Elwert Verlag, 1996.

Apéndice bibliográfico

1925

- 1 Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV-21.IV.1925) [Vorträge Kassel]. In: *Dilthey-Jahrbuch* 8, 1992/93; in: **GA 16**.
- 2 Zum Hochzeitstag von Fritz und Liesel Heidegger; in: **GA 16**.

1926

- 1 Vom Wesen der Wahrheit [Vortrag Marburg].
- 2 **Begriff und Entwicklung der phänomenologischen Forschung** [Vortrag Marburg]. In: GA 80.

1927

- 1 *Sein und Zeit*. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* VIII, Halle 1927. **GA 2**.
- 2 Phänomenologie und Theologie [Vortrag Tübingen]. In: **GA 9**.
- 3 Phänomenologie und Theologie. I. Teil: Die nicht-philosophischen als positive Wissenschaften und die Philosophie als transzendente Wissenschaft [Vortrag Tübingen]. In: GA 80.
- 4 Kants Lehre vom Schematismus und die Frage nach dem Sinn des Seins [Vortrag Köln].
- 5 Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866; in *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927*. In: **GA 3**.
- 6 Brief an Karl Löwith. In: Papenfuss & Pöggeler 1990.

1925-27

- 1 Aufzeichnungen zur Temporalität; in: *Heidegger Studies* 14, 1998.

1928

- 1 Vorbemerkungen des Herausgebers; in: Edmund Husserl. *Cursoen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* IX, 1928.
- 2 Theologie und Philosophie [Vortrag Marburg].
- 3 Zum Thema Kant und die Metaphysik [Vortrag Riga].
- 4 Gutachten zur Habilitation von Karl Löwith; in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Band 1: *Mensch und Menschenwelt*. Stuttgart: Metzler, 1981.

El programa filosófico del joven Heidegger

- 5 Ernst Cassirer. *Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken* [Rezension]. In: **GA 3**.
- 6 Andenken an Max Scheler. (In memoriam, for Max Scheler); in: **GA 26**.
- 7 Brief an Matthäus Lang. In: Ott, 1992.

III.2. Cursos y seminarios (1916-1928)

III.2.1. Cursos y seminarios de Friburgo (1915-1923)

Semestre invierno 1915/1916

Geschichte der mittelalterlichen - scholastischen Philosophie [Curso]
(cuatro horas, Lunes, Martes, Miércoles, Viernes de 3-4)
Über Kant, Prolegomena [Seminario]

Semestre verano 1916

Kant und die deutsche Philosophie [Curso]
(una hora, Viernes 3-4)
Übungen über Texte aus den logischen Schriften des Aristoteles
(mit E. Krebs) [Seminario]

Semestre invierno 1916/1917

Wahrheit und Wirklichkeit (Grundprobleme der Erkenntnistheorie)
[Curso]
(dos horas Martes und Miércoles 6-7)

Semester emergencia 1919

Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem [Curso]
(dos horas)

Semestre verano 1919

Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie [Curso]
(una hora)
Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums [Curso]
(una hora)

Apéndice bibliográfico

Einführung in die Phänomenologie im Anschluß an Descartes,
Meditationes [Seminario]

Semestre invierno 1919/1920

Grundprobleme der Phänomenologie [Curso]

(dos horas, Martes, Viernes, 4-5)

Übungen im Anschluß an Natorp, Allgemeine Psychologie
[Seminario]

Semestre verano 1920

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks [Curso]

(dos horas, Montag und Donnerstag, 4-5)

Phänomenologische Übungen (Phänomenologie der Anschauung und
des Ausdrucks) [Seminario]

(una hora, Martes 6-7)

Semestre invierno 1920/1921

Einleitung in die Phänomenologie der Religion [Curso]

(dos horas, Martes und Viernes, 12-1)

Phänomenologische Übungen für Anfänger über Descartes,
Meditationes [Seminario]

Semestre verano 1921

Augustinus und der Neuplatonismus [Curso]

(dreistündig, Martes, Miércoles, Viernes, 12-1)

Übungen über Aristoteles, De Anima - SS 1921

Semestre invierno 1921/1922

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die
phänomenologische Forschung. Einleitung [Curso]

(dos horas, Miércoles und Viernes, 12-1)

Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluß an Logische
Untersuchungen II [Seminario]

Semestre verano 1922

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ontologie und

El programa filosófico del joven Heidegger

Logik [Curso]

(cuatro horas, Montag, Martes, Donnerstag, Viernes, 8-9)

Phänomenologische Übungen über Logische Untersuchungen II, 2.

Untersuchung [Seminario]

Semestre invierno 1922/1923

Phänomenologische Übungen für Anfänger (Husserl, Ideen I)

[Seminario]

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Nikomachische Ethik VI; De Anima; Metaphysik VII [Seminario]

(dos horas; privatissime)

Semestre verano 1923

Ontologie. Hermeneutik der Faktizität [Curso]

(una hora)

Phänomenologische Übungen für Anfänger zu Aristoteles, Ethica Nicomachea [Seminario]

Philosophische Übung zu Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (mit Julius Ebbinhaus) [Seminario]

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Fortsetzung [Seminario]

III.2.2 Cursos y seminarios de Marburgo (1923-1928)

Semestre invierno 1923/1924

Einführung in die phänomenologische Forschung [Curso]

(cuatro horas)

Phänomenologische Übung für Anfänger: Husserl, Logische Untersuchungen II. 1. Untersuchung [Seminario]

Phänomenologische Übung für Fortgeschrittene: Aristoteles, Physica B [Seminario]

Semestre verano 1924

Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie [Curso]

(cuatro horas)

Apéndice bibliográfico

Fortgeschrittene: Die Hochscholastik und Aristoteles (Thomas, De ente et essentia; Cajetan, De nominum analogia) [Seminario]

Semestre invierno 1924/1925

Interpretation platonischer Dialoge (Sophistès, Philèbos) [Curso]
(cuatro horas)

Übungen zur Ontologie des Mittelalters (Thomas, De ente et essentia, Summa contra gentiles) [Seminario]

Semestre verano 1925

Geschichte des Zeitbegriffs. Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur [Curso]

(cuatro horas)

Anfängerübungen im Anschluß an Descartes, Meditationes [Seminario]

Semestre invierno 1925/1926

Logik [Curso]

(cuatro horas)

Übungen für Anfänger (Kant, Kritik der reinen Vernunft) [Seminario]

Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene (Hegel, Logik I. Buch) [Seminario]

Semestre verano 1926

Grundbegriffe der antiken Philosophie [Curso]

(cuatro horas)

Übungen über Geschichte und historische Erkenntnis im Anschluß an J.G. Droysen, Grundriß der Historik [Seminario]

Semestre invierno 1926/1927

Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant [Curso]
(cuatro horas)

Übungen zur Curso Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant [Seminario]

El programa filosófico del joven Heidegger

Semestre verano 1927

Die Grundprobleme der Phänomenologie [Curso]

(cuatro horas)

Avanzados: Die Ontologie des Aristoteles und Hegels Logik

[Seminario]

Semestre invierno 1927/1928

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen

Vernunft [Curso]

(cuatro horas)

Phänomenologische Übungen für Anfänger über Begriff und

Begriffsbildung [Seminario]

Phänomenologische Übungen für Fortgeschrittene (Schelling, Vom

Wesen der menschlichen Freiheit) [Seminario]

Semestre verano 1928

Logik [Curso]

(cuatro horas)

Übungen zu Aristoteles, *Physica* III [Seminario]

III.3. Primeras lecciones publicadas en la Gesamtausgabe (1919-1928)

III.3.1. Lecciones de Friburgo (1919-1923)

56/57 Bestimmung der Philosophie

1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem

(Semestre emergencia 1919)

2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie

(Semestre verano 1919)

3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Semestre verano 1919)

Editado por Bernd Heimbüchel, 1987, 224 págs.; 2ª ampl. y rev. 1999, 226 págs.

- 58 Grundprobleme der Phänomenologie**
(Semestre invierno 1919/1920)
Editado por Hans-Helmuth Gander, 1992, 274 págs.
- 59 Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks.
Theorie der philosophischen Begriffsbildung**
(Semestre verano 1920)
Editado por Claudius Strube, 1993, 202 págs.
- 60 Phänomenologie des religiösen Lebens**
1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Semestre invierno 1920/1921)
Editado por Matthias Jung y Thomas Regehly.
2. Augustinus und der Neuplatonismus (Semestre verano 1921)
3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik
(Programa e introducción a un curso no impartido 1918/1919)
Editado por Claudius Strube, 1995, XIV, 352 págs.
- 61 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.
Einführung in die phänomenologische Forschung**
(Semestre invierno 1921/1922).
Editado por Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, 1985,
2ª rev. 1994, 204 págs.
- 62 Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik**
(Semestre verano 1922)
Ontologie und Logik
Apéndice: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles
(Anzeige der hermeneutischen Situation)
Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)
Editado por Günther Neumann, 2005, 452 págs.

- 63 Ontologie. Hermeneutik der Faktizität**
(Semestre verano 1923)
Editado por Käte Bröcker-Oltmanns, 1988, 2. Ed. 1995, XII,
116 págs.
- III.3.2. Lecciones de Marburgo (1923-1928)
- 17 Einführung in die phänomenologische Forschung**
(Semestre invierno 1923/1924)
Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1994, 332 págs.
- 18 Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie**
(Semestre verano 1924)
Editado por Mark Michalski, 2002, 418 págs.
- 19 Platon: Sophistes** (Semestre invierno 1924/1925)
Editado por Ingeborg Schüßler, 1992, 668 págs.
- 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**
(Semestre verano 1925)
Editado por Petra Jaeger, 1979, 2ª ed. rev. 1988, 3ª ed.
revisada, 1994, 448 págs.
- 21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit**
(Semestre invierno 1925/1926)
Editado por Walter Biemel, 1976, 2. Durchgesehene Ed.
1995, VIII, 418 págs.
- 22 Grundbegriffe der antiken Philosophie**
(Semestre verano 1926)
Editado por Franz-Karl Blust, 1993, 2. Ed. 2004, XIV,
344 págs.
- 23 Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant**
(Semestre invierno 1926/1927)
Editado por Helmuth Vetter, 2005, 256 págs.

Apéndice bibliográfico

- 24 **Die Grundprobleme der Phänomenologie**
(Semestre verano 1927)
Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1975,
2ª 1989, 3ª 1997, 474 págs.
- 25 **Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der
reinen Vernunft** (Semestre invierno 1927/1928)
Editado por Ingtraud Görland, 1977, 2ª ed. 1987, 3ª ed.
1995, 436 págs.
- 26 **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von
Leibniz** (Semestre verano 1928)
Editado por Klaus Held, 1978, 2ª ed. revisada 1990, 292 págs.

III.4. Literatura secundaria

III.4.1. Biografías y testimonios

- ARENDET, H., «Martin at Eighty», en Murray, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*. Yale University Press, New Haven y Londres, Yale University Press, 1978, págs. 293-303.
- DENKER, A. Y BÜCHIN, E., *Martin Heidegger und seine Heimat*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2005.
- DE TOWARNICKI, F., *A la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messenger de la Forêt Noire*, Gallimard, París, 1993.
- *Martin Heidegger: Souvenirs et chroniques*, Payot & Rivages, París, 1999.
- ETTINGER, E., *Hannah Arendt - Martin Heidegger. Eine Geschichte*, Piper, Múnich-Zúrich, 1995.
- FARIAS, V., *Heidegger et le nazisme*, Verdier, París, 1987.
- FISCHER, A. M., *Martin Heidegger*, Rüffer & Rub, Zúrich, 2004.
- GADAMER, H. G., *Philosophische Lehrjahre. Eine Ruckschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977.
- HEIDEGGER, H., «Auch mein Vater hat Widerstand geleistet», editado y

El programa filosófico del joven Heidegger

- con notas de H. Ott, en *Information-Philosophie* XXV, 1997, págs. 44-50.
- JASPERS, K., *Philosophische Autobiographie*, Piper, Múnich-Zúrich (nueva edición con un capítulo inédito sobre Heidegger), 1977.
- JONAS, H., *Erinnerungen*, Insel, Frankfurt del Meno, 2003.
- LÖWITH, K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart, 1986.
- NESKE, G. Y KETTERING, E. (eds.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen, 1988.
- NOLTE, E., *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Ullstein-Propylaen, Berlín-Frankfurt del Meno, 1992.
- OTT, H., *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt del Meno. [Véanse al respecto las rectificaciones de Hermann Heidegger (1997): «Der Wirtschaftshistoriker und die Wahrheit. Notwendige Bemerkungen zu den Veröffentlichungen Hugo Qttis über Martin Heidegger», en *Heidegger Studien* XII, págs. 177-192], 1988.
- PETZET, H. W., *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*, Societäts-Verlag, Frankfurt del Meno, 1983.
- SAFRANSKI, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser, Múnich-Viena. [Véanse al respecto las rectificaciones de Hermann Heidegger (1995): «Bemerkungen zu Rüdiger Safranskis Buch Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit», en *Heidegger Studien* XI, 1994, págs. 227-235].
- ZIMMERMANN, H. D., *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht*, Beck, Múnich, 2005.

III.4.2. Correspondencia

- HEIDEGGER, M., «Brief an Engelbert Krebs» (9 de enero de 1917), en B. Casper, «Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg», *Freiburger Diözesan-Archiv* 100, 1980, pág. 54.
- «Brief an Elisabeth Husserl» (24 de abril de 1919), *Aut Aut* 223-224, 1988, págs. 6-14.

Apéndice bibliográfico

- «Brief an Karl Löwith» (13 de septiembre de 1920), en K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzner, Stuttgart, 1986, pág. 30.
- «Brief an Karl Löwith» (19 de agosto de 1921 y 20 de agosto de 1927), en D. Papenfuss y O. Pöggeler (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, págs. 27-32 y 36-37, respectivamente, 1990.
- «Brief an Husserl» (22 de octubre de 1927), en E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX, Apéndices), Martinus Nijhoff, La Haya, Martinus Nijhoff, ³1968, págs. 600-603.
- «Brief an Richardson» (1963), en W. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haya, ²1974, pág. xi-xxi.
- «Brief an Schrynemakers» (20 de septiembre de 1966), en J. Sallis (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking*, Duquense University Press, Pittsburg, 1970.
- *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Alber, Friburgo, 2004.
- HEIDEGGER, M. Y ARENDT, H., *Briefe 1925 bis 1975*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, ³2002 (ed. ampliada y revisada).
- HEIDEGGER, M. Y BLOCHMANN, E., *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsches Literaturarchiv, Marbach, 1989 (editado por J. Storck).
- HEIDEGGER, M. Y BODMERSHOF, I., *Briefwechsel 1959-1977*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2000 (editado por B. Pieger).
- HEIDEGGER, M. Y FICKER, L., *Briefwechsel*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004 (editado por Matthias Flatscher)
- HEIDEGGER, M. Y HUSSERL, E., Briefwechsel 1916-1933, en *Husserliana Dokumente* (vol. 3, parte 4), Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1994 (editado por Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann).
- HEIDEGGER, M. Y JASPERS, K., *Briefwechsel 1920-1963*, Piper/Vittorio Klostermann, Múnich y Frankfurt del Meno, 1992 (editado por W. Biemel).
- HEIDEGGER, M. Y JÜNGER, E., *Briefwechsel 1949-1975*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2008 (editado por S. Meier y G. Figal).
- HEIDEGGER, M. Y KÄSTNER, E., *Briefwechsel 1953-1974*, Insel Verlag, Frankfurt del Meno, 1986 (editado por H. Petzet).
- HEIDEGGER, M. Y RICKERT, H., *Briefe 1912-1933*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2002 (editado por A. Denker).

El programa filosófico del joven Heidegger

- HEIDEGGER, M. Y WELTE, B., *Briefe und Begegnungen*, Klett-Clotta, Stuttgart, 2003 (editado por B. Casper).
- NESKE, G. (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen, 1977.
- NESKE, G. Y KETTERING, E. (eds.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen, 1988.
- Schneeberger, G. (ed.), *Nachlese zu Heideggers. Dokumente zu seinem Leben und Denken (1929-1961)*, Francke Verlag, Berna, 1962.

III.4.3. Introducciones generales

- BIEMEL, W., *Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbeck, Hamburgo, 1973.
- CARDORFF, P., *Martin Heidegger*, Campus Verlag, Frankfurt del Meno, 1991.
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*, Herder, Barcelona, 1996.
- DE WAEHLENS, A., *La philosophie de Martin Heidegger*. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1942 (nueva edición en 1967).
- DREYFUS, H. L. Y WRATHALL, M. A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford, 2004.
- DUBOIS, C., *Heidegger. Introduction à une lecture*, Éditions du Seuil, París, 2000.
- FIGAL, G., *Heidegger zur Einführung*. Junius, Hamburgo, 1992 (2ª ed. rev. 1996; 3ª ed. ampliada 2001; 4ª ed. mejorada 2003).
- FRANZEN, W., *Martin Heidegger*. Metzler, Stuttgart, 1976.
- GADAMER, H. G., *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1983.
- *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger* (Gesammelte Werke, Band 3), J. C. B. Mohr, Tübinga, 1987.
- GEIER, M., *Martin Heidegger*, Rowohlt, Hamburgo, 2005.
- GETHMANN, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Walter de Gruyter, Berlín, 1993.
- HAN, B. C., *Martin Heidegger. Eine Einführung*, Fink, Múnich, 1999.
- INWOOD, M., *Heidegger. Past Masters*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Apéndice bibliográfico

- JAHRAUS, O., *Martin Heidegger. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart, 2004.
- KOCKELMANS, J. J., *Martin Heidegger. A First Introduction to His Philosophy*, Duquense University Press, Pittsburgh, 1965.
- LAFONT, C., *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1994.
- PATTISON, G., *Guidebook to The Later Heidegger*, Routledge, Londres y Nueva York, 2000.
- PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1986.
- POLT, R., *Heidegger. An Introduction*, UCL Press, Ithaca, 1999.
- RENTSCH, Th., *Martin Heidegger: Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, Piper, Múnich y Zúrich, 1989.
- RICHARDSON, W., *Through Phenomenology to Thought* (Prefacio de Martin Heidegger), Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.
- RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la razón*, Cincel, Madrid, 1993.
- SALLIS, J., *Reading Heidegger: Commemorations*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
- STEINER, G., *Heidegger*, Harvester, Hassocks, 1978.
- VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- VOLKMANNS-SCHLUCK, K. H., *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, Königshausen&Neumann, Würzburgo, 1996.

III.4.4. Ediciones y obras colectivas

- ADRIÁN, J. (ed.) (2002), *Heidegger. A propósito del 75 aniversario de la publicación de «Ser y tiempo»*, en *Revista Enrahonar* 34, págs. 1-136.
- BALLARD, E. Y SCOTT, C. (eds.), *Martin Heidegger: In Europe and America*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.
- BUBNER, R. Y WIEHL, R. (eds.), *Wirkungen Heideggers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1984.
- DREYFUS, H. (ed.), *Heidegger Reexamined* (4vv.), Routledge, Londres-Nueva York, 2002.

El programa filosófico del joven Heidegger

- DREYFUS, H. Y WRATHALL, M. A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford, 2004.
- DREYFUS, H. Y HALL, H. (ed.), *Heidegger. A Critical Reader*, Blackwell, Cambridge (Mass.), 1992.
- ELLISTON, F., *Heideggers Existential Analytic*, Mouton Publisher, Nueva York.
- ESCOUBAS, E. (ed.), *Heidegger. Questions Ouvertes*, Éditions Osiris, París, 1978.
- FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989.
- GETHMANN, A. Y PÖGGELER, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1988.
- GUIGNON, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- HAPPEL, M. (ed.), *Heidegger – neu gelesen*, Königshausen&Neumann, Würzburgo, 1997.
- KEARNEY, R. Y O'LEARY, J. (eds.), *Heidegger et la question de Dieu*, París, 1980.
- MACANN, CH. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments* (4vv). Routledge, Londres y Nueva York, 1994.
- MACANN, CH. (ed.), *Critical Heidegger*, Routledge, Londres, 1996.
- MACGINLEY, J. W. (ed.), *Critical Heidegger*, Routledge, Londres-Nueva York, 1996.
- MURRAY, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1978.
- ORTH, E. W. (ed.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Karl Alber, Múnich, 1978.
- POGGI, S. Y TOMASELLO, P. (eds.), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milán, 1995.
- PÖGGELER, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seine Werkes*, Kiepenheuer und Witsch, Berlín, 1969 (ed. ampliada, Weinheim³1994).
- PÖGGELER, O. Y PAPPENFUSS, D. (eds.), *Die philosophische Aktualität Martin Heideggers* (3vv), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990ss.
- THÖMA, D. (ed.), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart y Weimar, 2003.

Apéndice bibliográfico

- SALLIS, J. (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking*, Pittsburgh, 1970.
- SHEEHAN, Th. (ed.), *Martin Heidegger. The Man and the Thinker*, Preceden Press, Chicago, 1981.
- VOLPI, F. (ed.), *Heidegger et l'idée de la phenomenologie*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1983.
- (ed.), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma, 1997.

III.4.5. Estudios en torno a la obra temprana de Heidegger (con especial atención a la temática elaborada en el tratado *El concepto de tiempo*)

- ADRIÁN, J., «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage», *Heidegger Studien* 17, 2001, págs. 93-116.
- «Die Funktion einer formal-anzeigenden Hermeneutik. Zu einer hermeneutisch-phänomenologischen Artikulation des faktischen Lebens ausgehend von Heideggers Frühwerk», en *Philosophisches Jahrbuch* 113/1, 2006, págs. 99-117
- «El programa filosófico del joven Heidegger», en *Eidos* 7, 2007, págs. 104-127.
- ANSÉN, R., «Bewegtheit», Zur Genesis einer kinetische Ontologie bei Heidegger, Junghaus, Cuxhaven, 1990.
- ARDOVINO, A., *Heidegger. Esistenza de effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini & Associati, Milán, 1998.
- BAMBACH, Ch., «Phenomenological Research as *Destruction*. The Early Heidegger's Reading of Dilthey», en *Philosophy Today* 37/2, 1993, págs. 115-132.
- *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca, 1995.
- BANCALARI, S., *L'altro e l'esserci. Il problema del «Mitsein» nel pensiero di Heidegger*, Cedam, Padova, 1999.
- BARASH, J., *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1988.
- «Les sciences de l'histoire et le problème de la théologie à partir du cours inédit de Heidegger sur Saint-Agustin», en *Histoire et politique*:

El programa filosófico del joven Heidegger

- Heidegger dans la perspective du vingtième siècle*, Editions Aldines, París, 1991.
- «Heidegger's Ontological "Destruction" of Western Intellectual Traditions», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 111-122.
- BECH, J. M., «Veritat pràctica i temporalitat kairològica: la complicada progressió de la primera filosofia de Heidegger», en *La recerca del sentit i l'experiència del temps*, Anthropos, Barcelona, 1991, págs. 99-118.
- *De Husserl a Heidegger: la transformació del pensament fenomenològic*, Ediciones Universidad de Barcelona, Barcelona, 2001.
- BERNASCONI, R., «Heideggers Destruction of *Phronesis*», en *The Southern Journal of Philosophy* XXVIII, 1989, págs. 127-147.
- «The Double Concept of Philosophy and the Place of Ethics in *Being and Time*», en *Research in Phenomenology* XVIII, 1988, págs. 41-57.
- BERNET, R., «Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger», en *Heidegger Studien* 3/4, 1987/1988, págs. 89-104.
- «Transcendance et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique», en Volpi, F. (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Press, Dordrecht, Boston y Londres, 1988, págs. 195-216.
- «Husserl and Heidegger on Intentionality and Being», en *Journal of the British Society for Phenomenology* 21/2, 1990, págs. 136-152.
- «Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany, State University of New York, Albany, 1994, págs. 245-267.
- BERTUZZI, G., *La verità in Heidegger: dagli scritti giovanili a «Essere e tempo»*, Edizione Studio Domenicano, Bologna, 1991.
- BIEMEL, W., «Erinnerungen an Heidegger», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* II, 1997, págs. 1-23.
- «Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit», en *Phänomenologische Forschungen* 6/7, 1978, págs. 142-233.
- BIGELOW, P., «The Indeterminability of Time in *Sein und Zeit*», *Philosophy and Phenomenological Research* XLVI, 1986, págs. 357-379.

Apéndice bibliográfico

- BLATTNER, W. D., «Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist)», en Dreyfus, H. y Hall, H. (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford, 1992, págs. 99-129.
- BLUST, F. K., *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1987.
- BORGES, I., «De lo lógico a lo translógico. La cuestión del sentido en el joven Heidegger (1913-1916)», en Arana, J. (ed.), *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Same*, Comares, Granada, 1995, págs. 71-94.
- BORGMANN, A., «Heidegger and Symbolic Logic», en Murray, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1978, págs. 3-22.
- BRANDOM, R. B., «Heidegger's Categories in *Being and Time*», en *The Monist* CXVI, 1983, págs. 387-409.
- BROGAN, W., «Heidegger and Aristotle», en Dallery, A. y Scott, Ch. (eds.), *Crisis in Continental Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1990, págs. 137-146.
- «The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology», en Kisiel, Th. y Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 213-230.
- BRUZINA, R. Ch., «Gegensätzlicher Einfluß-Integrierter Einfluß: Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie», en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers II*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 142-160.
- BUCHHOLZ, R., *Was heißt Intentionalität? Ein Studie zum Früwerk Heideggers*, Die Blaue Eule Verlag, Essen, 1995.
- BUREN, J., «The Young Heidegger and Phenomenology», en *Mind and World* 23, 1990, págs. 239-272.
- «The Young Heidegger, Aristotle and Ethics», en Dallery y Scott (eds.), *Ethics and Danger. Essays on Heidegger and the Continental Thought*, State University Press, Nueva York, 1992, págs. 169-185.
- *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1994.

El programa filosófico del joven Heidegger

- «Martin Heidegger. Martin Luther», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994b, págs. 159-174.
- *Chronical Overview*, en Heidegger, M., *Supplements: From the Earliest Essays to «Being and Time» and Beyond* (a cargo de J. Buren), SUNY Press, Albany (Nueva York), 2003.
- CAPUTO, J., «Language, Logic and Time», en *Research in Phenomenology* 3, 1973, págs. 147-155.
- «Phenomenology, Mysticism And The “Grammatica Speculativa”: A Study Of Heidegger’s *Habilitationsschrift*», en *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2, 1974, págs. 101-117.
- «Husserl, Heidegger and the Question of “Hermeneutic Phenomenology”», en Kockelmans, J. (ed.), *A Companion to Heidegger’s Being and Time*, University Press of America, Washington D. C., 1986, págs. 104-126.
- «The question of being and transcendental phenomenology: reflections on Heidegger’s relationship to Husserl», en Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, págs. 326-344.
- «Heidegger and Theology», en Guignon, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, págs. 270-288.
- «*Sorge* and *Kardia*: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pág. 327-344.
- CASPER, B: «Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg», en *Freiburger Diözesan-Archiv* 100, 1980, págs. 534-541.
- «Das theologische-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heideggers», en *Questio* I, 2001, págs. 11-22.
- COURTINE, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, París, 1996.
- «Réduction phénoménologique-transcendentale et différence ontico-ontologique», en *Heidegger et la phénoménologie*, J. Vrin, París, 1990, págs. 207-247.

Apéndice bibliográfico

- «Les “Recherches logiques” de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l'être», en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'hermé-neutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. J. Vrin, París, 1996, págs. 7-31.
- CRÉTELLA, H., «La théologie de Heidegger», en *Heidegger Studien* 6, 1990, págs. 11-26.
- CROWELL, St. (1992), «Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic», en *Journal of the British Society for Phenomenology* 23/3, 1992, págs. 222-239.
- «Making Logic Philosophical Again», en Kisiel, Th. y Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger From The Start. Essays In His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 55-72.
- «Heidegger's phenomenological decade», en *Man and World* 28, 1995, págs. 435-448.
- «Ontology and Transcendental Phenomenology Between Husserl and Heidegger», en Hopkins, Burt (ed.), *Husserl in Contemporary Context: Prospects and Projects for Phenomenology*, Kluwer Academic Press, Dordrecht, 1997, págs. 13-36.
- «Question, Reflection and Philosophical Method in Heideggers Early Freiburg Lectures», en Hopkins, B. (ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, Kluwer Academic Press, Dordrecht, 1999, págs. 201-230.
- CHAN, F. C., *Der anfängliche Boden der Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Cursoen*, Lang, Frankfurt del Meno, 1983.
- DAHLSTROM, D., «Heidegger's Last Word», en *Review of Metaphysics* 41, 1988, págs. 589-606.
- «Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications», en *Review of Metaphysics* 47, 1994a, págs. 775-797.
- *Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heideggers*. Passagen Verlag, Viena, 1994b.
- «Heidegger's Critique of Husserl», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York, Albany, 1994c, págs. 231-244.
- DASTUR, F., «Heidegger und die “Logischen Untersuchungen”», en *Heidegger-Studien* 7, 1991, págs. 38-51.

El programa filosófico del joven Heidegger

- DEMMEERLING, C., «Logica transcendentalee ontologia fundamentale: E. Lask e M. Heidegger», en *Rivista di Filosofia* LXXXIII, 1992, págs. 241-261.
- DEMSKE, J. M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Karl Alber Verlag, Friburgo-Múnich, 1963.
- DIJK, R. J. A., «Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formal-anzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger», en *Heidegger Studien* 7. 1991, págs. 89-100.
- DOSTAL, R., «Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger», en Guignon, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, págs. 141-169.
- DUQUE, F., «Gegenbewegung der Zeit. Die hermeneutische Verschiebung der Religion in der Phänomenologie des jungen Heideggers», en *Heidegger-Studien* 15, 1999, págs. 97-116.
- EFFERTZ, D., «Neugier und Geschichte: Zur Herkunft der Verfallensanalyse in *Sein und Zeit*», en Regenbogen, A. (ed.), *Antike, Weisheit und moderne Vernunft*, Universitätsverlag Rasch, Osnabrück, 1996, págs. 235-247.
- EMAD, P., «Zu Fragen der Interpretation und Entzifferung der Grundlagen der Gesamtausgabe Heideggers», en *Heidegger Studien* 9, 1993, págs. 161-171.
- ESPOSITO, C., «Annäherung an Martin Heidegger», en *Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, Frankfurt del Meno, 1996, págs. 275-309.
- «Il periodo de Marburgo (1923-28) ed “Essere e tempo”: dalla fenomenologia all’ontologia fondamentale», en Volpi, F. (ed.), *Heidegger*, Laterza, Roma, 1997, págs. 107-157.
- FABRIS, A., «L’“ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi del 1919 al 1923», en Volpi, F. (ed.), *Heidegger*, Laterza, Roma, 1997, págs. 57-106.
- FALKENHAYN, K., *Augenblick und Kairos: Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Duncker&Humblot, Berlín, 2003.
- FAY, Th., «Heidegger on Logic: A Genetic Study of His Thought on Logic», en *Journal of the History of Philosophy* 12, 1974, págs. 77-94.
- FEHÉR, I., *Weg und Irrwege des neueren Umgangs mit Heideggers Werk*, Duncker & Humblot, Berlín, 1991.

Apéndice bibliográfico

- «Lask, Lukács, Heidegger: the problem of the irrationality and the theory of categories», en Macann, Ch. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, Nueva York, 1992a, págs. 373-405.
- «The Early Heidegger Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie on His Way to *Being and Time*. The Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers», en *Existentia II*, 1992b, págs. 69-96.
- «Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 73-90.
- «Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffs», en *Heidegger Studien* 13, 1997, págs. 47-68.
- FERREIRA, B., *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 2002.
- FØLLESDAL, D., «Husserl and Heidegger and the constitution of world», en Saarinen, E., Hilpenen, R. y Ninniluoto, I. (eds.), *Essays in Honour of Jakko Hintikka*, Holanda, Dordrecht, 1979, págs. 365-378.
- FUCHS, Y., «Philosophy of Methodology in Heidegger's *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919)», en *Journal of the British Society for Phenomenology* 25/3, 1994, págs. 229-240.
- GADAMER, H. G., «Die phänomenologische Bewegung», en *Kleine Schriften III*. J. C. B. Mohr, Tübinga, 1972, págs. 150-189.
- «Die Marburger Theologie», en *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1983a, págs. 29-40.
- «Die religiöse Dimension», en *Heideggers Wege*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1983b, págs. 140-151.
- «Praktisches Wissen», en *Gesammelte Schriften V*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1985, págs. 230-249.
- «Der eine Weg Martin Heideggers». En *Gesammelte Schriften III. Hegel-Husserl-Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1987, págs. 417-430.
- «Heideggers "theologische" Jugendschrift», en *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989, págs. 228-234.

El programa filosófico del joven Heidegger

- GANDER, H. H., *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2001.
- GARCÍA GAINZA, J., *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud*. Newbook Ediciones, Pamplona, 1997.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., «Comprender el mundo. La valencia hermenéutica del binomio “Lebenswelt” (Husserl) e “In-der-Welt-sein” (Heidegger)», *Anales del Curso de Metafísica* (Número Extra. Homenaje a Sergio Rábade), 1992, págs. 285-319.
- GESSMANN, M., «Die Entdeckung des frühen Heideggers. Neuere Literatur zur Dezenie vor *Sein und Zeit*», en *Philosophische Rundschau*, XLIII, 1996, págs. 215-232.
- GETHAMN, C. F., «Heideggers Wahrheitsauffassung in seinen Marburger Cursoen. Zur Vorgeschichte von *Sein und Zeit*», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*. Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1991, págs. 101-130.
- (1986/1987): «Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Curso vom Semestre invierno 1921/22 und ihr Verhältnis zu “Sein und Zeit”», en *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1987/1987), págs. 27-52.
- «Heidegger und die Phänomenologie», en *Dasein und Erkennen. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Walter de Gruyter, Berlín, 1993, págs. 3-48.
- GORNER, P., «Husserl and Heidegger as Phenomenologists», en *Journal of the British Society for Phenomenology* 23/2, 1992, págs. 146-155.
- GRAESER, A., *Philosophie in «Sein und Zeit». Kritische Erwägungen zu Heidegger*, Academia Richarz Verlag, Sankt Augustin, 1994.
- GREISCH, J., «La “tapisserie de la vie”. Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de Martin Heidegger», en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, París, J. Vrin, París, 1996a, págs. 131-152.
- «The Eschatology of Being and the God of Time in Heidegger», en *International Journal of Philosophical Studies* 4/1, 1996b, págs. 17-42.

Apéndice bibliográfico

- GRONDIN, J., «Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik», en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band II), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 163-178.
- «Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität», en Fehér, I. (ed.), *Wege und Irrwege des neueren Umgangs mit Heideggers Werk*, Duncker & Humblot, Berlín, 1991, págs. 141-150.
- GUDOPP, W. D., *Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgesichte von «Sein und Zeit»*, Akademie Verlag, Berlín, 1983.
- GUIGNON, Ch., «History and Commitment in the Early Heidegger», en Dreyfus, H. y Harrison, H. (eds.), *Heidegger. A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1992, págs. 130-142.
- GUMPENBERG, R., «Die transzendentalphilosophische Urteils- und Bedeutungs-problematik in Martin Heideggers *Frühe Schriften*», en *Akten des 4. Internationalen Kant Kongresses* II, 1974, págs. 751-761.
- HAAR, M., «Le moment (*kairós*), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*)», en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, París, 1996, págs. 67-90.
- HAEFFNER, G., «Christsein im Denken: Heideggers Kritik der christlichen Philosophie», en *Theologie und Philosophie* 68/1, 1993, págs. 1-24.
- HEINZ, M., *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Königshausen & Neuman, Würzburg-Amsterdam, 1982.
- HELD, K., «Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie», en Gethmann-Siefert, A. y Pöggeler, O. (eds.), *Heidegger und praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 111-139.
- «Heideggers Weg zu "den Sachen selbst"», en Coriando, P. L. (ed.), *Vom Rätsel des Begriffes. Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrman zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlín, 1999, págs. 31-46.
- HERRMANN, F. W., *Hermeneutik und Reflexion*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2000.

El programa filosófico del joven Heidegger

- Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit», Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1974 (3ª ed. revisada y publicada con el título *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von «Sein und Zeit»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2004).
- *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1981.
- *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992.
- HOBE, K., «Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask», en *Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft* 78, 1971, págs. 360-372.
- HOGEMANN, F., «Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Cursoen aus dem Semestre invierno 1919/1920 und dem Semestre verano 1920», en *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986/1987, págs. 54-71.
- HÜNI, H., «Phänomenologie des Gewissens im Zusammenhang von *Sein und Zeit*», en *Perspektiven der Philosophie* XI, 1985, págs. 31-46.
- IMDAHL, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Cursoen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.
- JAMME, Ch., «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik», en *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986/1987, págs. 72-90.
- «*Être et Temps* de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse», en Courtine. J. F. (ed), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, París, 1996, págs. 221-236.
- JANICAUD, D., «The Question of Subjectivity in Heideggers *Being and Time*», en AA.VV., *Deconstructive Subjectivities*, SUNY Press, Albany (Nueva York), 1996, págs. 95-105.
- KALARIPARAMBIL, T., *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Dunker & Humblot, Berlín, 1999.
- «Towards Sketching the 'Genesis' of *Being and Time*», en *Heidegger Studien* XVI, 2000, págs. 189-220.
- KÄUFER, S., «Systematicity and Temporality in *Being and Time*», en *Journal of the British Society for Phenomenology* XXX, 2002, págs. 167-187.
- KERCKHOVEN, G., «Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewußtseins. Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem

Apéndice bibliográfico

- Denken Edmund Husserls», en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers II*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990, págs. 55-70.
- KIM, I.S., *Phänomenologie des faktischen Lebens. Heideggers formal-anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Lang, Frankfurt del Meno, 1988.
- *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheyes für den Denkweg Martin Heideggers*, Königshausen&Neumann, Würzburgo, 2001.
- KISIEL, Th. (1993), *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1993.
- KISIEL, TH. Y BUREN, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University Press of New York, Albany, 1994.
- KISIEL, TH., «Der Zeitbegriff beim frühen Heidegger (um 1925)», en *Phänomenologische Forschungen* 14, 1983a, págs. 192-211.
- «Heidegger (1907-1927): The Transformation of the Categorical», en Silverman, H. y Sallis, J. y Seebohm, Th. (eds.), *Continental Philosophy in America*, Duquense University Press, Pittsburgh, 1983b, págs. 165-185.
- «Heidegger's Early Lectures Courses», en Kockelmanns, J. (ed.), *A Companion to Heidegger's Being and Time*, University of America, Washington D. C., 1986.
- «Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers», en *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1986/1987, págs. 91-120.
- «The Missing Link in the Early Heidegger», en Kockelmanns, J. (ed.), *Hermeneutic Phenomenology*, University Press of America, Washington D. C., 1988a, págs. 1-40.
- «War der frühe Heidegger tatsächlich ein "christlicher Theologe"?», en Gethmann-Siefert, A. (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Frommann, Stuttgart, 1988b, págs. 59-75.
- «Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie», en *Philosophisches Jahrbuch* 99, 1992, págs. 105-122.
- «*The Genesis of Being and Time*», en *Man and World* 25/1, 1992, págs. 21-37.
- «A Philosophical Postscript: On the Genesis of "Sein und Zeit"», en *Dilthey-Jahrbuch* 8, 1992/1993, págs. 226-232.

El programa filosófico del joven Heidegger

- *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1993.
- «Heidegger (1920-1921) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. State University Press of New York, Albany, 1994, págs. 175-194.
- «L'indication formelle de la facticité: sa genèse et son transformation», en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*. J. Vrin, París, 1996, págs. 205-210.
- KNÖRZER, G., *Tod ist Sein? Eine Studie zu Genese und Struktur des Begriffes 'Tod' im Frühwerk Martin Heideggers*, Lang, Frankfurt del Meno, 1990.
- KOVACS, G., «Philosophy as Primordial Science (*Urwissenschaft*) in the Early Heidegger», en *Journal of the British Society for Phenomenology* 21/2, 1990, págs. 121-135.
- «Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 91-110.
- KRELL, D. F., «The "Factual Life" of *Dasein*: From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*», en Buren, J. y Kisiel, Th. (eds.), *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994. págs. 361-380.
- LAMBERT, C., *Philosophie und Welt beim jungen Heidegger*, Lang, Frankfurt del Meno, 2002.
- LAZZARI, R., *Ontologia della fatticità. Prospettivi sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Angeli, Milán, 2002.
- LEE, S. K., *Existenz und Ereignis. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001.
- LEHMANN, K., «Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heidegger (1912-1916)», en *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1964, págs. 333-367.
- «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger», en Pöggeler, O. (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenhauser & Witsch, Colonia y Berlín, 1969, págs. 140-168.
- MAKKREEL, R., «The genesis of Heidegger's phenomenological herme-

Apéndice bibliográfico

- neutics and the rediscovered "Aristotle Introduction" of 1922», en *Man and World* 23, 1990a, págs. 305-320.
- «Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt», en Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990b, págs. 179-188.
- MARINI, A., «Il giovane Martin Heidegger fino ai seminari firburghesi (1919)», en *Magazzino di Filosofia* 2, 2002, págs. 77-132.
- MARION, J. L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Press Universitaires France, París, 1989.
- MCNEILL, W., *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, State University of New York Press, Albany, 1999.
- MERKER, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1988.
- «Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie Martin Heideggers», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1991, págs. 215-243.
- MOHANTY, J. N., «Consciousness and Existence: Remarks on the Relation Between Husserl and Heidegger», en *Man and World* 11, 1978, págs. 324-355.
- «Heidegger on Logic», en *Journal of the History of Philosophy* 26, 1988, págs. 107-135.
- OLAFSON, F. A., *Heidegger and the Grounds of Ethics. A Study of the Mitsein*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- O'MEARA, Th. (1986), «Heidegger and His Origins. Theological Perspectives», en *Freiburger Diözesan-Archiv* 106, 1986, págs. 141-160.
- OPILIK, K., *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers «Sein und Zeit»*, Alber, Friburgo-Múnich, 1993.
- ORTH, E. W., «Heidegger und der Neukantianismus», en *Man and World* 25/3-4, 1992, págs. 421-441.
- OTT, H., «Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium», en *Freiburger Diözesan-Archiv* 106, 1986, págs. 141-160.

El programa filosófico del joven Heidegger

- «Heidegger's Catholic Origins», en *American Catholic Philosophical Quarterly* 69/2, 1995, págs. 137-156.
- OUDEMANS, C. W., «Heideggers "logische Untersuchungen"», en *Heidegger Studien* 6, 1990, págs. 85-106.
- OVERGAARD, S., *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Kluwer, Dordrecht, 2004.
- PERROTTA, R., *Heideggers Jeweiligkeit: Versuch einer Analyse der Seinsfrage anhand der veröffentlichten Texte*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1999.
- PETKOVŠEK, R., *Le statut existentiel du platonisme. Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*, Lang, Frankfurt del Meno, 2004.
- PIETERSMA, H., «Husserl and Heidegger», *Philosophy and Phenomenological Research* 40, 1979/80, págs. 194-211.
- PÖGGELER, O: «Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffes», en *Phänomeno-logische Forschungen* 9, 1980, págs. 124-162.
- «Zeit und Sein bei Heidegger». en *Phänomenologische Forschungen* 14, 1983a, págs. 152-191.
- *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Karl Alber Verlag, Friburgo y Múnich, 1983b.
- «Heideggers Begegnung mit Dilthey», en *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1987/1987, págs. 121-160.
- *Heidegger in seiner Zeit*. Wilhelm Fink Verlag, Múnich, 1991.
- «Heideggers logische Untersuchungen», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1991, págs., 75-100.
- «Zeitliche Interpretation und hermeneutische Philosophie», en *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Friburgo y Múnich, 1992, págs. 115-141.
- PORTERI, J., «Contributions to *Der Akademiker* (1910-1913)», en *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14-15, 1991, págs. 486-519.
- QUESNE, P., *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 2003.
- RAMPLEY, M., «Meaning and Language in Early Heidegger: From Duns Scotus to *Being and Time*», en *Journal of the British Society for Phenomenology* 25/3, 1994, págs. 209-228.
- RICHTER, E., «Heideggers Kritik am Konzept einer Phänomenologie des Bewußtseins», en Coriando, P. L. (ed.), *Vom Rätsel des Begriffes*.

Apéndice bibliográfico

- Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrman zum 65. Geburtstag.* Duncker & Humblot, Berlín, 1999, págs. 7-29.
- RIEDEL, M., «Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl», en Jamme, Ch. y Pöggeler, O. (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 215-233.
- RODI, F., «Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit". Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925)», en *Dilthey-Jahrbuch* 4, 1987/87, págs. 161-177.
- RODRÍGUEZ, A., *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*, Königshausen&Neumann, Würzburgo, 2003.
- RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.
- *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 1993.
- RUCKTESCHELL, P., *Von der Ursprungswissenschaft zur Fundamentalontologie. Die Intentionalität als Leitstruktur im frühen Heidegger*, Friburgo (Tesis doctoral), 1998.
- RUFF, G., *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten «Freiburger Cursoen»*. Duncker & Humblot, Berlín, 1997.
- RUGGENINI, M., «La finitude de l'existence et le question de la vérité: Heidegger 1925-1929», en Courtine, J. F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, París, 1996, págs. 153-178.
- SADLER, T., *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Athlone, Londres, 1996.
- SALLIS, J., «The Truth that is not of Knowledge», en Kisiel, Th. y Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 381-392.
- SCHACHT, R., «Husserlian and Heideggerian Phenomenology», en *Philosophical Studies* 23, 1972, págs. 293-314.
- SCHAEFFLER, R., «Heidegger und die Theologie», en Gethmann-Siefert, A. y Pöggeler, O. (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1989, págs. 286-312.

El programa filosófico del joven Heidegger

- SCHARFF, R. C., «Heidegger's Appropriation of Dilthey before *Being and Time*», en *Journal of the History of Philosophy* XXXV, 1997, págs. 105-128.
- SCHULZ, W., «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», en *Philosophische Rundschau* 1, 1953/1954, págs. 65-93.
- SCHÜSSLER, I., «Le *Sophiste* de Platon dans l'interprétation de Heidegger», en Courtine, J. F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*, J. Vrin, Paris, 1996, págs. 91-112.
- SEGURA, C., *Hermenéutica de la vida humana: en torno al «Informe Natorp» de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid, 2002.
- SHEEHAN, Th., «The original form of *Sein und Zeit*: Heidegger's *Begriff der Zeit*», en *Journal of the British Society for Phenomenology* 10, 1979, págs. 78-83.
- «Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" (1920-21)», en *The Personalist* 56, 1979/1980, págs. 312-324.
- «Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography», en Sheehan, Th. (ed.), *The Man and the Thinker*, Precedent, Chicago, 1981, págs. 3-19.
- «Heidegger's Lehrjahre», en Sallis, J. et al. (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum*, Kluwer, Dordrecht, 1988a, págs. 16-117.
- «*Hermeneia* and *Apophansis*: The Early Heidegger and Aristotle», en Volpi, F. (ed.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Press, Dordrecht, Boston y Londres, 1988b, págs. 67-80.
- SHIKAYA, T., *Logos und Zeit. Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles und der Sprachgedanke*, Königshausen&Neumann, Wurzburg, 2004.
- SIMON, D., «The Hermeneutics of *Sein und Zeit*: Heidegger's Phenomenological Synthesis of Ontology and Fundamental Ontology», en *Science et Esprit*, XLIX, 1997, págs. 63-81.
- STEWART, R., «Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's *Habilitationsschrift*», en *Man and World* 12, 1979, págs. 360-386.
- STOLZENBERG, J., *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie beim frühen Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1995.
- STREETER, R., «Heidegger's formal indication: A question of method in *Being and Time*», en *Man and World* 30, 1997, págs. 413-430.

Apéndice bibliográfico

- STRUBE, C., *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1993.
- TAMINIAUX, J., «Husserl and Heidegger's Logical Investigations. Remembrance of Heidegger's Last Seminario (Zähringen, 1973)», en Kockelmans, J. (ed.), *A Companion to Heidegger's Being and Time*, University Press of America, Wasinghton D.C., 1986, págs. 63-88.
- «La reappropriation de l'*Ethique a Nicomaque: poésis et prâxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale», en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble, 1989, págs. 149-189.
- *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, State University of New York Press, Albany, 1991.
- THURNER, R., «Heideggers "Sein und Zeit" als philosophisches Programm», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 11, 1986, págs. 29-51.
- «Rückgriffe auf die vorontologische Selbstausslegung des Daseins als Moment der Methode von *Sein und Zeit*», en Coriando, P. L. (ed.), *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.W. Von Herrmann zum 65. Geburtstag*, Ducnker&Humblot, Berlín, 1999, págs. 47-70.
- TIETJEN, H., «Philosophie und Faktizität», en *Heidegger Studien* 2, 1986, págs. 11-40.
- TROELTSCH, E., «Ein Apfel vom Baume Kierkegaards», en Moltmann, J. (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Kaiser Verlag, Múnich, 1977, págs. 132-143.
- TUGENDHAT, E., «Heideggers Idee der Wahrheit», en Pöggeler, O. (ed.), *Heidegger*, Kiepenhauser und Witsch, Berlín, 1969, págs. 286-297.
- *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1993.
- USACATESCU, J., *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1992.
- VEDDER, B., «Die Faktizität der Hermeneutik», en *Heidegger Studien* 12, 1996, págs. 95-108.
- VETTER, H., «Grundbewegtheit des faktischen Lebens und Theorie: Zu Heideggers frühen Freiburger Cursoen und zur ,theologischen Jugendschrift'», en Vetter, H. (ed.), *Heidegger und das Mittelalter:*

El programa filosófico del joven Heidegger

- Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, Lang, Frankfurt del Meno, 1999, págs. 81-99.
- VICARI, D., *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della «questione dell'uomo» nello Heidegger del primo periodo friburghese (1919-1923)*, Zamorani, Turín, 1996.
- VOLCKMANN-SCHLÜCK, K. H., *Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1996.
- VOLPI, F., «Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32, 1978, págs. 254-265.
- «Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles», en *Philosophischer Literaturanzeiger* 37, 1984a, págs. 177-188.
- «Heidegger in Marburg. Die Auseinandersetzung mit Husserl», en *Philosophischer Literatur Anzeiger* 4/1, 1984b, págs. 125-162.
- «La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger», en *Teoria* 4, 1984c, págs. 125-162.
- «L'approccio fenomenologico alla storia della filosofia nel primo Heidegger», en *Aut-Aut* 223/224, 1988, págs. 203-230.
- «Dasein as *praxis*: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle», en Macann. Ch. (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992, págs. 91-129.
- «*Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?*», en Kisiel, Th. y Buren, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, págs. 195-212.
- «La question du *lógos* dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote», en Courtine. J.F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*. J. Vrin, París, 1996, págs. 67-90.
- VUKICEVI, V., *Logik und Zeit in der phänomenologischen Philosophie Martin Heideggers: 1925-1928*, Olms, Hildesheim, 1988.
- WATANABE, J., «Categorical Intuition and the Understanding of Being in Husserl and Heidegger», en Sallis, J. (ed.), *Reading Heidegger. Commemorations*. Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, 1993, págs. 109-117.

Apéndice bibliográfico

- WEBER, L., «Der gekreuzigste Gott -näher als das Sein», en *Heidegger und die Theologie*, Verlag Anton Hain Meisenheim, Königshausen, 1980, págs. 13-25.
- WELCH, C., *Heidegger's «Being and Time»*. *Interpretations and Annotations*, Atcost Press, Sackville, 2001.
- WOLZOGEN, Ch., «“Es gibt”: Heidegger und Natorps “Praktische Philosophie”», en Pöggeler, O. Y Gethmann-Siefert, A. (eds.): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1988, págs. 313-336.
- XOLOCOTZI, A., *Ursprung als “Zugang”: der hermeneutisch-phänomenologische Zugang zum faktischen Leben in den frühen ‘Freiburger Cursoen’ Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Duncker&Humblot, Berlín, 2002.

III.4.6. Introducciones, comentarios y literatura sobre *Ser y tiempo*

- BONALDI, C. Y SILVIO, E. (ed.), *Dialogo su Essere e tempo*, Albo, Milán, 2003.
- CHAPPELLE, A., *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de «Sein und Zeit»*, Éditions Universitaires, París, 1962.
- COMETÍ, J. P. Y JANICAUD, D. (ed.), «*Être et temps*» de Martin Heidegger. *Questions de méthode et voies de recherché*, Sud, Marseille, 1989.
- DASTUR, F. Y CABESTAN, PH. (dir.), *Lectures d'«Être et temps» de Martin Heidegger. Quatre-vingts ans après*, La Cercle Herméneutique, París, 2008.
- DREYFUS, H., *Being-In-The-World. A Commentary on Heidegger's «Being and Time»*. *Division II*, MIT Press, Cambridge, en prep.
- *Being-In-The-World. A Commentary on Heidegger's «Being and Time»*. *Division I*, MIT Press, Cambridge, 1991.
- EISENBEIS, W., *The Key Ideas of Martin Heidegger's Treatise «Being and Time»*, Denison University, Granville (Ohio), 1976.
- FABRIS, A., «*Essere e tempo*» di Heidegger. *Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2000.

El programa filosófico del joven Heidegger

- FLEISCHER, M., *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit": Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1991.
- GAOS, J., *Introducción a «El ser y el tiempo» de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- GELVEN, M., *A Commentary on Heidegger's «Being and Time». A Section-by-Section Interpretation*, Harper&Row, Nueva York, 1970 (21985).
- GOULD, C. C., *Authenticity and Being-with-others: a critique of Heidegger's «Sein und Zeit»*, New Haven, 1972.
- GRAESER, A., *Philosophie in Sein und Zeit : kritische Erwägungen zu Heidegger*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1994.
- GREISCH, J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de «Sein und Zeit»*, PUF, París, 1994.
- HERRMANN, F. W., *Heideggers «Grundprobleme der Phänomenologie»: Zur zweiten Hälfte von «Sein und Zeit»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1991.
- *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu «Sein und Zeit». Band I: Einleitung. Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1987.
- *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu «Sein und Zeit». Band 2: Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins (§9-§27)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2005.
- *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu «Sein und Zeit». Band 3: Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Dasein (§28-§44)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 2008.
- *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 21985.
- HOY, D.J., *Care as the Being of Man: An Exposition of Martin Heidegger's «Being and Time»*, University of Daytona Press, Daytona (Ohio), 1968.
- JAMME, Ch., «Martin Heidegger: *Sein und Zeit*», en *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie*, Stuttgart, 1992, págs. 101-122.
- KAELIN, E. F., *Heidegger's «Being and Time». A Reading for Readers*, The Florida State University Press, Tallahassee, 1988.

Apéndice bibliográfico

- KEMPF, H. D., *Martin Heideggers Sorge: Warum hat der Denker den 2. Teil von «Sein und Zeit» nicht geschrieben?*, Bonn y Bruselas, 1979.
- KING, M. (2001), *A Guide to Heidegger's «Being and Time»*, State University Press of New York Press, Albany, 2001.
- KISIEL, Th., *The Genesis of «Being and Time»*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1993 (21995).
- KOCKELMANS, J. J. (ed.), *A Companion to Martin Heidegger-s «Being and Time»*, Center for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, Washington D. C., 1986.
- (ed.), *Heidegger-s «Being and Time». The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, Center for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, Washington D. C., 1989.
- KOMMEL, D. (ed.), *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von «Sein und Zeit»*, Phainomena, Liubliana, 1999.
- LUCKNER, A., *Martin Heidegger: «Sein und Zeit». Ein einführender Kommentar*, UTB. Múnich, Viena y Zúrich, 2001.
- MC DONALD, P. J. T., *Daseinsanalytik und Grundfrage: Zur Einheit und Ganzheit von Heideggers «Sein und Zeit»*, Königshausen&Neumann, Würzburgo, 1997.
- MULHALL, S., *Guide Book to Heidegger and «Being and Time»*, Routledge, Londres y Nueva York, 1996 (22005).
- Ô'MURCHADHA, F., *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung: Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach «Sein und Zeit»*, Königshausen&Neumann Würzburgo, 1999.
- PASQUA, H., *Introduction à la lecture de «Être et temps» de Martin Heidegger*, L'Âge d'Homme, Lausana, 1993.
- PEÑALVER, P., *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo»*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- PRAUSS, G., *Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit»*, Karl Alber, Friburgo y Múnich, 1977.
- RENTSCH, Th. (ed.), *Martin Heidegger: «Sein und Zeit»*, Akademie Verlag, Berlín, 2001.
- SCHMITT, R., *Martin Heidegger on Being Human. An Introduction to «Sein und Zeit»*, Random House, Nueva York, 1969.
- TAMINIAUX, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, J. Millon, Grenoble, 1989.

El programa filosófico del joven Heidegger

- THURNHER, R., *Wandlungen der Seinsfrage: zur Krisis im Denken Heideggers nach "Sein und Zeit"*, Attempo Verlag, Tubinga, 1997.
- TIETZ, J., *An Outline and Study Guide to Martin Heidegger's «Being and Time»*, Humanities Online, Frankfurt del Meno, 2001 (CD-Rom).
- TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlín, 1967 (2ª1984).
- VETTER, H., *Siebzig Jahre Sein und Zeit: Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997*, Frankfurt del Meno y Nueva York, 1999.
- VICARI, D., *Lettura di «Essere e tempo» di Heidegger*, UTET Libreria, Turín, 1998.
- VOLPI, F., «*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*», en *Philosophisches Jahrbuch* 96, 1989, págs. 225-240.
- VV.AA., *Lectura de Heidegger*. PPU, Barcelona, 1991.
- WERNER, M., *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Kohlhammer, Stuttgart 1961.

III.4.7. Bibliografía y repertorios bibliográficos

- BAST, R. A., «Bericht zur Heidegger-Bibliographie», en *Göttingische gelehrte Anzeigen* CCXXXV/n.1/2, 1983, págs. 145-176.
- BAST, R. A. Y DELFOSSE, H., *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers «Sein und Zeit»*, Frommann/Holboog, Bad Cannstatt/ Stuttgart, 1979.
- BREMMERS, B., *Schriftenverzeichnis (1909-2004)*, en Denker, A., Gander, H. H. y Zaborowski, H. (eds.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens (Heidegger-Jahrbuch I)*, Alber, Múnich y Friburgo, 2004, págs. 419-578.
- CAPUTO, A., *Vent'anni di recezione heideggeriana (1979-1999): una bibliografia*, Angeli, Milán, 2001.
- DENKER, A., *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland y Londres, 2000, págs. 247-378.
- DÍAZ, G., «Martin Heidegger en las letras españolas», en *Anales del Curso de Metafísica* XII, 1977, págs. 133-156.

Apéndice bibliográfico

- GABEL, G. U., *Heidegger. Ein internationales Verzeichnis der Hochschulschriften 1930-1990*, Edition Germini, Hürth-Efferen, Hamburgo, 1993.
- GROTH, M., *The Voice That Thinks: Translations and Studies with a Bibliography of English Translations (1949-1996)*, Eadmer Press, Greensburg, 1997.
- LÜBBE, H., «Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* XI, 1957, págs. 401-452.
- NORDQUIST, J. (ed.), *Martin Heidegger: A Bibliography (I)*, Reference and Research Services, Santa Cruz, 1990.
- *Martin Heidegger: A Bibliography (II)*, Reference and Research Services, Santa Cruz, 1996.
- PELEGRÍ, J., «Martin Heidegger. Interpretaciones de su filosofar y su bibliografía puesta al día», en *Analecta Sacra Tarraconensia* 41, 1986, págs. 87-142.
- SASS, H. M., *Heidegger-Bibliographie*, Hain, Meisenheim, 1968.
- (ed.), *Materialen zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972* (en colaboración con R. M. Gabinova, T. S. Grigoljuk, E. Landlot, T. Kaki-hara y T. Kôzuma), Hain, Meisenheim, 1975.
- *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green (Ohio), 1982.
- SCHNEEBERGER, G., *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*, Berna (manuscrito), 1960.
- SHEEHAN, Th. (ed.), *Martin Heidegger. The Man and the Thinker*, Precedent Press, Chicago, 1981.
- THOMÄ, D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1990.
- VOLPI, F., «Bibliografía», en Volpi, F. (ed.), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma, 1997, págs. 325-376.
- «Bibliografía», en M. Heidegger, *Essere e tempo* (nueva ed. it a cargo de F. Volpi sobre la versión de P. Chiodi), Longanesi, Milán, 2005, págs. 553-579.

Asimismo, la Biblioteca de la Universidad de Friburgo contiene un amplísimo catálogo de textos póstumos, publicaciones, ediciones, volú-

El programa filosófico del joven Heidegger

menes colectivos, traducciones, comentarios y artículos sobre Heidegger desde 1917 hasta 2008: <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/02/heidegger/heidgg00.html>

III.4.8. Documentos audiovisuales y recursos *on-line*

Más allá de las razones docentes y del creciente uso que los estudiantes hacen de *internet* en sus búsquedas de información, la breve webgrafía heideggeriana que ofrecemos a continuación simplemente responde al hecho de que en la actualidad los resultados de la investigación científica se publican y difunden cada vez más en formato electrónico. Por una parte, por motivos económicos, pues es mucho más barato publicar en formato digital que en papel y, por otra parte, por motivos de difusión y de acceso de la información, ya que una publicación electrónica llega a muchos más lectores interesados que una de papel. De hecho, las referencias digitales han ido cobrando en los últimos años un creciente protagonismo en la transmisión de conocimientos (como muestran las revistas electrónicas, los cursos *on-line*, fondos bibliográficos en red, etcétera) y en la discusión de ideas en el marco de foros, *webs*, *blogs*, etcétera. En este sentido, ofrecemos un breve listado de las principales *webs* y los recursos digitales existentes sobre Heidegger. Los criterios a la hora de elaborar la selección han sido los siguientes: a) materiales y textos que vienen de fuentes contrastadas (por ejemplo, si hay una universidad y un contrastado grupo de investigadores detrás que se comprometen en la fiabilidad y veracidad de la información suministrada); b) estabilidad de las fuentes, seleccionando aquellas *webs* que llevan tiempo funcionando y que parece razonable suponer que seguirán siendo estables por algún tiempo; c) valor informativo y pedagógico, indicando las *webs* que ofrecen una información rica, útil y sistemáticamente ordenada sobre los diferentes aspectos de la vida, de la obra y del pensamiento heideggerianos.

Heidegger en castellano: www.heideggeriana.com.ar

Sitio creado y actualizado por Horacio Potel que ofrece una amplia selección de textos en español, elabora una cronología de sus escritos, aporta datos biográficos, suministra orientaciones bibliográficas, recoge

Apéndice bibliográfico

una galería de fotos, facilita comentarios sobre su obra de diferentes especialistas, reúne algunas intervenciones en audio con la voz del propio Heidegger y remite a enlaces relacionados. Herramienta de trabajo útil y fiable que facilita el acceso a bastantes textos del autor.

Ereignis: www.beyng.com/ereignis.html

Excelente página *web* en inglés, muy bien estructurada y rica en información que ofrece: la cronología de la vida de Heidegger, el listado de las *Obras completas*, entrevistas, un interesante glosario de los términos griegos utilizados por Heidegger, una lista de enlaces y entradas de las diferentes perspectivas desde las que se ha abordado su obra (postmodernismo, teología, arte, ciencia, política, hermenéutica, fenomenología, ecología, etcétera). Altamente recomendable.

Heidegger: www.martin-heidegger.org

Fiable y actualizada página *web* creada por el profesor Alfred Denker y Daniel Fidel Ferrer que suministra amplia información sobre: recursos biográficos y bibliográficos, traducciones, anuncio de conferencias y cursos, galería de fotos y documentos históricos, enlaces con otras webs, herramientas de investigación, listado de las *Obras completas* de Heidegger, ordenación cronológica completa de todos sus escritos, lecciones, cursos, conferencias y entrevistas, interesantes enlaces con la reconocida revista *Heidegger Jahrbuch*, el *Center for Heidegger Studies* y el *Martin Heidegger Research Group*. De consulta imprescindible.

Heidegger en alemán: www.heidegger.org

Página alemana a puesta en marcha por Burghard Heidegger con biografía, ordenación cronológica completa de los escritos de Heidegger y enlaces con grupos de investigación y la *Heidegger Gesellschaft*.

Heidegger-Gesellschaft: www.heidegger-gesellschaft.de

Página oficial de la Sociedad Heidegger con información sobre congresos, cursos y publicaciones realizadas por la sociedad.

Fondo bibliográfico de la Biblioteca de la Universidad de Friburgo: <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/02/heidegger/heidgg00.html>

El programa filosófico del joven Heidegger

Página con un amplio y rico repertorio de información: listado exhaustivo de la literatura secundaria sobre Heidegger desde el año 1980 hasta la actualidad, recursos *on-line*, documentos audiovisuales, monografías y obras colectivas, listado completo de los escritos de Heidegger y de las traducciones existentes en diferentes idiomas y enlace con el *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach para consulta de la obra póstuma de Heidegger. Herramienta realmente útil para estar al día de las publicaciones que se producen en torno a la figura y la obra de Heidegger.

Heidegger vivant: www.parolesdesjours.free.fr

Serie de vídeos cortos sobre las diferentes fases del pensamiento de Heidegger y breves presentaciones audiovisuales de diversos especialistas con el registro de algunas entrevistas a Heidegger en vida.

Catálogo editorial Klostermann: www.klostermann.de

Actualización permanente de los volúmenes publicados en el marco de las *Obras completas* de Heidegger (*Gesamtausgabe*) que se completa con enlaces a los escritos publicados por la *Heidegger Gesellschaft*, con una relación de las ediciones individuales, con un listado de los manuscritos de Heidegger disponibles en el *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach y con un enlace con la excepcional base de datos de la biblioteca de la Universidad de Friburgo.

Documentos audiovisuales

Human, All Too Human (Heidegger): interesante y didáctico documental sobre el pensamiento de Heidegger elaborado por la BBC que se puede complementar con otros documentales como *Heidegger's Black Forest* y *Im Denken Unterwegs*. Todos estos vídeos se pueden consultar parcialmente en You.Tube.

Asimismo, se pueden escuchar las grabaciones de las siguientes intervenciones públicas de Heidegger:

- *Der Satz der Identität* (CD, 46 min), Klett-Cotta, Stuttgart.
- *Hölderlins Erde und Himmel* (2 CD, 84 min), Klett-Cotta, Stuttgart.

Apéndice bibliográfico

- *Martin Heidegger liest Hölderlin* (CD, 50 min), Klett-Cotta, Stuttgart.
- *Die Kunst und der Raum* (33 tours), Erker-Verlag, Sankt-Gallen.
- *Von der Sache des Denkens*, (5 CD, 356 min) Der Hörverlag, Múnich.
- *Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser* (ZDF, 25.9.1969).
- *Was heisst Denken?* (BR, mayo 1952).
- *Zeit und Sein* (SWR, 29.1.1962).
- *Dankrede anlässlich der Verleihung der Ehrenbürgerschaft der Stadt Messkirch* (SWR, 27.9.1959).
- *Der Satz der Identität* (27.6.1957).
- *Die Sprache* (23.1.1959).
- *Gelassenheit* (30.10.1955).
- *Der Feldweg* (SWR, 12.12.1952).