

THOMAS SHEEHAN

STANFORD UNIVERSITY

A FIN DE CUENTAS, ¿DE QUÉ SE TRATABA HEIDEGGER?^a

WHAT, AFTER ALL, WAS HEIDEGGER ABOUT?

tsheehan@stanford.edu

Recepción: 30/09/2021

Aceptación: 28/10/2021

RESUMEN

Este ensayo parte de dos supuestos: en primer lugar, que Heidegger fue fenomenólogo desde el principio hasta el final y, en segundo lugar, que la fenomenología trata exclusivamente sobre el significado y su origen. Presenta la interpretación que hace Heidegger del ser (*Sein*) de las cosas como su presencia significativa (*Anwesen*) y la búsqueda con la que se remonta desde esta presencia hasta su origen en el claro, que es la ex-sistencia apropiada o arrojada-abierta (*das ereignete/geworfene Da-sein*). El ensayo sostiene cinco tesis: (1) El ser es la presencia significativa de las cosas para el hombre. (2) Esta presencia significativa es lo *Befragtes* de la pregunta de Heidegger, no lo *Erfragtes*. (3) El objetivo de *Ser y tiempo* era articular la apertura que hace posible toda significatividad. (4) *Ereignis* —la apropiación de la ex-sistencia a sostener el claro— es la reinscripción tardía que hace Heidegger de la apertura-arrojada, *der geworfene Entwurf*. (5) La apertura-arrojada apropiada, en tanto claro, está intrínsecamente oculta, es decir, es incognoscible.

PALABRAS CLAVES

Heidegger, fenomenología, *Ereignis*, claro, apertura-arrojada.

ABSTRACT

The premise is that Heidegger remained a phenomenologist from beginning to end and that phenomenology is exclusively about meaning and its source. The essay presents Heidegger's interpretation of the being (*Sein*) of things as their meaningful presence (*Anwesen*) and his tracing of such meaningful presence back to its source in the clearing, which is thrown-open or appropriated existence (*das ereignete/geworfene Da-sein*). The essay argues five theses: (1) Being is the meaningful presence of things to man. (2) Such meaningful presence is the *Befragtes* of Heidegger's question, not the *Erfragtes*. (3) *Being and Time's* goal was to articulate the openness that allows for all

^a N. de los T.: El presente ensayo fue originalmente publicado en inglés en: Sheehan, T. (2014). What, after all, was Heidegger about? *Continental Philosophy Review*, 47(3-4), 249-274. doi: [10.1007/s11007-014-9302-4](https://doi.org/10.1007/s11007-014-9302-4). La traducción crítica que aquí presentamos es de Joaquín y Marcos Jasminoy, con revisión técnica de Mateo Belgrano. Los tres queremos expresar nuestro agradecimiento al autor por su permiso para esta publicación, su excelente predisposición y compromiso con el proyecto, así como la revisión que realizó y su ayuda en dudas concernientes a la interpretación/traducción. Remitimos a la "Introducción de los traductores", que antecede a la "Traducción", para más detalles.

meaningfulness. (4) *Ereignis*—the appropriation of ex-sistence to sustaining the clearing—is the later Heidegger’s reinscription of thrown-openness, *der geworfene Entwurf*. (5) Appropriated thrown-openness, as the clearing, is intrinsically hidden, i.e., unknowable.

KEYWORDS

Heidegger, phenomenology, *Ereignis*, clearing, thrown-openness.

INTRODUCCIÓN DE LOS TRADUCTORES

En 2014, después de años de leer las obras de Heidegger y montones de páginas de bibliografía secundaria, nos topamos con este ensayo de Thomas Sheehan. De repente, todo adquirió sentido: en primer lugar el “ser” y el “sentido de ser”, pero también la ἀλήθεια y el comprender, el *mundo* como significatividad y la presencia significativa de los *entes*, el *Dasein* y su “Da”, el *Ereignis* y el claro, la condición de arrojado (*Geworfenheit*) y el proyecto (*Entwurf*)... a fin de cuentas, todo aquello acerca de lo cual se trataba Heidegger. Con ello finalmente se desentrañaban también una serie de marañas conceptuales en torno a lo *Befragtes*, lo *Gefragtes* y lo *Erfragtes*, a la *Leitfrage* y la *Grundfrage*, al nexo entre fenomenología y hermenéutica, a la metafísica y su crítica, a los “dos” Heidegger y al supuesto “viraje” (*Kehre*) entre ambos, a crípticos “heideggerianismos” como *die Welt weltet*, *die Lichtung lichtet* o *das Ereignis er-eignet*...

Además, la lectura de este texto nos permitió arrojar nueva luz sobre otras interpretaciones que habían constituido nuestra puerta de entrada a la fenomenología heideggeriana —y que, en esos años de formación, no habíamos podido calibrar en su justa medida, ignorando la secreta coherencia que guardaban entre sí—. En primer lugar, la lectura iniciática de un trabajo que indagaba en los conceptos de “ser” y “sentido” en Husserl, de Julia Iribarne (1983), cuyas clases nos introdujeron por primera vez en la fenomenología. En segundo lugar, la insistencia que puso Néstor Corona en el tema de la “significatividad” preteórica y su raigambre en la vida, en un curso de extensión que nos ofreció fuera de currícula y en algunos de sus discursos como decano. En tercer lugar, la lectura “semiótica” de la filosofía heideggeriana que nos presentó Adrián Bertorello en clase y que luego profundizamos con sus textos al respecto (2008; 2013). En cuarto lugar, el esfuerzo de Luis Rabanaque por resaltar en sus clases y seminarios que la “afinidad fundamental” entre Husserl y Heidegger radica en que ambos proponen “filosofías del *sentido*” y por señalar las continuidades entre sus aproximaciones al “mundo”, entendido como “horizonte de todos los horizontes”. Finalmente, las investigaciones de Roberto Walton (2009; 2012) que destacaban las continuidades entre ambos filósofos, incluso en lo tocante a la “instancia última” a la que llegan sus investigaciones fenomenológicas: el “presente viviente” en Husserl y el *Ereignis* en Heidegger.

Inmediatamente nos dimos cuenta del valor no solo didáctico, sino también filosófico del texto y pensamos que sería buena idea traducirlo, para hacerlo accesible al público de habla hispana. Unos meses después nos contactamos con el autor, quien mostró

interés en la traducción, y nos pusimos manos a la obra. Para fines de 2015 teníamos el primer borrador terminado. No obstante, por razones que hemos olvidado, el manuscrito quedó sin ver la luz, encajonado hasta que Mateo Belgrano, director de *Tábano*, nos propuso reflotarlo para su publicación. Le pedimos que, dado su *background* académico en Heidegger, hiciera una corrección técnica del mismo. Luego, volvimos a contactarnos con Sheehan, quien no solo reafirmó su permiso a publicar la traducción, sino que, a través de un rico intercambio de correos electrónicos, realizó una pormenorizada revisión del texto y nos prestó su ayuda en dudas concernientes a la interpretación y traducción de varios pasajes.

Sobre el proyecto de Sheehan

Aunque han pasado algunos años desde su publicación original en inglés y no se trata ya de una “novedad”, seguimos pensando que es un texto muy valioso y que su tardía publicación en castellano bien vale la espera. Esta no es una “introducción” al pensamiento de Heidegger, sino más bien un “ensayo” de interpretación global de su obra que, como tal, presupone una cierta familiaridad previa con sus temas y conceptos centrales. Es decir, está dirigido a cualquiera que lleve ya *algo* de la filosofía de Heidegger a cuestas.

El ensayo de Sheehan se enmarca dentro de lo que él ha denominado, desde hace unos veinte años, un “cambio de paradigma” dentro de los estudios heideggerianos. Según Sheehan (Fried, Polt y Sheehan, 2014), estos paradigmas ofrecen una explicación del conjunto de la obra de Heidegger —al menos tal como es conocida hasta ese momento—, aceptada por un número significativo de *scholars*. Además, a grandes rasgos, es posible identificar los paradigmas según la respuesta que den a la pregunta por cuál es el “asunto” o la “cosa” del pensar (*die Sache des Denkens*) según Heidegger, la cosa misma (*die Sache selbst*) a la que aspira su pensamiento.

En el ámbito norteamericano,ⁱ Sheehan (2001) identifica dos grandes paradigmas. El primero se habría constituido después de la Segunda Guerra Mundial y especialmente en los años '50, y tendría un carácter marcadamente existencialista. Basado sobre todo en *Ser y tiempo* y bajo cierta influencia del existencialismo sartreano, la *Sache selbst* del pensar heideggeriano sería, bajo esta óptica, la existencia humana. El segundo paradigma, al que Sheehan (2001, p. 184) denomina “clásico” y en el cual él mismo admite que se formó, se cristaliza a comienzos de la década del '60 con la irrupción de tres grandes obras interpretativas: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, de William J. Richardson (1963) —quien, a la postre, fuera maestro del propio Sheehan en la Universidad de Fordham—; *Der Denkweg Martin Heideggers*, de Otto Pöggeler (1963); y *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1964). Este paradigma antepone el *Sein* al *Dasein* a la hora de responder por la *Sache selbst* del pensamiento heideggeriano, a partir de una lectura que se centra en un supuesto “viraje”

ⁱ Salvando las distancias, podrían encontrarse paradigmas análogos en otros ámbitos académicos, como el de habla hispana.

(*Kehre*) efectuado por el propio pensador. En esta lectura, el *Sein* posterior al viraje tendría una cierta “agencia” a partir de la cual se oculta y desoculta “a sí mismo”.ⁱⁱ

Con la publicación de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* en 1989, este paradigma comienza a desmoronarse. O, al menos, así lo fue para el propio Sheehan (Atura, 2015). Escapando de las aporías a las que conducían las diferentes opciones al interior del paradigma “clásico”,ⁱⁱⁱ Sheehan comienza a esbozar un programa interpretativo de largo alcance, cuyos lineamientos principales fueron esbozados en el artículo “A paradigm shift in Heidegger research” (2001), aunque pueden rastrearse elementos de esta lectura en publicaciones anteriores del autor (1995; 2000). El ensayo que aquí traducimos, publicado originalmente en 2014, es el fruto maduro de un recorrido que tiene varias estaciones intermedias (2010; 2011a; 2011b; 2013a; 2013b), hasta alcanzar su punto culminante con la publicación del libro *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift* (2015) —libro que, de hecho, recoge y expande los contenidos del presente texto—.^{iv} En estos años y hasta el día de hoy, Sheehan (2016a; 2017^a; 2018; 2019; 2020a) continúa elaborando y profundizando aspectos del nuevo paradigma.^v

Ahora bien, ¿en qué consiste este “cambio de paradigma”? Sheehan realiza dos desplazamientos: del ser al sentido y del sentido a la fuente del sentido. El primer desplazamiento parte de la doble premisa —discutible, pero bien fundamentada (Sheehan, 2013b; 2017a, pp. 50-52)— de que Heidegger fue fenomenólogo del principio al fin de su carrera y que, como tal, su preocupación tuvo siempre que ver con el sentido y su constitución. En esta línea, lee al “ser de los entes” siempre como su “presencia significativa” para el ser humano, es decir, *en relación a él*. Así, “ser” debe ser entendido como aquello que hace posible que las cosas se nos muestren con sentido, es decir, como significatividad. Pero esto, sostiene Sheehan, es solo parte de la cuestión. La búsqueda de Heidegger no se detiene en interpretar fenomenológicamente al ser como sentido o significatividad, sino que continúa en busca de su fuente, con la meta de explicitar no

ⁱⁱ Otras lecturas muy influyentes como las de Hubert Dreyfus, Jacques Derrida o Richard Rorty no constituyen propiamente “paradigmas” porque no toman en cuenta el conjunto de la obra de Heidegger (Fried, Polt y Sheehan, 2014).

ⁱⁱⁱ Siguiendo, no sin cierto humor, la famosa clasificación de David Friedrich Strauß sobre el panorama de la filosofía hegeliana a la muerte de Hegel, Sheehan (2001, pp. 184-185) ha dividido la *scholarship* heideggeriana que funciona dentro del paradigma “clásico” también en una *derecha* y una *izquierda*, con posiciones extremas y moderadas o de centro. En un texto más reciente, Sheehan (2017b, p. 79) profundiza en esta caracterización a partir del obituario de Hegel del hegeliano de derecha Eduard Gans: en efecto, pareciera que, como sucedió a la muerte de Hegel, para la derecha heideggeriana la filosofía llegara a su acabamiento con Heidegger, de modo tal que todo progreso ulterior no podría sino consistir en un cuidadoso trabajo sobre sus textos, siguiendo las indicaciones del “querido difunto”. Como consecuencia, mucha de la literatura académica sobre Heidegger no hace sino “repetir como un loro” las palabras del “Maestro”, perdiendo de vista adónde se dirigía su pensamiento y, en cambio, dedicándose con obstinación a comentar en detalle —y, ocasionalmente, de manera “poética”— los más de 100 volúmenes de la *Gesamtausgabe*. También aquí podrían adivinarse analogías con el ámbito académico de habla hispana.

^{iv} Para una reseña de este libro, publicada en esta misma revista, véase: Solernó (2017).

^v Estos y el resto de los textos de Sheehan se encuentran disponibles en internet. Es posible acceder a todos ellos en la siguiente dirección: <https://religiousstudies.stanford.edu/people/thomas-sheehan/publications>.

solamente *en qué consiste* el sentido, sino sobre todo *cómo es en última instancia posible*. Este es el segundo desplazamiento que efectúa Sheehan: la *Sache selbst* del pensamiento de Heidegger es el “origen” o “esencia” —términos que en Heidegger funcionan casi como sinónimos— del ser, de donde procede la significatividad, y a la cual denomina “claro” (*Lichtung*). Lejos de interpretaciones misticadoras sobre el claro, Sheehan muestra cómo este se asienta sobre la facticidad y finitud humanas. Con ello, se abandonan la hipostasiación y la cuasi-personalización a las que el “Ser Mismo” o el “Claro” son sometidos muchas veces en la literatura especializada. Como corolario, la *Kehre* es leída no como un cambio de orientación en el pensamiento de Heidegger, sino fundamentalmente como la oscilación (*Gegenschwung*) siempre operativa entre el ser humano y el claro gracias a la apropiación (*Ereignis*).

De esta manera, Sheehan logra articular convincentemente la miríada de términos que parecieran apuntar a la *Sache selbst* de pensamiento de Heidegger, señalando identificaciones, yuxtaposiciones y diferencias varias entre: *Da-sein*, *Existenz*, *Sein*, *Seyn*, *Seyn*, *Sein selbst*, *Anwesenung*, *Lichtung*, *Ereignis*, ἀλήθεια, *Da*, *Welt*, *Erschlossenheit*, *Geworfenheit*, *geworfener Entwurf*, *Entwurfbereich*, *Zeit*, *Temporalität*, *Zeit-Raum*, *Offene*, *Weite*, *Gegend*, *Zwischen*... Pero, lo que es más, logra hacerlo en un lenguaje inteligible, que procura evitar la “jerga” que abunda en los estudios heideggerianos.

El proyecto de Sheehan está firmemente arraigado no solamente en los textos de Heidegger, sino también en una lectura atenta de dos de las grandes inspiraciones del filósofo de Meßkirch: Aristóteles —su “modelo”— y Husserl —quien le “puso los ojos”—.^{vi} Según refiere el propio Sheehan en uno de sus últimos textos (2020), en una visita del 12 de mayo de 1971 en su casa del barrio de Zähringen, en Freiburg, Heidegger le dijo que si quería entenderlo, primero tendría que entender dos cuestiones interrelacionadas que lo habían guiado hasta el corazón de su pensamiento: la intuición categorial del ser, tal como la presenta Husserl en las *Investigaciones lógicas*, vol. 2, VI/6; y la doctrina aristotélica de la κίνησις, tal como aparece en la *Física* III 1-3. De allí la centralidad de la noción aristotélica de κίνησις, movimiento, para comprender el núcleo del pensamiento de Heidegger —aunque leída, por supuesto, desde la fenomenología—. Haciendo honor a esta doble raigambre “aristotélico-husserliana”, Sheehan ha escrito sobre las relaciones de Heidegger tanto con el filósofo heleno (1978; 2015; 2016b; 2019; 2020) como con el padre de la fenomenología (1997a; 1997b). Además, tradujo tempranamente (1976) y siguiendo la recomendación de Heidegger el texto “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις, Aristóteles, *Física* B, 1” y, más recientemente (2010), el tomo XXI de la *Gesamtausgabe*, que vierte el curso *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* del semestre de invierno de 1925-1926, parte del cual está dedicado a Aristóteles; también varios textos —incluyendo cartas, discursos, conferencias, intercambios de borradores, comentarios marginales— que

^{vi} Con estas expresiones nos referimos al célebre testimonio de Heidegger, según el cual: “Mentor en la busca fue el Lutero joven; modelo, Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl” (GA 63: 5 = 22). Para esta y las siguientes referencias a las obras de Heidegger (GA y SZ), véanse: el punto 1 de los *Preliminares*, las notas 1 y 105 de la traducción y los “Volúmenes de la *Gesamtausgabe* citados, junto con sus traducciones en castellano” en la *Bibliografía* incluida al final de la traducción.

testimonian el diálogo filosófico entre Husserl (1997a; 1997b; 1997c) y Heidegger (2007; véase también: Heidegger y Husserl, 2007; Husserl, 1997d; Kisiel y Sheehan, 2007).

Sheehan no se encuentra solo en su empresa, sino que ha encontrado “aliados” en esta senda, entre los que destacamos aquí dos a los que él mismo se refiere: Steven Crowell (Sheehan, 2016a) y Friedrich-Wilhelm von Herrmann (2020; editado y traducido por el propio Sheehan).^{vii} Crowell (2001; 2013; véase también: Crowell y Malpas, 2007) ha ido desplegando en las últimas décadas una original lectura de Heidegger que, partiendo también de su cercanía con Husserl, sostiene que, en el fondo, toda fenomenología —y también la heideggeriana— es *transcendental* en tanto tematiza el “sentido” como el “campo” primario de investigación (2013, p. 20). En el caso de von Herrmann (1994; 2019), en las últimas décadas —y dando un paso más allá del paradigma “clásico” que su obra temprana (1964) ayudó a conformar—, ha expuesto con claridad las problemáticas fundamentales del *Ereignis* y la *Kehre*. Además, ha mostrado “la unidad en la transformación” del pensamiento de Heidegger, insistiendo en su doble carácter fenomenológico y hermenéutico —es decir, enfocado en la significatividad y su fuente, ambas en correlación con el *Dasein*—.

Sobre la presente traducción

Para nuestra traducción al castellano: (1) revisamos los originales en alemán; (2) los contrastamos con la traducción al inglés de Sheehan, que denota una interpretación muy marcada; (3) revisamos las traducciones de obras de Heidegger existentes en castellano, a las que hacemos referencia, pero sin apegarnos a ellas, ya que procuramos mantener una cierta coherencia terminológica al interior de nuestra traducción que permita dar cuenta, a su vez, de la original interpretación de Sheehan; y (4) consultamos con el propio Sheehan algunos casos de interpretación especialmente difíciles.

Debe tenerse en cuenta que a menudo las traducciones de Sheehan no se atienen a la *literalidad*, buscando una correspondencia término por término, sino que apuntan a “focos” de sentido que le permitan desplegar su argumentación filosófica, como se adivina ya en las equivalencias que presentan los *Preliminares*. Allí y en otros lugares del texto y de las notas al pie se encuentran justificadas la mayoría de las decisiones de traducción del propio Sheehan, apelando en ocasiones a citas textuales de Heidegger. No obstante, cuando nos pareció necesario hemos incluido entre corchetes la expresión original en alemán o hemos hecho alguna precisión a pie de página, a modo de *nota de los traductores* (*N. de los T.*), procurando esclarecer algunas particularidades tanto del alemán de Heidegger como del inglés de Sheehan. Otras de estas notas de los traductores detallan, en cambio, algunos matices temáticos que creemos relevantes.

Hay tres expresiones especialmente problemáticas en las que nos gustaría detenernos aquí, para aportar claridad a la argumentación y evitar notas demasiado largas que puedan entorpecer la lectura del ensayo. La primera es una frase en inglés que utiliza a

^{vii} Considérense también, a modo de ejemplo de la producción académica en nuestro ámbito nacional —y con las diferencias que compete a cada caso— las publicaciones citadas más arriba de Walton y Bertorello.

menudo Sheehan; la segunda es un neologismo alemán de Heidegger que en inglés se deja traducir con más facilidad que en castellano; la tercera es un típico de juego de palabras heideggeriano que en última instancia apunta a los importantísimos conceptos de *Existenz* y *Dasein*, y que se remonta al latín —y aun al griego—. Las tres expresiones no solo sirven de muestra de las complejidades lingüísticas y etimológicas a las que nos hemos enfrentado en la traducción, sino que también y fundamentalmente mientan conceptos que se encuentran en el centro de la lectura que propone Sheehan de Heidegger. Su explicación aquí puede resultar un poco apretada y, por tanto, abstrusa, pero confiamos en que adquirirá sentido con la lectura completa del ensayo (véanse también las notas 5, 11, 68 y 69).

1. La primera es la expresión, corriente en inglés, “to make sense (of)”. Como señala el mismo Sheehan en el original, la expresión en inglés —que literalmente se traduciría como “hacer sentido (de)” — es equívoca: por un lado, puede usarse para expresar que algo “tiene sentido”, es decir, que es comprensible *de suyo* (como cuando se dice “it makes sense”); por otro lado, “to make sense *of*” puede tener un matiz activo, como cuando se quiere desentrañar algo muy oscuro, es decir, buscar “darle” sentido. Por lo general, Sheehan usa “to make sense of” en esta segunda acepción. Cuando la gramática lo ha permitido, la hemos traducido con las paráfrasis “constituir el sentido (de)”, “constitución de sentido” y otras semejantes. No obstante, cuando el sujeto gramatical son los entes o las cosas (y no el *Dasein*, ser humano, etc.), nos vimos forzados a traducir la expresión “make sense” —nótese, en este caso, la ausencia de la preposición “of”— por “adquieren sentido”.

A pesar de que la expresión “constituir el sentido de” y sus variantes no son de uso corriente en nuestro idioma —como sí lo es “to make sense of” en inglés—, su uso técnico en el léxico filosófico sí es habitual. En el presente ensayo esta noción tiene un rol central, ya que para el propósito de “darle” sentido al proyecto filosófico de Heidegger —para entender, *a fin de cuentas, de qué se trataba Heidegger*— es necesario explicitar, justamente, *en qué consiste* el sentido y *cómo es en última instancia posible*. En ocasiones esta traducción sonará un poco “forzada”, pero incluso entonces cumplirá un rol no despreciable: poner en evidencia la constitución de sentido que, en “actitud natural”, solemos dar por sentada o pasar por alto.

La elección de “constitución” y “constituir” —consensuada con el propio autor— quiere reflejar tanto el sentido técnico como el matiz activo antes aludidos, a la vez que evitar las aporías a las que podrían conducir expresiones más habituales como “encontrar sentido” y “dar sentido”. En efecto, “encontrar sentido” pareciera implicar que el sentido tiene algo así como una previa e independiente “presencia objetiva” (= *existentia* y *Vorhandenheit*) y que solo se trataría de “encontrarlo”, de manera que corremos el riesgo de caer en un “realismo ingenuo”. Por su parte, “dar sentido” tiene un aspecto demasiado *transitivo* (en sentido gramatical) y pareciera por tanto implicar una subjetividad *dadora*, que trae aparejada la posibilidad de una lectura “idealista” sobre el sentido y su origen.

Es verdad, por otro lado, que hay un cierto aire “husserliano” en el término “constituir”, que refuerza la lectura estrictamente “fenomenológica” de Sheehan — y, por lo tanto, no “metafísicamente” cargada, ni de realismo ni de idealismo—. No obstante, es importante tener presente la lectura heideggeriana de este término: “«*Constituir*» no significa producir, esto es, hacer, elaborar, sino el *dejar ver el ente en su objetualidad* [Sehenlassen des Seienden in seiner Gegenständlichkeit]” (GA 20: 97 = 98). Dado que el contexto de esta cita es una discusión sobre la intuición categorial en Husserl, Heidegger hace referencia a la “objetualidad” (*Gegenständlichkeit*) de los entes; sin embargo, si sustituimos esta expresión por el “ser” (*Sein*) de los entes, su “entidad” (*Seiendheit*) o su “presencia significativa” (*Anwesen*), es posible pensar la constitución en términos heideggerianos. Precisamente a explicitar tal “constitución de sentido *en términos heideggerianos*” está dedicado el primer apartado del presente ensayo.

2. La segunda expresión es la palabra alemana *Erschlossenheit*, que José Gaos había vertido como “estado de abierto” y Rivera —quien incluso ha contado cómo es que llegó a elegir esta traducción (2004, pp. 164-165)— como “apertura”. Nosotros nos hemos decantado por la expresión “descerramiento”. Aunque no es una palabra habitualmente usada en las traducciones de Heidegger ni en el lenguaje ordinario, el sentido es claro y está correctamente formada en castellano. Tanto el verbo “descerrar” —que significa “abrir” o “descubrir lo que está cerrado”—, como el sustantivo “cerramiento” constan en diccionarios.

Como señala en los *Preliminares*, Sheehan usa la expresión —en inglés: *disclosedness*— indistintamente para *Erschlossenheit* y cualquiera de sus equivalentes, mientras que nosotros utilizamos este neologismo solo cuando el original alemán hace referencia a *Erschlossenheit*, prefiriendo en cambio “desocultamiento” para *Unverborgenheit*. Descerramiento, *disclosedness* y *Erschlossenheit* tienen en sus respectivos idiomas el mismo verbo raíz (“cerrar”: “close”, “schließen”; mediados por el participio pasado: “closed”, “geschlossen”). Por otra parte, el verbo *disclose* en inglés tiene el sentido usual de “revelar”, que es también una de las acepciones del verbo alemán *erschließen* en su forma reflexiva. El propio Heidegger aclara en *Ser y tiempo* (SZ 75 = 102) que *erschließen* y *Erschlossenheit* son términos técnicos “que serán usados en adelante en el sentido de «dejar abierto» [«*aufschließen*»] — «estado de lo que queda abierto» [«*Aufgeschlossenheit*»]”, y descarta a continuación otra acepción, corriente en alemán, que tiene el sentido de “inferir” o “concluir a partir de una inferencia”.

3. La tercera y última expresión involucra no solo al inglés y al alemán, sino también al latín y el griego. Se trata del verbo alemán *ausstehen*, que significa “soportar, aguantar”. Al introducir el guión entre el prefijo *aus-* y el verbo raíz *stehen*, Heidegger busca destacar la analogía etimológica que guarda esta construcción con otra central en su pensamiento: “ex-sistir”. En efecto, el prefijo alemán *aus-* traduce el latino *ex-* y el verbo raíz alemán *stehen* está vinculado, incluso etimológicamente,

con el latino *sistere*, de modo que *ex-sistir* es un “estar-puesto-hacia-afuera”, que es, a la vez, un “sostener el ámbito de apertura” en el cual las cosas adquieren sentido.

De allí que luego hayamos elegido el giro “hechos para estar ex-puestos” (“ex-puestos” = “puestos-hacia-afuera”) para traducir el inglés “made-to-stand-out”, que se refiere a la mentada etimología de *ex-sistir* y a la expresión *aus-stehen*. El “out” inglés viene a traducir el prefijo latino *ex-* (“hacia fuera”, “fuera de”, “desde”, etc.), mientras que el giro inglés “made-to-stand” (“to *make* someone/something stand”) se refiere al verbo latino *sisto* y asimismo al griego ἵστημι, que son verbos causativos que significan “hacer estar de pie”, es decir, “poner en pie” —y no simplemente “estar de pie” (“to stand”)—. Así pues, decir que el *Dasein* “ex-siste” es decir en efecto que el *Dasein* está *hecho* para *ex-sistir*, *arrojado* a la *ex-sistencia*, o sea, que no puede *no ex-sistir*.

En el aparato crítico hemos incluido los motivos por los que hemos elegido algunas otras expresiones y giros idiomáticos especialmente relevantes para la cabal comprensión del texto.

Sin más que agregar, esperamos que la publicación de esta traducción no solo sirva como humilde contribución a vías de investigación ya en marcha o aún por abrir en la *Heidegger-Forschung* de habla hispana, sino también como hoja de ruta en la siempre exigente tarea de interpretación que las “obras” heideggerianas reclaman a cualquiera que se enfrente a ellas, buscando recorrer, más allá de la letra, los “caminos” del pensamiento, siguiendo quizá algunas de las trazas que propuso Heidegger —“Wege – nicht Werke”—, pero también por fuera y más allá de ellas.^{viii}

^{viii} Sheehan (2017a) considera que quizá sea demasiado pronto para hablar de un “después de Heidegger” en la medida en que haya todavía tanta confusión con respecto a aquello sobre lo que, a fin de cuentas, se trataba su obra. Retomando la sugerencia socrática de que el cuestionar comienza con saber *desde dónde* se parte y *adónde* se quiere ir —el ὅθεν y el ὅπου—, Sheehan (2017a, p. 55) formula una pregunta que bien puede servir para resumir la intención que anima su proyecto: “¿Cuál es el ὅθεν desde el cuál nos impulsamos al movernos en dirección hacia un «después de Heidegger»?”.

A FIN DE CUENTAS, ¿DE QUÉ SE TRATABA HEIDEGGER? (TRADUCCIÓN)

PRELIMINARES

- (1) Cito los textos de Heidegger según la *Gesamtausgabe* (sigla: GA, seguida del número de tomo), añadiendo a continuación de la página de la edición original y tras el signo igual (“=”), la página correspondiente en las traducciones actuales al castellano cuando las hubiera y fuera posible conseguirlas. Todas ellas están listadas en la bibliografía al final del trabajo. Cito *Sein und Zeit* (sigla: SZ) en la undécima edición de Niemeyer y en la traducción al español por Jorge Eduardo Rivera, siguiendo el mismo criterio.¹
- (2) *Sinn* y *Bedeutung* están íntimamente relacionadas, aunque *Sinn* es más amplio que *Bedeutung*. *Sinn* se refiere, o bien a la inteligibilidad como tal, o bien al hecho de que algo es inteligible, mientras que *Bedeutung* es el significado específico que una cosa tiene. *Sinn*, entendido como inteligibilidad, es generalmente intercambiable con *Bedeutsamkeit* y *Verständlichkeit*. De este modo, traduzco *Sinn* como “inteligibilidad” o “significatividad”.² Por lo tanto, el *Sinn* posibilita la *Bedeutung*, entendida como el significado particular de una cosa específica.
- (3) Tomo “intelecto” en el sentido amplio de νοῦς y en el sentido específico de λόγος, entendido como intelecto discursivo, ya sea práctico o teórico.
- (4) *Dasein*, *Existenz* y *Da-sein* se traducen todos como “ex-sistencia”. El contexto indica si eso se comprende en un sentido existensivo-personal [*existenziell*] o existencial-estructural [*existenzial*].³ La palabra “hombre” se refiere al ser humano, no al macho de la especie. Traduzco *das Seiende* por “entes”, “cosas” y “entidades” *ex aequo*. Todas las palabras alemanas que se refieren a ἀλήθεια (v. gr.: *Wahrheit*, *Erschlossenheit*, *Unverborgenheit*, *Entborgenheit*, etc.) se traducen por “descerramiento”⁴ o “apertura”. Las traducciones del alemán son, en su mayoría, más.⁵

Retrocedamos un paso —un gran paso— y preguntémosnos: ¿cuál fue la meta última del pensamiento de Heidegger? ¿Qué perseguía en última instancia?

¹ N. de los T.: Seguimos este mismo criterio para otras dos obras de Heidegger no incluidas en la *Gesamtausgabe* y una de Husserl.

² N. de los T.: “Significatividad” traduce *meaningfulness* e “inteligibilidad”, *intelligibility*.

³ N. de los T.: Seguimos a Rivera, quien vierte *existenziell* como “existensivo” y *existenzial* como “existencial”, diferenciándose de Gaos, quien, como es sabido, tradujo por “existencial” y “existenciario”, respectivamente.

⁴ N. de los T.: “Descerramiento” traduce aquí el término *disclosedness*. Véase la “Introducción de los traductores” (*Sobre la presente traducción*, punto 2) para los motivos de esta elección.

⁵ N. de los T.: Véase la “Introducción de los traductores” (*Sobre la presente traducción*) para los criterios que hemos seguido en la presente traducción.

¿Era su meta el “ser”, *das Sein*? ¿O era algo “más ser que el ser” (*wesender als das Sein*) (GA 73.2: 1319)? ¿Y podría esto ser el “ser mismo”, *das Sein selbst*, a veces escrito como *Seyn*? ¿O era más bien, como dice Heidegger, *Seyn qua Seyn*? Y de ser así, ¿qué significará?⁶ De nuevo: ¿fue el tema principal de Heidegger *die Wesung der Wahrheit des Seins* (GA 65: 73 = 73)? ¿O fue *die Wahrheit der Wesung des Seins* (GA 65: 78 = 77-78)? ¿O fue su tema la *Anwesenung*, el “presenciarse”? ¿O la *Lichtung*? ¿O el *Ereignis*, como otro nombre para el Ser Mismo? ¿O fue más bien *Enteignis* (GA 2: 252, nota a = 208, nota a)?⁷ ¿O ἀλήθεια? ¿o quizá la Λήθη que se oculta dentro de la ἀλήθεια (GA 6.1: 197 = 182-183)? ¿O fue la diferencia ontológica, como sostienen algunos especialistas?⁸ ¿O apuntan todas estas cosas a lo mismo? ¿Y cómo podemos distinguir con exactitud (*si* hemos de hacerlo) una de otra?

Hay, de hecho, una considerable confusión en el corazón de la empresa heideggeriana y podría no ser culpa de los especialistas en Heidegger. Tomemos el término *Sein*: el mismo Heidegger dijo que “sigue siendo oscuro *qué* es aquello que se deba pensar bajo el nombre «ser»” (GA 40: 34 = 38). ¿Están sujetos, entonces, los heideggerianos al juicio del maestro: “Dicen «*es*» sin saber qué significa propiamente «*es*»” (GA 15: 277)? En cualquier caso, él pudo haber sabido qué quería decir con la palabra *Sein*, pero no siempre lo dejó claro para el resto de nosotros. Así, querríamos hacer nuestro el pedido que el extranjero de Elea expresa en el *Sofista*: “Enseñadnos, entonces, eso en primer lugar, para que no creamos que comprendemos lo que decís, cuando en realidad sucede lo contrario” (Platón, *Sofista*, 244a8-b1).⁹

Con el espíritu de la *disputatio* medieval, en este ensayo afirmo y defiendo cinco tesis a favor de un cambio de paradigma en la lectura de Heidegger. Es un intento de “constitución de sentido”¹⁰ del proyecto filosófico de Heidegger. Para esta constitución de sentido, en primer lugar, sigo a Heidegger en su crucial reinterpretación fenomenológica del ser de los entes (*das Sein des Seienden*) como la presencia significativa de las cosas para el hombre (*das Anwesen des Anwesenden*). “Ser” es, por lo general y tradicionalmente,

⁶ Véase: GA 73.2: 997: “*Seyn ist nicht Seyn*”. Más sobre *Seyn*: GA 73.2: 968; 1033; 1039; 1122; etc.; también GA 9: 306, nota g = 253, nota 7: “*Seyn ist... das Ereignis*”. Pero véase en el mismo lugar: “*Sein qua Ereignis*”. En GA 81: 76 = 109, *Sein* y *Seyn* son igualados, pero en GA 76: 49 son contrapuestos.

⁷ Véase también: GA 11: 59, nota 33; GA 76: 5.

⁸ “[La diferencia entre ser y entes] es la cuestión central de la filosofía heideggeriana” (Haugland, 2000, p. 47).

⁹ N. de los T.: Corresponde al fragmento inmediatamente posterior al citado al comienzo de *Ser y tiempo*. El original en griego dice: Διδάσκετε οὖν πρῶτον τοῦτ' αὐτὸ ἡμᾶς, ἵνα μὴ δοξάζωμεν μανθάνειν μὲν τὰ λεγόμενα παρ' ὑμῶν, τὸ δὲ τοῦτου γίγνηται πᾶν τοῦναντίον.

¹⁰ N. de los T.: Con “constitución de sentido”, “constituir el sentido de” y otras variantes traducimos la expresión “to make sense of”. Véase la “Introducción de los traductores” (*Sobre la presente traducción*, punto 1) para los motivos de esta elección y sus excepciones.

entendido como la entidad¹¹ de las cosas: la οὐσία de τὸ ὄν, la *entitas* de un ente, la realidad¹² de lo real (uso aquí la palabra “realidad” en lo que Heidegger llama su sentido tradicional de *existentia* como presencia objetiva: *Vorhandenheit* [SZ 211 = 228]). Sin embargo, Heidegger reinterpreta todo esto —incluyendo su propio uso de “el ser de los entes”— de una manera fenomenológica, de modo que ser-*qua*-entidad¹³ resulta ser no la realidad ontológica de lo real, sino el *Anwesen* de las cosas, su *presencia* para el hombre. Sin embargo, dicho *Anwesen* no es la mera presencia objetiva, ni la simple presencia para nuestros cinco sentidos (SZ 33 = 53), sino más bien *das daseinmäßige Anwesen* —la presencia *significativa* de las cosas en conjunción con la comprensión de *Anwesen/Sein/significatividad* de la ex-sistencia—. De aquí se sigue, por lo tanto, que el ser de las cosas es su inteligibilidad, su ἀλήθεια en sentido amplio. Considérese, por ejemplo, la equivalencia que realiza Heidegger entre *Sein* e inteligibilidad cuando habla de “la pregunta por la inteligibilidad de las cosas [*Sinn des Seienden*], esto es, la pregunta por el ser [*Sein*]” (GA 19: 205). O cuando designa *Sein* como “la inteligibilidad [*Sinn*]” de los fenómenos (SZ 35 = 55). O cuando habla de la ontología como “el cuestionamiento teórico explícito sobre la inteligibilidad [*Sinn*] de las cosas” (SZ 12 = 33).¹⁴

Sin embargo, sostengo que este es solo el primer paso. El proyecto de Heidegger adquiere finalmente sentido solo cuando reconocemos que su objetivo último era la *fuerza* de la inteligibilidad, “*die Herkunft von Anwesen*” (GA 6.2: 304 = 791).¹⁵ A esta fuerza la llamó “*die ereignete Lichtung*” (GA 71: 221 = 259): el “espacio” apropiado o arrojadoabierto para toda posible inteligibilidad, que la ex-sistencia sostiene y, como tal, *es*. Este claro nos posibilita tomar a Sócrates *como* ateniense o a esta herramienta *como útil* para determinada tarea y, así, constituir el sentido de Sócrates y de la herramienta (tradicionalmente, “entender su *Sein*”).

La premisa de este ensayo es que Heidegger fue fenomenólogo de principio a fin y que la fenomenología trata exclusivamente sobre la significatividad y su fuente. Como señaló hace ya unos años Aron Gurwitsch, una vez que hemos realizado la reducción fenomenológica (la condición *sine qua non* del trabajo fenomenológico) “no hay otro problema filosófico excepto aquellos del sentido, el significado y la significación”

¹¹ N. de los T.: Aquí “entidad” traduce el término inglés *beingness*, el alemán *Seiendheit* y el latino *entitas* en el uso que le da Tomás de Aquino (véase *Sententia Metaphysicae*, lib. VII, lectio 2, no. 35 [1304]). No se refiere al *ente*, sino al “carácter de ser” del ente. En cambio, a partir de ahora el inglés *entity* (= *das Seiende y ens*) será traducido como “ente”, ya que se refiere a algo que detenta el carácter de ser; el propio Sheehan señala la sinonimia en el punto preliminar n. 4.

¹² N. de los T.: “Realidad” traduce el término inglés *realness* y hace referencia al “carácter de real” de lo real, no a la “realidad” (*reality*).

¹³ Véase: GA 66: 316 = 272: “Anwesung und d.h. Sein und d.h. Seiendheit”. También: GA 74: 6. [N. de los T.: Téngase presente aquí lo expuesto en la nota al pie 11].

¹⁴ Este texto ha permanecido a lo largo de diecisiete ediciones de SZ (trece de las cuales fueron publicadas durante la vida de Heidegger). Pero GA 2, que declara ser el “unveränderter Text” [el texto inalterado], lo cambia sin previo aviso en 16 = 33 por “nach dem Sein des Seienden”. [N. de los T.: Rivera, siguiendo justamente la edición de GA 2, traduce “del ser del ente”].

¹⁵ Véase: GA 2: 53, nota a = 60, nota a; GA 10: 131 = 126; y GA 73.2: 984.

(Gurwitsch, 1947, p. 652; en itálicas en el original). En resumidas cuentas, este ensayo trata acerca de la reinterpretación fenomenológica que hace Heidegger sobre *das Sein des Seienden* como la significatividad de las cosas y la búsqueda que luego emprende para remontarse hasta su fuente en la apropiación

1. SER (*DAS SEIN DES SEIENDEN*) ES LA PRESENCIA SIGNIFICATIVA DE LAS COSAS PARA EL HOMBRE

Heidegger da un giro a la palabra *Sein* y finalmente la deja de lado: “ya no utilizo más esta palabra [*Sein*] con agrado” (GA 15: 20 = 14).

...«*Sein*» sigue siendo solo la palabra provisional. [...] Consideremos primero que «*Sein*» significa inicialmente «presencia» (*Anwesen*) en el sentido de: permanecer-aquí-delante-de-nosotros en el desocultamiento. (GA 7: 234 = 199)

“Permanecer-aquí-delante-de-nosotros en el desocultamiento”¹⁶ (*her-vor-währen in die Unverborgenheit*) es el término técnico que utiliza Heidegger para la presencia significativa de algo para alguien. La frase expresa tres cosas: (1) la relativa *estabilidad y constancia* de la cosa significativa (*währen*); (2) el *locus* de su aparición significativa, a saber, el mundo de las ocupaciones y los intereses humanos en el que las cosas *nos conciernen* (-*vor*-); y (3) un cierto *movimiento hacia la aparición*, el acto de traer una cosa desde su potencial inteligibilidad hacia un estado de inteligibilidad actual (*in die Unverborgenheit*).¹⁷ Este estado de desocultamiento de una cosa al entendimiento es su significatividad.

Si pasamos por alto el paradigma fenomenológico dentro del cual trabaja Heidegger, corremos el riesgo de reducir sus textos a una cierta forma de realismo ingenuo en el cual *Sein* puede de alguna manera aparecer sin la ex-sistencia humana —en el período Jurásico, por ejemplo, hace unos 150 millones de años—. Es erróneo pensar que Heidegger rechazó la reducción fenomenológica y condujo sus investigaciones dentro de la actitud natural. Husserl consideró que ese era el caso y acusó a Heidegger de no entender la reducción fenomenológica. Ciertamente, Heidegger no entendió esta reducción como un conducir las cosas de vuelta a “la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia” (GA 24: 29 = 47). Más bien, quería decir:

la reconducción de la mirada fenomenológica *desde* la aprehensión de un ente, siempre determinada de algún modo, *hasta* el comprender [*Verstehen*] del ser [*Sein*] de ese ente

¹⁶ N. de los T.: Siguiendo la indicación de Heidegger en GA 8, lección 11, tomamos *währen* como sinónimo de *bleiben* y por eso traducimos por “permanecer”. La traducción habitual por el término “durar” no refleja en el castellano corriente este matiz.

¹⁷ N. de los T.: En alemán, la proposición “in” seguida de acusativo, como en este caso, indica justamente *movimiento*; de allí que en este contexto no signifique un “estar ya” en el estado de desocultamiento, sino un “entrar” en él, un “ser traído hacia” dicho estado.

(comprender [*Entwerfen*] el ente en términos del modo en que se desoculta). (GA 24: 29 = 47; las itálicas son mías)¹⁸

Nótese que este ser (*Sein*) al que una cosa es reconducida es “el modo en que se desoculta”, esto es, el modo en que está significativamente presente para nosotros y para nuestros intereses y nuestras ocupaciones. La reducción fenomenológica de Heidegger “pone entre paréntesis” (cf. *epojé*) nuestra tendencia natural a pasar por alto el significado, a mirar *a través de él* —sin percatarnos de ello— el ente. La reducción nos lleva reflexiva y temáticamente de vuelta al lugar donde ya siempre nos encontramos: en relación a la cosa *en términos de su presencia significativa para nosotros* —pero “nosotros” no entendido como una conciencia trascendental, sino, más bien, entendido como viviendo *en* el mundo *entre cosas como* un cuerpo—. La reducción fenomenológica de Heidegger es una cuestión de aprender a ubicarse temáticamente donde ya siempre estamos sin darnos cuenta de ello.

Claro que ni Husserl ni Heidegger dudan de que las cosas permanezcan independientes de nuestro pensamiento luego de la reducción. Husserl dice explícitamente que:

no ha de pasarse ahora por alto lo que es *absolutamente esencial*: que la percepción, desde luego, también tras esta *epojé* depuradora es percepción de esta casa, y de esta casa con el valor de «realmente existente». (Husserl, 1968, p. 243 = 23)

Para Heidegger “preguntas como si existe el mundo en sí, independientemente de mi pensamiento, son un sinsentido” (GA 58: 105 = 116).¹⁹ Agrega que la cosa en la naturaleza

se muestra a la mirada reductora que se dirige al percibir, ya que éste es por esencia percepción *de* la cosa. La cosa *pertenece* a la percepción como *lo percibido* por ella. (en Husserl, 1968, p. 261 = 42; las itálicas son mías)

Para Heidegger tanto como para Husserl, las cosas siguen “allí afuera” después de la reducción. Es solo que, como tales, no son fenomenológicamente interesantes. El tema en cuestión de una indagación fenomenológica son las cosas solo en tanto y en cuanto nosotros estamos de alguna manera significativamente involucrados con ellas.²⁰ Luego de la reducción, los únicos problemas filosóficos que uno puede abordar apropiadamente son aquellos de la inteligibilidad y el significado: cuestiones hermenéuticas.

Desde el comienzo —esto es, en su relectura fenomenológica de Aristóteles durante la década del '20— Heidegger interpretó la palabra griega οὐσία no en términos de la presencia objetiva de las cosas, sino más bien en términos de su presencia a los intereses y las ocupaciones humanas, es decir, de lo que nos concierne. Una οὐσία es lo que *pertenece*

¹⁸ Véase también: GA 20: 423 = 383. Al respecto de “comprensión”: GA 16: 424: “Verstehen, d.h. Entwerfen”.

¹⁹ Véase también: GA 26: 194 = 180.

²⁰ Véase al respecto: GA 9: 42 = 46: “...de las cosas de la filosofía también forma parte quien filosofa...”.

a una persona, sus posesiones estables o pertenencias, algo en lo que uno *tiene un interés o está involucrado*.²¹ Como más tarde dirá Heidegger:

en griego, οὐσία significa cosa; pero no cualquier cosa, sino aquella que es, de algún modo, *ejemplar en su ser*, a saber, aquella cosa que le *pertenece* a uno, sus bienes y posesiones, casa y hogar (lo que uno posee, su riqueza), lo que está a su disposición [...]. ¿Qué las hace ejemplares? Nuestros bienes y posesiones están invariablemente a nuestro alcance. Como estando siempre a nuestra disposición, es lo que yace cerca, yace en la cercanía, servido en bandeja, *se presenta invariablemente*. Es lo más cercano y, como lo invariablemente más cercano, está, en un sentido especial, *a la mano*, presente. (GA 31: 51)

Heidegger explicó esta intuición al interpretar la presencia de las cosas como su significatividad, un tema recurrente en toda su obra, comenzando con sus cursos en los años '20, pasando por *Ser y tiempo*, y hasta el final.

...«vivir» es caracterizado como cuidar. De qué [*worauf*] y al respecto de qué [*warum*] es el cuidado, a qué [*woran*] se atiende, ha de designarse como significatividad. *Significatividad* es una determinación categorial del mundo; los objetos de un mundo, los objetos mundanos, mundanales, son vividos en el carácter de la significatividad. (GA 61: 90)

No tenemos primero un encuentro mudo con las cosas y solo después les asignamos significados.

No es que los objetos están ahí primero como realidades desnudas, como objetos en una suerte de estado natural y que, luego, en el curso de nuestra experiencia, reciben el ropaje de un carácter-de-valor, de modo que no tienen que pasarse desnudos. (GA 61: 91)

Más bien, lo significativo [*das Bedeutsame*] es lo primario, se me da inmediatamente sin ningún desvío intelectual por medio de la captación de la cosa. Viviendo en un mundo de primera mano en torno mío, todo significa para mí, en todos lados y siempre. Todo está dentro del mundo [de la significatividad]: *el mundo está ya en marcha*. (GA 56/57: 72 = 88)²²

Esto significa: si los entes son lo significativo (*das Bedeutsame*), su ser es su significatividad (*Bedeutsamkeit*).

Todos nosotros, dice, ya seamos estudiantes de filosofía, campesinos de la Selva Negra o miembros de una tribu alejada de la civilización occidental, vemos siempre aquello que encontramos “como cargado de un significado [*mit einer Bedeutung behaftet*]” (GA 56/57: 71 = 86):

Uno debe dejar de lado todo teorizar y no quedarse con lo que dicen los teóricos del conocimiento al respecto, sino ver el sentido en el cual el experimentar fáctico tiene, una y otra

²¹ Compárese con “to have a property in something” (“tener una propiedad en algo”) de John Locke (2003, p. 111). [N. de los T.: La frase a comparar es, en inglés, “to have a stake in”].

²² N. de los T.: “Está ya en marcha” traduce aquí “holds forth”, perifrasis con la que Sheehan glosa el alemán “weltet”, tradicionalmente vertido al castellano como “mundeá”. La expresión “holds forth” significa “se mantiene a sí mismo y funciona”. El mundo (que para Heidegger es siempre el mundo del sentido, es decir, el mundo como significatividad) funciona activamente, desempeñándose como contexto dador de sentido; gracias a que está siempre ya “activo” en esta función, hace posible que las cosas “sean”, es decir, que “se presenten significativamente” o “adquieran sentido”.

vez, lo experienciado en el carácter de la significatividad. Incluso la cosa más trivial es significativa (aun cuando permanezca trivial). Incluso lo más carente de valor es significativo. (GA 58: 104 = 116)

No hay lugar donde el hombre pueda vivir que no sea en el significado.

Vivo fácticamente siempre como un *prisionero de la significatividad* [*bedeutsamkeitsgefangen*]. Y cada instancia de significatividad tiene su círculo de nuevas instancias de significatividad [...]. Vivo en lo fáctico como en un *contexto* de significatividad [...]. En este discreto carácter de la significatividad se erige lo fácticamente experienciado en contextos de vida fácticos. (GA 58: 104-105 = 116)

La significatividad, como el estar-relacionado-a-uno-mismo [*Mich-Bezogenheit*] (GA 58: 105 = 116) de la cosa, no necesita ser explicitada o expresada, sino que puede permanecer más bien implícita e inadvertida. “El fenómeno de la significatividad no es lo que originariamente vemos” (GA 58: 108 = 119). Pero eso de ninguna manera habla en contra del hecho de que “la vida fáctica vive en relaciones fácticas de significatividad [*in faktischen Bedeutsamkeitsbeziügen*]” (GA 58: 105 = 117). En efecto: “El significado de «existencia» yace, en la vida fáctica, en formas de significatividad, ya sean experienciadas, o recordadas, o esperadas” (GA 58: 106 = 117). No nos encontramos con las cosas recibiendo *sense data* en bruto; siempre nos las encontramos *como* algo o lo otro: en el lenguaje tradicional, el “en-cuanto-qué” y el “cómo” apuntan a la presencia significativa (*Anwesen*) de la cosa.

El *en-cuanto-qué* y el cómo del encontrar [*Begegnens*] pueden ser designados como *significatividad*; interpretada esta misma como una categoría del *Sein*. (GA 63: 93 = 119)²³

Heidegger enuncia esta posición nuevamente en sus lecciones y escritos de 1924. Por ejemplo, su curso sobre “Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica”:

Hace ya un largo tiempo, he estado designando el carácter ontológico de la existencia como *significatividad*. Este carácter ontológico es el primario con el que encontramos el mundo. (GA 18: 300)

O al leer su ensayo “El concepto de tiempo” (1924; el ensayo destinado a publicación, no la comunicación de Marburgo) uno difícilmente puede dar un paso sin toparse con la palabra *Bedeutsamkeit*.

El mundo circundante está presente no como una cosa-objeto ahí delante, sino con el carácter de la significatividad. (GA 64: 65 = 85)

Con esto se pone de relieve el carácter fundamental del encontrar el mundo: la significatividad. (GA 64: 23 = 34)

²³ N. de los T.: A diferencia de otras traducciones de *Begegnung* y *Begegnen* por “comparecencia” y “comparecer” del mundo, aquí traducimos “el encontrar el mundo” para apegarnos a la traducción de Sheehan —quien, en inglés, pone “encounter/encountering the world”— y que responde mejor al uso habitual del verbo en alemán. Ha de entenderse este “encontrar” como una estructura ontológica correlacional (en una suerte de “voz media”) y no como una actividad subjetiva.

...la significatividad como el carácter ontológico primario del mundo. (GA 64: 24 = 85)

...el carácter primario del encontrar el mundo —es decir, de la significatividad—. (GA 64: 25 = 34)

El año siguiente, a punto de escribir *Ser y tiempo*, Heidegger señaló nuevamente la centralidad del significado para el ser humano en su curso sobre lógica y verdad. “Porque la existencia es significativa en su propio ser, vive en significados y puede expresarse como estos” (GA 21: 151 = 126).

Heidegger introdujo en su obra capital, *Ser y tiempo*, esta misma convicción: *Sein* debe ser entendido como la presencia significativa de las cosas. Allí designó la estructura del mundo (*Welt*) como significatividad (*Bedeutsamkeit*) y se refirió a los análisis de la existencia de la *Primera Sección* como la base de su doctrina de la significación (*Bedeutungslehre*) (SZ 87 = 108; 334 = 349; 166 = 184).²⁴ En el núcleo de esa doctrina yace la fenomenología de la existencia como aquello que Heidegger llama “estar-en-el-mundo”. Pero, dado que la esencia del mundo es la significatividad, deberíamos interpretar *In-der-Welt-sein* más precisamente como *In-der-Bedeutsamkeit-sein*: la estructura misma de la existencia es su *a priori* “estar-involucrada-con-la-significatividad”. Esto es lo que Heidegger llama nuestra estructural “familiaridad con la significatividad [*Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit*]” (SZ 87 = 108). Sin ese involucramiento, dejamos de existir: para nosotros no hay *hors-texte*, no hay un “fuera-del-significado”. Cuando ya no podemos relacionarnos con la significatividad de las cosas, es que estamos muertos. Nuestro involucramiento *a priori* con la inteligibilidad —o sea, nuestra única manera de ser— implica que somos ineluctablemente hermenéuticos. Necesariamente constituimos algo de sentido en todo aquello con lo que nos encontramos (aunque no sea más que sentido interrogativo); y si de alguna cosa no podemos en absoluto constituir sentido, simplemente no podemos encontrarnos con ella.

La significatividad o inteligibilidad, que es siempre discursiva, está confinada al reino de lo humano. ¿Pero cómo es exactamente que las cosas se nos hacen inteligibles? En *Ser y tiempo* Heidegger escribe: “La inteligibilidad es un *existencial* de la existencia, y no una propiedad que adhiera a la cosa... Solo la existencia «tiene» inteligibilidad” (SZ 151 = 170).²⁵ Pero al mismo tiempo: “Cuando una cosa intramundana ha sido descubierta por medio del ser de la existencia, es decir, cuando ha llegado a ser comprendida, decimos que tiene *inteligibilidad*” (SZ 151 = 170).²⁶ Esto es, solamente nosotros tenemos la capacidad de constituir el sentido de las cosas; esto lo hacemos al establecer una conexión entre una posibilidad de algo con lo que nos hemos topado y una posibilidad (o necesidad) de nosotros mismos: aquello que encontramos lo tomamos en términos de su relación con nuestras ocupaciones y metas cotidianas. Cuando las cosas se descubren en una relación tal con los

²⁴ Véase también: GA 64: 24 = 34.

²⁵ Sobre la mundaneidad como un existencial véase: SZ 64 = 86.

²⁶ El texto continúa: “Pero lo comprendido no es, en rigor, la inteligibilidad, sino la cosa, o bien el ser” (SZ 151 = 170). La frase “o bien el ser” (en alemán: “bzw. das Sein”) se refiere a cuando *Sein*, en vez de *das Seiende*, es el foco de la cuestión, como en la *Grundfrage* de Heidegger.

seres humanos en un contexto dado, entonces adquieren sentido. Y el mundo es la concatenación de relaciones que lo producen.

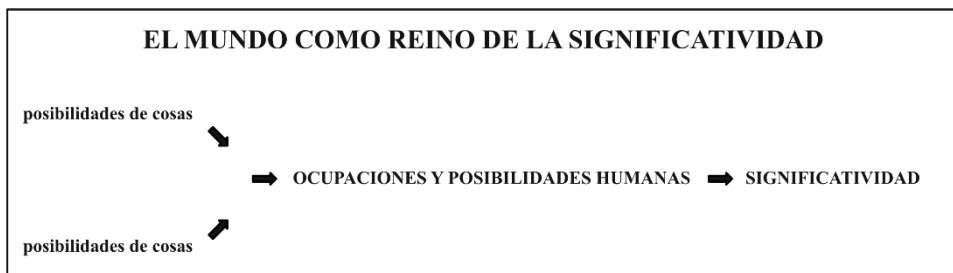


Figura 1.

Heidegger dice: “La ex-sistencia, ex-sistiendo, *es* su mundo” (SZ 364 = 378).²⁷ Esto es, el mundo somos nosotros mismos “en letras más grandes”²⁸ como el contexto o la matriz de inteligibilidad: es nuestra apertura-arrojada (la *Geworfenheit* como *geworfener Entwurf*), estructurada como un conjunto de relaciones dadoras de sentido. El mundo consiste en líneas de referencia a nuestras ocupaciones y nuestros intereses (representados por las flechas de arriba) que resultan en la significatividad de las cosas en tanto nos conciernen. Somos un campo de fuerza hermenéutico, una suerte de imán que reúne cosas en unidades de sentido (GA 9: 279 = 230), en la medida que estas cosas están conectadas con una posibilidad de nosotros mismos como punto de referencia final.

(Heidegger es claro al decir que el proceso de constitución de sentido de las cosas es, en su acepción más amplia, social: “la ex-sistencia en sí misma *es* esencialmente coestar [*Mitsein*]” [SZ 120 = 140].²⁹ Sin embargo, debe decirse que su tratamiento de lo social en *Ser y tiempo* es generalmente negativo: véanse sus observaciones respecto del “uno-mismo” —*das Man-selbst*— en § 27 y §§ 55-58 de ese trabajo).

Es bastante claro, entonces, que por *das Sein des Seienden* Heidegger siempre quiere decir *Anwesen*, la presencia significativa de algo para alguien en términos de las ocupaciones e intereses de esa persona. Ya sea tempranamente o en su obra tardía, Heidegger nunca entendió tal *Sein* como algo “integrado dentro de” las cosas o como la

²⁷ Véase también: SZ 64 = 86; 365 = 379; 380 = 394. Y también GA 9: 154 = 134 y GA 24: 237 = 209.

²⁸ N. de los T.: Se trata de una alusión a Platón, *República* II, 368d, donde Sócrates propone investigar la justicia en el individuo comenzando a través de la justicia en el Estado, justificándolo de la siguiente manera: “si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas”.

²⁹ Véase también: SZ 121 = 141.

presencia objetiva de las cosas en el espacio y el tiempo.³⁰ Eso era lo que él llamaba *existentia*, la sustancia ontológica de las cosas cuando son consideradas por separado del involucramiento humano con ellas —es decir, antes de la efectuación de una reducción fenomenológica—. La palabra *Sein*, en Heidegger, se escribe siempre fenomenológicamente, esto es, se comprende siempre como ocurriendo en correlación con la ex-sistencia. Esta no es la correlación husserliana de nóema y nóesis, de objeto mentado y conciencia constituyente, sino más bien el darse juntos de *Anwesen* y *Dasein*, ser-como-significatividad y ex-sistencia. Heidegger encuentra esta intuición tan lejos en el tiempo como en el *dictum* parmenídeo de que el ser (εἶναι) y el entendimiento del ser (νοεῖν) son inseparables (τὸ αὐτό: fragmento 3). Este argumento fenomenológico es repetido por Heidegger en diversas formulaciones, por ejemplo:

Tan solo mientras la ex-sistencia *es* —es decir, tan solo mientras la comprensión del ser es ónticamente posible—, «hay» ser. (SZ 212 = 229)

...el ser solo «es» en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser. (SZ 183 = 202)

[La pregunta por el ser] pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la inteligibilidad [*Verständlichkeit*] de la ex-sistencia. (SZ 152 = 171)

Ser: lo que le aparece propiamente solo al hombre. (GA 73.1: 337)³¹

...el ser [*Seyn*] necesita la ex-sistencia [*Da-sein*], no ocurre en absoluto sin esta apropiación [de la ex-sistencia]. (GA 65: 254 = 210)

Ciertamente, al enfatizar que el ser-en-cuanto-presencia-significativa puede aparecer solo en conjunción con el ser humano, Heidegger va tan lejos como para hablar, sorprendentemente, de

[la] dependencia del ser [...] respecto de la comprensión del ser [*Abhängigkeit des Seins... von Seinsverständnis*]. (SZ 212 = 229)

El ser es dependiente del hombre [*Das Seyn ist vom Menschen abhängig*]. (GA 66: 139 = 124)

El ser: solamente de la ex-sistencia [*Das Seyn nur vom Da-sein*]. (GA 66: 138 = 124).³²

2. LA PRESENCIA SIGNIFICATIVA (*ANWESEN*) ES EL PUNTO DE PARTIDA, PERO NO LA RESPUESTA, A LA *GRUNDFRAGE* DE HEIDEGGER

¿En qué sentido la pregunta fundamental de Heidegger, en su formulación ontológica tradicional, se ocupa de *das Sein selbst*, y en qué sentido no? Esta cuestión ha atormentado los estudios heideggerianos desde el comienzo y por eso debemos proceder con cautela, paso a paso. Comencemos, pues, preguntando por la estructura general de

³⁰ Véase: GA 9: 276 = 228: “nicht eine am Stoff vorhandene, *seiende* Eigenschaft”.

³¹ Véase también: GA 73.2: 975: “Sein ist nie ohne Offenbarkeit von Seiendem zu Denken”.

³² También: GA 65: 263 = 217; y 264 = 217.

cualquier pregunta y después prosigamos aplicándola a la “pregunta conductora” (*Leitfrage*) de la metafísica y a la “pregunta fundamental” (*Grundfrage*) de la propia obra de Heidegger.

Los tres momentos de cualquier pregunta son lo que Heidegger llama lo *Befragtes*, lo *Gefragtes* y lo *Erfragtes*. Estos términos se refieren, respectivamente, al “objeto”, la “óptica” y el “resultado” heurístico de la indagación (SZ 5 = 26).³³

1. Lo *Befragtes* u *objeto* de una pregunta se refiere a la cosa que es investigada, lo que la escolástica medieval llamó el *objectum materiale quod* u objeto material.
2. Lo *Gefragtes* u *óptica* se refiere al enfoque formal que adopta quien indaga al investigar el objeto material, y la pregunta que se sigue de ello.³⁴
3. Finalmente, lo *Erfragtes* o *resultado* es una indicación formal de la respuesta que quien indaga espera obtener al poner el enfoque formal en relación con el objeto material.

Con esto en mente, podemos distinguir la pregunta conductora de la metafísica o *Leitfrage*, de la pregunta meta-metafísica de Heidegger o *Grundfrage*. La metafísica toma a las *cosas* (toda cosa que sea real, toda cosa que tenga ser)³⁵ como su objeto material; y luego pregunta por el ser que las hace ser reales. En la lectura tradicional de la pregunta metafísica de Aristóteles (y aquí me enfoco en su momento ontológico y prescindo de su momento teológico) esa indagación se desarrolla de la siguiente manera:

1. El objeto material que toma la metafísica son las cosas, toda cosa que tenga ser, toda cosa que sea real (τὸ ὄν).
2. El enfoque formal en esas cosas es luego articulado por la siguiente condición: en la medida que tengan ser, y sean, por lo tanto, reales (ἢ ὄν).
3. Finalmente, el resultado buscado de esta pregunta es indicado formalmente como: lo que sea que haga a las cosas ser reales. Dependiendo del pensador metafísico, el *contenido* que completa la indicación formal variará: para Platón será εἶδος, para Aristóteles, ἐνέργεια, para Tomás de Aquino, *esse* o *actus essendi*; y así.³⁶

³³ También: GA 88: 12 = 28; 20 = 39; y 23 = 45.

³⁴ Véase: GA 20: 423 = 383: “die Hinsicht; woraufhin es gesehen wird und gesehen werden soll”.

³⁵ Véase: GA 22: 7: “Es ist, es hat Sein”; en itálicas en el original.

³⁶ En GA 22: 60: lo *Erfragtes* de la metafísica es indicado formalmente como: “[Das,] was allein das Seiende selbst in seinem Sein zugänglich macht”. Véase también: GA 73.2: 997: “esse = quo est”. Sobre *idéa* como *Seiendheit*: GA 94: 424 = 337.

LA LEITFRAGE DE LA METAFÍSICA

<i>das Befragte:</i>	cosas que son reales, esto es, que tienen “ser”
<i>das Gefragte:</i>	¿Qué las explica <i>como reales</i> ?
<i>das Erfragte:</i>	su ser <i>qua εἶδος, ἐνέργεια, esse, etc.</i>

Figura 2.

Como muestran estas formulaciones, la pregunta metafísica está enfocada decididamente en las *cosas*, específicamente desde el punto de vista de por qué, cómo y hasta qué punto ellas son reales. La metafísica comienza con las cosas y luego “da un paso más allá” de ellas para descubrir qué las constituye en última instancia como reales: su ser o “entidad”³⁷ en una multiplicidad de formas históricamente cambiantes. Pero finalmente, una vez que tiene esa información, la metafísica *retorna* a las cosas con la noticia. Como dice Aristóteles, la metafísica anuncia “todo aquello que pertenece a las cosas en y por sí mismas” y específicamente sus “primeros principios y causas más altas” (*Metafísica* IV 1, 1003a 21-2 y 26-7).³⁸ Esto es, la pregunta que formula la metafísica a las cosas es: cuál es su “esencia” (su *esse*-idad), en el sentido amplio de qué les permite ser en absoluto. Sin embargo, el enfoque principal está en las *cosas*. La metafísica es claramente una cuestión de *onto*-logía, en tanto los actos de preguntar y responder (-logía) se relacionan todos finalmente con los entes (*onto*-).

Por otro lado, la indagación *meta*-metafísica de Heidegger retoma la cuestión allí donde la metafísica la abandona. Toma el ser mismo de las cosas (cualquiera sea su forma histórica) y pone *eso* bajo el microscopio como tema en cuestión. ¿De qué se trata esta realidad³⁹ *misma*, esta οὐσία que las cosas “tienen”? Esta es la pregunta no por ὄν ἢ ὄν, sino sobre οὐσία ἢ οὐσία, *Sein als Sein*, y específicamente la pregunta sobre *qué explica* el hecho de que haya en absoluto *Sein*.⁴⁰ La pregunta de Heidegger es sobre “qué fundamenta la posibilidad y la necesidad internas [*worin gründet die innere Möglichkeit und Notwendigkeit*]” del ser y su apertura [*der Offenbarkeit des Seins*] para nosotros (GA 16: 66). Si tenemos en cuenta que la palabra “ser” siempre y solamente se refiere a aquello que

³⁷ N. de los T.: Véase la nota al pie 11.

³⁸ N. de los T.: Seguimos la traducción de Sheehan. La edición trilingüe de Gredos por Valentín García Yebra dice que hay una ciencia que contempla “el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo” y específicamente “los principios y las causas más altas”. En griego: τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό y τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας.

³⁹ N. de los T.: Véase la nota al pie 12.

⁴⁰ Véase: GA 14: 86 = 90: “Sein als Sein, d.h. die Frage, inwiefern es Anwesenheit als solche geben kann”; GA 15: 405 = 41: “Wo und wie west anwesen an?”; GA 65: 78 = 77: “Die Grundfrage: *wie west das Seyn?*”; GA 88: 9 = 25: “Wie west das Sein?”.

hace ser reales a los *entes*,⁴¹ entonces podemos enunciar la pregunta fundamental de Heidegger en el lenguaje ontológico tradicional. (Más adelante lo expresaré en una forma fenomenológica más apropiada).

LA GRUNDFRAGE DE HEIDEGGER EN TÉRMINOS ONTOLÓGICOS TRADICIONALES	
<i>das Befragte:</i>	el ser mismo [de las cosas]
<i>das Gefragte:</i>	¿Cómo es posible y necesario un ser tal?
<i>das Erfragte:</i>	[Sea X una indicación formal del resultado buscado]

Figura 3.

Si posponemos por un momento qué terminará por ser la “X” heurística, lo que estoy sosteniendo es que *das Sein* en *cualquiera* de sus encarnaciones no es la meta heurística de la pregunta de Heidegger, sino solo su tema de estudio. El ser [de las cosas] es solo lo *Befragtes*, mientras que lo *Erfragtes* (que como tal permanece indeterminado y es solo indicado formalmente por la “X”) es lo que sea que termine por responder la pregunta: “¿Qué hace al *ser* mismo de las cosas posible y necesario?”. Considérese la siguiente analogía, la cual, a pesar de todas sus limitaciones, pueda quizá darnos una aproximación a la pregunta de Heidegger:

	Preguntando por los niños	Preguntando por la madre de la señora García
<i>das Befragte:</i>	los niños García	la Sra. García
<i>das Gefragte:</i>	¿Cómo llegaron aquí?	¿Cómo llegó aquí?
<i>das Erfragte:</i>	su madre (= Sra. García)	su madre (= Sra. Pérez)

Figura 4.

La metafísica es un poco como formular la pregunta “¿Quiénes son estos niños?” y responderla rastreando el origen de los niños hasta la Sra. García. Los niños son el tema de la pregunta y la indagación se remonta más atrás de ellos, en dirección a lo *Erfragtes*

⁴¹ Véase: SZ 9 = 30: “Sein ist jeweils das Sein des Seienden”.

heurístico, que es: “la madre de estos niños”. Esta última frase es la *indicación formal* de la respuesta buscada, una indicación que, en tanto es meramente formal, no tiene todavía ningún contenido material. Eventualmente, el contenido real de esa indicación formal resultará ser: Juana García. Bien; pero la pregunta está, no obstante, enteramente orientada a *definir a los niños* a la luz de Juana García.

Por otro lado, la pregunta *meta-metafísica* de Heidegger es un poco como preguntar *por la madre de la Sra. García*. Se comienza con la Sra. García y se la considera no como la madre de los pequeños García (lo que por supuesto no deja nunca de ser, incluso cuando pongamos eso entre paréntesis por un momento), sino en cambio en términos de *ella misma*. La Sra. García misma se convierte ahora en el tema en cuestión y la nueva indagación se remonta más atrás de ella, en dirección a lo *Erfragtes* heurístico, que es: “la madre de la Sra. García”. Esta frase es meramente la *indicación formal* cuyo contenido *material* resultará ser: la Sra. Pérez. La *Grundfrage* de Heidegger es un poco como la noche fuera de casa de la Sra. García: pregunta por la Sra. García *considerada en sí misma*, separadamente de su relación con los niños. Y por ende la pregunta va “detrás” de la Sra. García, hasta su fuente, la razón por la cual, al fin y al cabo, hay una Sra. García. Y eso resultará ser la Sra. Pérez.

Esto es análogo a lo que Heidegger quiere decir cuando menciona que su esfuerzo consiste en “pensar el *Sein* sin tener en consideración una fundamentación del *Sein* en términos de *Seiendes*” (GA 14: 5 = 20) —pensar el ser *en y por sí mismo*—. Sin embargo, el intensificador “mismo” (*das Sein selbst*) puede ser engañoso. Podría hacerle pensar a uno que Heidegger está buscando el *Sein* en su Forma Realmente Real, de la misma manera en que uno podría mirar en derredor en un cóctel (“No, no es él, ni él...”) y luego decirle a su compañero: “¡Allí! ¡Allí está el *mismísimo* anfitrión!”. Esto no es lo que Heidegger tiene en mente con “el ser mismo”. Aquí llegamos a un gran problema que ha confundido a los estudios heideggerianos desde el mismo comienzo: el maldito hecho de que Heidegger usa “*das Sein selbst*” en dos sentidos muy distintos. Por un lado, se refiere a lo *Befragtes* o tema de su pregunta; por el otro, es un *dispositivo heurístico*, un mero *indicador formal*: “el ser mismo” es la “X” heurística que toma el lugar de la respuesta aún no encontrada a esa pregunta.

LOS DOS SIGNIFICADOS DE “DAS SEIN SELBST”

Como <i>Befragtes</i> significa:	el ser mismo [de una cosa] como tema en cuestión de la pregunta
Como <i>Erfragtes</i> es:	una <i>indicación formal</i> de lo que sea que responda la pregunta

Figura 5.

En el primer caso, la frase “el ser mismo” se refiere a lo que está siendo investigado, análogamente a la manera en que la Sra. García, considerada como lo *Befragtes*, fue

interrogada *por sí misma* y no como la madre de los pequeños García.⁴² Pero, en segundo lugar (y con una confusión casi inevitable), Heidegger usa más frecuentemente “el ser mismo” no para nombrar lo *Befragtes* de su pregunta, sino más bien como lo *Erfragtes*: como un representante heurístico, una indicación meramente formal, de aquello que pueda hacer posible y necesario el ser de las cosas. En este último caso, el significado filosófico del “ser mismo” es: “*das Wesen des Seins*” (GA 73.1: 108; el subrayado es mío), ser en relación a *su esencia*, donde “esencia” se refiere a *das Woher des Seins*, el “de dónde” del ser: “eso desde lo cual y a través de lo cual el ser llega a pasar [*das von woher und wodurch... das Sein west*]” (GA 73.1: 82).⁴³ Esto resultará ser el *Ereignis*, la apropiación de la existencia a su apertura-arrojada en tanto claro.⁴⁴

Confundir “el ser mismo” como el *tema en cuestión* de la pregunta de Heidegger con “el ser mismo” como una *indicación formal de la respuesta* a esa pregunta es un poco como confundir a la Sra. García con la “la madre de la Sra. García” —que resulta ser la Sra. Pérez—. Uno no querría confundir a la madre con la hija. Eso sería un gran error categorial... y potencialmente vergonzoso.

“El ser en y por sí mismo” es lo que Heidegger está interrogando (*befragen*) en un esfuerzo por descubrir su “de dónde”, lo cual resultará ser el claro que es abierto por la apropiación de la ex-sistencia. “[La apropiación] produce la apertura, el claro, dentro del cual pueden perdurar las cosas significativas” (GA 12: 247 = 233).⁴⁵ “El ser mismo” no indica una cierta forma “superior” del Ser, un Super-*Sein* que es diferente y superior al viejo y querido ser-de-los-entes o a los entes-en-su-entidad.⁴⁶ La meta de Heidegger, más bien, era pensar el *Anwesen* remontándose hasta su fuente en el *Ereignis* (“*auf das Ereignis zu... gedacht*”: GA 14: 45 = 56)⁴⁷ como el “ello” (*Es*) indefinible que “da” [*gibt*] la posibilidad de significado.⁴⁸ Este movimiento es lo que Heidegger llama “el retorno desde la presencia significativa al *Ereignis* [*Rückgang vom Anwesen zum Ereignen*]” (GA 14: 55 = 65). Y una vez que uno llega allí, dice Heidegger, “no hay más espacio siquiera para la palabra *Sein* [*ist sogar für den Namen Sein kein Raum mehr*]” (GA 15: 365 = 65).

Sin una clarificación tal, la confusión es virtualmente inevitable y podemos verla en acto cuando Heidegger define su tema central como “*das Sein selbst in dessen Wesen*” —“el ser mismo en su propia esencia” (GA 40: 183 = 159)—. La frase en alemán reúne

⁴² “El ser mismo” tiene este sentido, por ejemplo, en SZ 152 = 171: “nach ihm [= das Sein] selbst”; en GA 40: 183 = 159, etc.

⁴³ Véase también: GA 94: 249 = 197: “[die] Wesung des Seins”.

⁴⁴ Véase: GA 73.1: 585: “Ereignis führt sich uns zu, in dem es uns dem Da er-eignet”. También: GA 73.1: 585: “*Ereignet uns dem Da*”; en itálicas en el original.

⁴⁵ N. de los T.: En alemán dice: “Es er-gibt das Freie der Lichtung, in die Anwesendes anwahren [...] kann”. *Freie* es literalmente “lo libre” y en alemán corriente hace referencia a (estar o ir a) el “aire libre”.

⁴⁶ N. de los T.: La expresión “ser-de-los-entes” traduce “being-of-beings” y “entes-en-su-entidad”, “beings-in-their-beingness”. Véase la nota al pie 11.

⁴⁷ Véase: GA 12: 249 = 235: “Dagegen läßt das Sein hinsichtlich seiner Wesensherkunft aus dem Ereignis denken”.

⁴⁸ N. de los T.: Se trata de la célebre estructura *Es gibt*, a la que Sheehan vuelve a referirse más detalladamente en el apartado 5.

ambos sentidos del “ser mismo”. Las primeras tres palabras se refieren a lo *Befragtes* de la pregunta de Heidegger, mientras las últimas tres se refieren a lo *Erfragtes*.

“Das Sein selbst in dessen Wesen”

En término ontológicos:

Befragtes = *das Sein selbst* El ser mismo [de las cosas] está bajo investigación.

Erfragtes = *in dessen Wesen* Buscamos la *esencia* o el *de dónde* de tal ser.

En términos fenomenológicos más apropiados:

Befragtes = *das Anwesen selbst* La significatividad misma está bajo investigación.

Erfragtes = *in dessen Woher* Buscamos lo que hace posible la significatividad en absoluto.

Figura 6.

En este punto uno bien podría mascullar *Lasciate ogni speranza voi ch'entrate*.⁴⁹ Sin embargo —y para cambiar de Dante a Dodgson—, hay una salida para este problema de Humpty Dumpty que consiste en que “cuando uso una palabra, significa justo lo que yo quiero que signifique —ni más ni menos—” (Carroll, 1920, p. 72). En su obra tardía, especialmente después de 1960, Heidegger se expresó más claramente: aquello a lo que el término formalmente indicativo *das Sein selbst* se refiere es a *die Lichtung*, el claro, al cual designó como el *Urphänomen* (GA 14: 81 = 86). El claro es el “espacio” ya siempre abierto que hace posible y necesario el ser de las cosas (fenomenológicamente: la inteligibilidad de las cosas). La X heurística tiene ahora un cierto contenido efectivo, real; y lo que previamente era indicado solo *formalmente*, es ahora *materialmente* explicitado y nombrado propiamente.

De allí la solución que propone este ensayo al problema de Humpty Dumpty en torno a *das Sein selbst*: de ahora en adelante evitaré estrictamente el término “el ser mismo”. En cambio, llamaré al tema en cuestión (lo *Befragtes*) de Heidegger “significatividad” y al resultado buscado de su indagación (lo *Erfragtes*), “el claro”.

La cuestión es, ahora, por supuesto: ¿Qué es exactamente este fenómeno llamado *Ereignis* que permite que suceda la presencia significativa? La clave para entender el *Ereignis* es darse cuenta de que es la reinscripción del Heidegger tardío de lo que anteriormente había llamado *Geworfenheit*, “condición de arrojado”, y, de manera más completa, *der geworfene Entwurf*, “apertura-arrojada”. Por lo tanto, antes de llegar al

⁴⁹ N. de los T.: “Abandonen toda esperanza, ustedes que entran” (Dante, *Inferno*, Canto 3, 9).

Ereignis, haré una breve recorrida por lo que Heidegger estaba intentando hacer en *Ser y tiempo*.

3. LA META DE *SER Y TIEMPO*: LA APERTURA (*LICHTUNG*) QUE HACE POSIBLE EL SIGNIFICADO

En términos generales, la meta de *Ser y tiempo* era identificar y explicar la *apertura* que hace posible tomar algo *como* esto-o-aquello o *como un medio útil* para alcanzar un fin y, así, constituir el sentido de tal o cual cosa (tradicionalmente, comprender su *Sein*).⁵⁰ Este “espacio abierto” pasó, a lo largo de la obra de Heidegger, por una serie de términos afines y que se refuerzan mutuamente, entre los cuales están: *Da, Welt, Erschlossenheit, Zeit, Temporalität, Zeit-Raum, Offene, Weite, Gegend, Zwischen*, etc. En su obra tardía, sin embargo, todos estos términos tendieron a reunirse en torno a *Lichtung*,⁵¹ el claro intrínsecamente encubierto.⁵²

¿Por qué el significado requiere un “espacio de apertura”? Respuesta: porque nuestra experiencia del significado es inevitablemente discursiva. Si nos quedamos dentro del marco fenomenológico de Heidegger, el argumento puede enunciarse de la siguiente manera:

1. Pensar o actuar discursivamente conlleva “correr hacia delante y hacia atrás” (*discurrere*) entre una cosa y sus significados posibles, o entre una herramienta y la tarea-por-hacerse, en tanto uno comprueba si acaso la cosa tiene realmente este significado, o si acaso la herramienta es de hecho útil para la tarea.⁵³
2. Cuando tomo algo *como* esto-o-lo-otro o *como útil para* una tarea, entiendo (correctamente o no) el sentido actual de esa cosa para mí (ontológicamente: *das jeweilige Sein des Seienden*).
3. El “como” o “como *útil para*” indica una posible *relación* entre una cosa y su significado, o entre un útil y la tarea; y una relación tal requiere un “espacio” entre los términos relacionados. Por ende, *puedo* pensar y actuar discursivamente *solo* gracias a que puedo metafóricamente “atravesar el espacio abierto [*eine offene Weite*]” (GA 15: 380 = 20)⁵⁴ entre el útil y la tarea o la cosa y su significado. Este “espacio” es el claro.
4. Pero el claro debe estar *siempre ya operativo* para que haya siquiera un “como” o un “como-útil-para”.
5. Por ende, el claro siempre-operativo, siempre-arrojado-abierto, es lo que hace posible todos los casos de significatividad (ontológicamente: todas las instancias de

⁵⁰ Véase: GA 9: 131 = 115: “Verständnis des Seins (Seinsverfassung: Was- und Wie-sein) des Seienden”.

⁵¹ Por ejemplo, GA 9: 326 = 269: “Die Lichtung des Seins, und nur sie, ist Welt”.

⁵² Véase: GA 87: 99: *Welt* y su *Welten* están intrínsecamente ocultos.

⁵³ Véase: SZ 34 = 54: “rekurriert”, donde Heidegger sigue a Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, 58, 3, ad 1 y *Summa contra gentes* I, 57, 2.

⁵⁴ Véase: GA 14: 81 = 86 y 84 = 88; GA 7: 19 = 18.

das Sein). El claro arrojado-abierto es, así, la “cosa misma” de toda la obra de Heidegger.

En *Ser y tiempo* este claro es llamado el *Da* del *Da-sein*. Esta palabra *Da* nunca debería ser traducida como “aquí” o “ahí”, sino siempre como “apertura” o “lo abierto” en el sentido de aquello que está arrojado-abierto. “La ex-sistencia [*Dasein*] es arrojada, no puesta en su apertura [*Da*] por sí misma” (SZ 284 = 300). Así pues, *Da-sein* tampoco debería ser traducido por “ser-ahí”, “ser-aquí” o similares. Heidegger insiste en que el *Da* de *Da-sein* no es, en absoluto, un adverbio locativo (“aquí”, “ahí” o “donde”): “*Da ≠ ibi und ubi*” (GA 71: 21 = 259).⁵⁵

«*Da-sein*» es una palabra clave de mi pensamiento y, por consiguiente, también la ocasión para graves malas interpretaciones. Para mí, «*Da-sein*» no significa tanto «*me voilà!*» [«¡Aquí estoy!»], sino, más bien, si puedo expresarlo en un francés sin duda imposible: *être le-là*. Y *le-là* es igual a: Ἀλήθεια, descerramiento —apertura—. (Heidegger, 1964, pp. 182-184 = 132)

Así el *Da* de *Dasein*:

debería nombrar la apertura en la cual un ente puede estar presente para el ser humano, inclusive él mismo para él mismo. (Heidegger, 1987, pp. 156-157 = 176)⁵⁶

El hombre se presenta de tal modo que es el “*Da*”, es decir, el claro del ser. (GA 9: 325 = 268)⁵⁷

[La ex-sistencia] misma *es* el claro. (SZ 133 = 152)

El claro: el *Da* —*es* él mismo la *ex-sistencia*—. (Heidegger, 2011, p. 9)⁵⁸

La ex-sistencia tiene que ser entendida como ser-el-claro [*die-Lichtung-sein*]. *Da* es específicamente la palabra para la extensión abierta [*offene Weite*]. (GA 15: 380 = 20)⁵⁹

Ser —el claro—, ser arrojado al claro como lo abierto = ser-lo-abierto [*Die Lichtung—sein— in sie als Offenes sich loswerfen = das Da-sein*]. (GA 69: 101 = 125)

Lo mismo vale para *Erschlossenheit*, que traduce ἄ-λήθεια: des-cerramiento, esto es, apertura. Para Heidegger hay tres niveles interrelacionados de descerramiento/apertura, que podríamos designar como ἄλήθεια-1, ἄλήθεια-2, y ἄλήθεια-3. En orden inverso:

ἄλήθεια-3 se refiere al hecho de “ser correcto”, la concordancia de un enunciado proposicional con el estado de cosas al cual se refiere: lo que tradicionalmente se llama la correspondencia entre intelecto y cosa. Pero si el intelecto ha de corresponder a ello, esa cosa o ese estado de cosas deben en sí mismos estar ya des-

⁵⁵ Véase también: Heidegger (2011, p. 9): “«*Da*» nicht demonstrativ (wie «*dort*») ontisch, sondern: ekstatisch—dimensioniert”.

⁵⁶ Véase también: GA 27: 136-137 = 147-148.

⁵⁷ Véase también: Heidegger (1987, p. 351 = 401). También GA 14: 35 = 47; GA 49: 60; GA 66: 129 = 116; y GA 6.2: 323 = 807 (!).

⁵⁸ Véase también: GA 3: 229 = 196; y GA 70: 125 = 109.

⁵⁹ También: SZ 147 = 166 y GA 66: 100 = 94.

cerrados o abiertos como cognoscibles... lo que significa que la correspondencia depende de:

ἀλήθεια-2, la previa, pre-proposicional apertura o inteligibilidad de las *cosas*, que Heidegger llamó inicialmente “verdad óptica”. Finalmente, en la raíz de estas dos, y haciéndolas posibles, está:

ἀλήθεια-1, el claro arrojado-abierto (“apertura-primordial”) que es la ex-sistencia misma y que hace posible en absoluto la significatividad. Esto es lo que Heidegger llamó inicialmente “verdad ontológica”. Esta apertura originaria⁶⁰ es el claro tanto en el primer Heidegger como en el tardío.⁶¹

Lo mismo vale para *Zeit* y *Temporalität*. El uso por Heidegger del término “tiempo”, especialmente en sus escritos tempranos, puede ser engañoso. Pero en sus escritos tardíos fue claro: esta palabra es solamente *ein Vorname*, un intento preliminar y vacilante de articular ἀλήθεια-1, el descerramiento originario o apertura originaria que es el claro.⁶² *Zeit* y *Temporalität* son términos tempranos para *die Lichtung*. Véase, por ejemplo, “*Sein und seiner Lichtung* («Zeit»)” (GA 66: 145 = 128),⁶³ “*Sein west in der Lichtung der Zeit*” (GA 74: 9), “*Lichtung der Sichverbergen (Zeit) erbringt Anwesen (Sein)*” (GA 11: 151 = 18).⁶⁴ Véase también la interpretación de Heidegger de “tiempo y ser” como *Lichtung und Anwesenheit* (GA 14: 90 = 93).⁶⁵ Por lo tanto, al traducir e interpretar *Zeit* y sus términos afines haremos bien en evitar cualquier cosa que suene como “tiempo” y “temporariedad”, no sea que pensemos que Heidegger está hablando aún sobre pasado-presente-futuro. (“Las representaciones usuales del tiempo [...] no llevarán a lo que es buscado en la pregunta [fundamental]” (GA 73.1: 90).⁶⁶ En cambio, dice: “en *Ser y tiempo* he intentado desarrollar un nuevo concepto del tiempo y la temporalidad en el sentido de la *apertura extática*” (GA 16: 708) —en otras palabras, el “espacio abierto” o claro que hace posible el sentido discursivo—.

Si *Da*, *Welt*, *Erschlossenheit*, *Zeit* y *Temporalität* son nombres tempranos para *Lichtung*, podemos preguntarnos qué *sostiene* este claro, esto es, qué lo *mantiene* abierto. La respuesta de Heidegger, la temprana y la tardía, es la ex-sistencia. “«Ex-sistir», dice, “podría ser más adecuadamente traducido como «sostener [*aus-stehen*]⁶⁷ un ámbito de

⁶⁰ N. de los T.: Traducimos aquí “ur-openness”. Sheehan juega con el prefijo *ur-* que en alemán denota originariedad o primordialidad.

⁶¹ Sobre ἀλήθεια-1: GA 14: 82 = 87 y 85 = 89. Sobre ἀλήθεια-1 y -2: GA 3: 13 = 10. Sobre ἀλήθεια-3: SZ 214 = 231.

⁶² Véase: GA 9: 376 = 307 y 159, nota a = 137, nota 87^a; GA 14: 36 = 48; GA 49: 57; GA 65: 74 = 74; y GA 74: 9.

⁶³ Véase: SZ 408 = 421.

⁶⁴ Véase también: GA 11: 151 = 18.

⁶⁵ Aquí Heidegger invierte “ser y tiempo” a “tiempo y ser”, el título proyectado para SZ I.3.

⁶⁶ Véase: GA 20: 442 = 399.

⁶⁷ N. de los T.: El verbo alemán *ausstehen* significa “soportar, aguantar”. Al introducir el guion entre el prefijo *aus-* y el verbo raíz *stehen*, Heidegger está señalando que la construcción guarda una analogía etimológica con

apertura»” (Heidegger, 1987, p. 274 = 292). Más específicamente, en *Ser y tiempo* lo que sostiene esta apertura es nuestra estructura como proyectada-abierta, *der geworfene Entwurf* —la “apertura-arrojada”, con énfasis en la *condición de arrojado* [*Geworfenheit*] como nuestro *a priori* estar sustraídos y arrastrados, abiertos como posibilidad—. La apertura-arrojada de la ex-sistencia no se debe a una iniciativa espontánea por parte de la voluntad humana. Más bien, consiste en nuestro estar siendo *siempre ya abiertos* (o como dice *Ser y tiempo*: nuestro estar siempre ya *extendidos* [*erstreckt*]), estructuralmente “hechos para estar ex-puestos”⁶⁸ como posibilidad (*ex + sistere*) (GA 94: 281 = 220), sustraídos y arrastrados por delante de nosotros mismos de manera tal que sostengamos el *Da* o *Welt* que existencial y estructuralmente *somos*.⁶⁹ En *Ser y tiempo* el nombre final para la apertura-arrojada que sostiene el claro es *Zeitlichkeit* —de nuevo, no debe interpretarse como “temporeidad” con sus connotaciones de pasado-presente-futuro, sino, más bien, como el ya-siempre-operativo “desplegarse” (*Zeitigung*) del claro *qua* apertura extática.⁷⁰

Aunque *Ser y tiempo* habría de permanecer como un torso incompleto,⁷¹ ya había delineado una respuesta a la pregunta fundamental de Heidegger, una que en su nivel fundamental nunca cambió, incluso en la obra tardía. ¿Qué es lo que hace posible en absoluto la inteligibilidad y el significado? Respuesta: el claro arrojado-abierto que nos deja constituir el sentido de las cosas con las que tratamos (esto es, comprender su ser), ya sea práctica o teóricamente.

4. *EREIGNIS* —LA APROPIACIÓN DE LA EX-SISTENCIA A SOSTENER EL CLARO— ES LA REINSCRIPCIÓN DEL HEIDEGGER TARDÍO DE LA APERTURA-ARROJADA

La clave para comprender el *Ereignis* es darse cuenta de que es la reinscripción del Heidegger tardío de lo que antes había llamado *Geworfenheit*, “condición de arrojado” y de manera más completa *der geworfene Entwurf*, “apertura-arrojada”. (¿Por qué “apertura-arrojada”? Respuesta: aquello a lo que el *Da-sein* está arrojado es a su propia *Existenz*, pero a la *Existenz* entendida como el claro abierto).⁷²

“ex-sistir”. Véase la “Introducción de los traductores” (*Sobre la presente traducción*, punto 3) para más detalles sobre este giro.

⁶⁸ N. de los T.: Con el giro “hechos para estar ex-puestos” (“ex-puestos” = “puestos-hacia-afuera”) traducimos “made-to-stand-out”. Véase la “Introducción de los traductores” (*Sobre la presente traducción*, punto 3) para los motivos de esta elección.

⁶⁹ Para “sustraído y arrastrado” o “retirado” [variaciones de *entziehen*, *Entzug*]: GA 8: 11 = 20 y GA 6.2. 360 = 838. Para “extendido”: SZ 390 = 403. Véase: Plotino, *Enéadas* III.7.11.41: διάστασις ζωῆς, y Agustín de Hipona, *Confesiones* XI, 26.33: *distentio animi*.

⁷⁰ *Zeitigung* o *Sich-zeitigung* no deberían nunca ser traducidos por “temporización” (lo cual no significa nada) sino siempre en términos de despliegue o emergencia. “Zeitigung als Sich-zeitigen ist Sich-entfalten, aufgehen und so erscheinen” (Heidegger, 1987, p. 203 = 221).

⁷¹ N. de los T.: Se refiere al carácter inacabado de la obra, ya que, como es sabido, solo se publicaron las dos primeras secciones de la primera de dos partes programadas (quedando, entonces, como una suerte de estatua sin extremidades ni cabeza).

⁷² Compárese SZ 276 = 292-293 con SZ 133 = 152.

Vimos que la pregunta fundamental de Heidegger es: ¿qué hace posible en última instancia la presencia significativa de las cosas? Si la respuesta del Heidegger temprano era nuestra *a priori* apertura-arrojada en tanto claro, la respuesta del Heidegger tardío fue la misma: lo que hace posible la significatividad es nuestra apropiación estructural a mantener abierto el “espacio” para la inteligibilidad discursiva. La condición de arrojado y la apropiación son idénticas: son simplemente términos distintos, uno temprano y el otro tardío, para la misma estructura existencial. Podemos ver esa identidad por la manera en que el Heidegger tardío frecuentemente equipara ambos al colocarlos en aposición el uno del otro:

die Er-eignung, das Geworfenwerden.

“ser apropiado, devenir arrojado”. (GA 65: 34 = 45)

geworfener... d.h. er-eignet.

“arrojado..., es decir, apropiado”. (GA 65: 239 = 197)

Das Dasein ist geworfen, ereignet.

“La ex-sistencia está arrojada, apropiada”. (GA 65: 304 = 248)⁷³

Lo vemos de nuevo en la equivalencia de las formulaciones tempranas y tardías de Heidegger para aquello de lo cual la ex-sistencia está llamada a “hacerse cargo” o “asumir”:

die Übernahme der Geworfenheit.

“el hacerse cargo de la condición de arrojado”. (SZ 325 = 340)

die Über-nahme der Er-eignung.

“el hacerse cargo del ser-apropiado”. (GA 65: 322 = 261)⁷⁴

¿Cómo traducir *Ereignis*? En alemán corriente la palabra significa “evento”. Sin embargo, al establecer su propio significado técnico de *Ereignis*, Heidegger rechazó repetidamente su traducción como “evento” (por ende, incluso como “evento de apropiación” o similares). Argumentó constantemente contra la comprensión de *Ereignis* como algún tipo de suceso o acontecimiento.

Lo nombrado con el término *Ereignis* no podemos representárnoslo ya tomando como hilo conductor el significado usual de la palabra; pues éste entiendo *Ereignis* en el sentido de evento y suceso [*Vorkommnis, Geschehnis*]. (GA 14: 25 = 40)

La palabra *Ereignis* ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de suceso, de evento [*Geschehnis, Vorkommnis*]. (GA 11: 45 = 87)⁷⁵

Ereignis [...] no se deja representar ni como evento ni como suceder... [*Vorkommnis, Geschehen*]. (GA 12: 247 = 233)

⁷³ Véase: GA 65: 252 = 208. También: GA 9: 377, nota d = 308, nota 41^d: “Geworfenheit und Ereignis”.

⁷⁴ Véase: GA 94: 337 = 262: “ein Zurückwachsen in das Tragende der Geworfenheit”.

⁷⁵ El texto en alemán añade una nota: [ni como] “eine Begebenheit”, un evento o acontecimiento.

No obstante, preguntémosnos: ¿Es la apropiación un evento? ¿Es un momento único en un *continuum* temporal, con un antes y un después? ¿Sucede en ciertos momentos distinguibles, de manera que podamos decir: “*Ahora* es, en efecto, mientras antes no era”? No, *Ereignis* es mucho más que un evento: es un *hecho*, aquello que está siempre ya hecho (*factum*). La apropiación es aquello que “está ya operativo en nosotros, incluso antes de que nosotros mismos estuviéramos [*eh wir waren, schon bei uns gewesen*]” (GA 73.1: 820).⁷⁶ Lo que es más, es *el* hecho, el “*Urfaktum*” o la “cosa misma”, sin el cual no hay otros hechos, eventos o sucesos en el reino de lo humano.⁷⁷ Este Hecho (y por un momento pongámoslo con letra capital para que muestre su rol absolutamente capital en el ser humano) determina y es a la vez coincidente con la ex-sistencia, sin ser dependiente ni separable de ella. ¿Pero cuál es el Hecho que la palabra “apropiación” está tratando de expresar? Es simplemente que, sin ninguna razón discernible, estamos arrojados y abiertos de manera tal que estamos ya siempre “traídos *ad proprium*” (ad + *propri*-ados), traídos hacia lo nuestro “propio” en tanto claro. “*A-propia*-ción” significa que cada uno de nosotros ha estado siempre ya “liberado a lo suyo propio [*in sein Eigenes entläßt*]”, a nuestra esencia (GA 12: 249 = 235).⁷⁸ Sin este Hecho primordial y siempre en marcha, no sucede nada humano; y aun así, en sí mismo, no es un suceso sino la presuposición de todos los sucesos: τὸ προϋποκείμενον πρῶτον o *prae-sub-positum primum*, el definitivo “lo-que-siempre-subyace-de-antemano”.⁷⁹ Está siempre ya operativo dondequiera que haya ex-sistencia. Ser humano es estar estructuralmente arrojado a sostener el espacio-para-la-inteligibilidad abierto por la apropiación (finita y mortal) de uno mismo.

Este fenómeno completamente único es lo que Heidegger llamó la *Gegenschwung* u oscilación, que es la relacionalidad de *Da-sein/Lichtung*.⁸⁰ Pero esto significa que la palabra “relacionalidad” [*Bezug*] debe ser entendida “de un modo completamente distinto” —específicamente en el sentido de que “el ser humano es necesitado [*gebraucht*] en su esencia [por el claro]; [él] pertenece [...] a esta necesidad que lo reclama [*gebraucht, gehöre... in einen Brauch, der ihn beansprucht*]” (GA 12: 118 = 114).

La relacionalidad, sin embargo, no es [algo] extendido entre el claro y el hombre [...]. La relacionalidad es el claro mismo y la esencia del hombre es esta misma relacionalidad [*Der Bezug ist jedoch nicht zwischen das Seyn und den Menschen eingespant... Der Bezug ist das Seyn selbst, und das Menschenwesen ist der selbe Bezug*] (GA 73.1: 790).

El claro y la ex-sistencia no son dos factores separados, sino un único e indivisible “fenómeno unitario” [*ein einheitliches Phänomen*] (SZ 53 = 74) que encontró su expresión más temprana en el término *In-der-Welt-sein*, el estatus *a priori* del hombre en tanto sostiene el claro-para-la-presencia-significativa. Aún más, esta mismidad oscilante es precisamente

⁷⁶ Véase: GA 11: 20 = 55: “immer schon in einer solchen Entsprechen”. GA 13: 242 = 206: das Unzugangbare al cual “wir Sterbliche / anfänglich ge-eignet sind”.

⁷⁷ Véase: GA 26: 270 = 243: “Urfaktum”.

⁷⁸ Véase: GA 12: 248 = 234 y GA 14: 28 = 42.

⁷⁹ Para προϋποκείμενον: Damascio, *De Principiis* III, 153 = *Dubitationes et solutiones* I, 312.

⁸⁰ Para *Gegenschwung*/oscilación y *Ereignis* (desafortunadamente traducido como “event”/“evento”) véase: GA 65: 251 = 207; 261 = 215; 262 = 215-216; 286-287 = 234; 351 = 282; y 381 = 304.

lo que Heidegger quiere decir con “el viraje” (*die Kehre*) en su sentido *primario y propio*, cuando lo llamó “*die im Ereignis wesende Kehre*”, el viraje operativo en la apropiación (GA 65: 407 = 326). Esto es: este viraje —la *Gegenschwung* como la oscilación hombre/claro— está siempre ya operativo (*west*) gracias a la apropiación. Heidegger a veces expresa esta oscilación como la “necesidad” de que la ex-sistencia mantenga el claro abierto y como la “pertenencia” de la ex-sistencia al claro, en el sentido de mantenerlo abierto.⁸¹ Esta reciprocidad —esta relación hacia atrás (reci-) y hacia adelante (-proci-)— de necesidad y pertenencia es lo que Heidegger quiere decir con *Ereignis*, “la a-propiación [*Er-eignung*] que antes fue llamada «ser»” (GA 81: 209 = 263).

Al identificar la oscilación hombre/claro como el sentido “primario y propio” de la *Kehre*, lo estoy contrastando con el cambio de Heidegger en los años '30 desde una perspectiva trascendental a una *seinsgeschichtlich*. Llamé a este cambio *no* “el viraje” sino simplemente un cambio de orientación en su pregunta (*die Wendung im Denken*) (GA 11: 150 = 16).⁸² Muchos especialistas todavía piensan, incorrectamente, que este cambio de orientación es el sentido primario y propio de la *Kehre*. Sin embargo, Heidegger habla de la oscilación-operativa-en-la-apropiación como “el fundamento oculto de cualquier otro giro subordinado” (GA 65: 407 = 326), incluyendo ese cambio de perspectiva de los años '30. Por ello pudo decirle Heidegger a William J. Richardson en su carta de abril de 1962:

La Kehre no es en primer lugar un proceso que tuvo lugar en mi pensamiento y mi preguntar. [*Ese* proceso es el cambio de perspectiva de los años '30] ... El viraje está en juego *en el problema mismo*. Ni ha sido inventado por mí, ni tiene que ver solo con mi pensamiento. (GA 11: 149 = 16; las itálicas son mías)

En otras palabras, el hecho estructural de la oscilación hombre/claro —o, más bien, la intuición de Heidegger sobre este hecho— es lo que ocasionó el cambio de perspectiva de los años '30, y no al revés. Esta oscilación es el sentido primario y propio de “*die Kehre*”.

En la apertura-arrojada o apropiación, lo que es arrojado-abierto o apropiado (*geworfen, ereignet*) es el ser humano mismo (GA 12: 249 = 235).⁸³ Sin embargo, debemos ser cuidadosos —más cuidadosos de lo que fue el propio Heidegger— al articular ese punto, no sea que terminemos hipostasiando la Apropiación o el Ser Mismo en un Super-Algo ontológico, con vida propia y agencia, que lleva a cabo la apropiación y el arrojar.⁸⁴ No hay “razón por la cual” la ex-sistencia está arrojada-abierta o apropiada: ella es *ohne Warum* [sin por qué]. Sugiero que dejemos de lado toda discusión sobre el hombre siendo “arrojado o apropiado *por...*”, aun cuando sea solo para purgar, de una vez por todas, la cripto-metafísica que ha colonizado los estudios sobre Heidegger en años recientes (con una gran ayuda, debe

⁸¹ Véase: GA 65: 251 = 207: “*Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens* macht das Seyn als Ereignis aus”. GA 94: 448 = 351: “Der andere Gott [= die Wahrheit des Seins: GA 65: 35 = 45 y 308 = 251] braucht uns”; y también: GA 94: 449 = 351.

⁸² Uno de los enunciados más claros al respecto de esto es: GA 74: 8.

⁸³ Véase: GA 94: 448 = 351: “das Er-eignis des Daseins, wodurch dieses dann geeignet wird”. También: GA 14: 28 = 42.

⁸⁴ Véase: GA 9: 442 = 257: “zu einem phantastischen Weltwesen hypostasieren”. Y compárese con: GA 73.2: 975: “als Etwas für sich Vorhandenes”.

admitirse, del propio Heidegger). Esta hipostasiación y cuasi-personalización del Ser Mismo, ya sea por el Maestro o por sus discípulos, resulta fatal y convierte la obra de Heidegger en una parodia de sí misma. Piénsese en el patetismo de “el Ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre” (GA 9: 322 = 266). O la tontería de “el Ser *en cuanto tal* no se ha despertado aún, de manera que pueda atisbarnos desde su esencia en vela” (GA 10: 80 = 85). O la pretensión hiperbólica acerca de la “posesión” de nosotros por parte del Ser como si fuéramos su “propiedad” (*Eigentum*) (GA 65: 263 = 216). Esto es menos *dormitat Homerus* y más *inebriatus est Noe*.⁸⁵ Con textos como estos es mejor tomar el consejo de Virgilio a Dante: *Non ragionam di lor ma guarda e passa*.⁸⁶

5. LA APERTURA-ARROJADA APROPIADA, EN TANTO CLARO, ESTÁ INTRÍNSECAMENTE OCULTA

¿Qué hacer con la aseveración de Heidegger de que el ser mismo se retira a sí mismo apartándose de nosotros, se oculta a sí mismo e incluso se nos niega?⁸⁷ Tales afirmaciones están entre las más desvergonzadas de las hipostasiaciones y personificaciones del “Ser” que realiza Heidegger, tan frecuentes y de poca ayuda. Preguntémonos: ¿Qué es eso que oculta? ¿Y en qué consiste tal ocultamiento?

Una vez que nos damos cuenta que, como fenomenólogo, Heidegger interpreta *Sein*, en todas sus encarnaciones, como la inteligibilidad de las cosas, vemos que no puede ser *Sein/significatividad* lo que está intrínsecamente encubierto. Más bien, lo que está oculto es *aquello que hace posible en absoluto el ser/significatividad*; o sea, nuestra apropiación arrojada a sostener el claro. ¿Pero cómo y por qué argumenta Heidegger que este claro arrojado-abierto está intrínsecamente oculto?

En primer lugar, en lo que respecta a la retórica: evitemos la cuasi-personalización del claro que se insinúa a través del uso del falso reflexivo: “El claro *se* oculta [*a sí mismo*]”. En este caso, las formas verbales como *sich entziehen* y *sich verbergen* han de ser leídas como: “El claro *está* retirado, *está* oculto”, en lugar de: “El claro *va y se oculta* [*a sí mismo*]”.⁸⁸ (Compárese con *etwas zeigt sich*: algo aparece). En segundo lugar, en lo que respecta al contenido: el claro está intrínsecamente oculto precisamente porque es la presuposición de toda actividad humana, incluyendo todo el preguntar y el saber, toda búsqueda de razones. Consecuentemente nunca obtendremos una respuesta a la pregunta: “¿Qué posibilita aquello que posibilita todo?”. Como dice Heidegger: “No hay otra cosa a

⁸⁵ N. de los T.: La primera locución latina (Horacio, “Ars poetica”, v. 359) hace referencia a que las mentes geniales, a pesar de la buena intención que puedan tener, también cometen errores (“se duermen y extravían”); la segunda, tomada de la Vulgata (Gn 9, 20-21), alude a la embriaguez de Noé.

⁸⁶ N. de los T.: “No tratemos sobre ellos, tan solo mira y pasa” (*Inferno*, Canto 3, 51).

⁸⁷ Passim. Por ejemplo: GA 66: 203 = 178; GA 94: 428 = 334, etc.

⁸⁸ N. de los T.: Con el giro “*va y...*” intentamos traducir la expresión idiomática “to up and do something”, que significa “tomar repentinamente la iniciativa de hacer algo” y con la que Sheehan quiere resaltar la (incorrecta) personalización que implicaría que el claro pudiera “ocultarse a sí mismo” a partir de su “propia iniciativa”. En un registro más coloquial del castellano podría expresarse también como “*agarra* y hace algo”, donde el “*agarra*” señala una resolución a realizar la acción.

la cual aún pudiera remitirse la apropiación, o desde la cual pudiera por lo demás ser explicada” (GA 12: 247 = 233). La apropiación es “lo que originariamente *hace posible* todo”, de modo análogo al Bien en Platón (GA 22: 106 = 133).⁸⁹ Es aquello detrás de lo cual no podemos ir sin contradecirnos.

Tratar de explicar la presuposición de toda explicación es una tarea vana.⁹⁰ Nos atrapa en una *petitio principii*, una petición de principio —en este caso, sin darnos cuenta de que ya estamos envueltos desde el comienzo en aquello que estamos intentando buscar—.⁹¹ Heidegger dice, ciertamente, que “el *petere principium*, el estirarse hasta alcanzar [*das Auslangen nach*] el suelo fundamentador [= el claro], es el único paso de la filosofía” (GA 9: 244 = 203). Pero lo que quiere decir es que el verdadero pensar filosófico *presupone activamente* este fundamento basal al elegir dejarlo en su incognoscibilidad (en su “ocultamiento intrínseco”) en lugar de intentar seguir retrocediendo hacia una supuesta causa. La incognoscibilidad del *por qué* del claro apropiado/arrojado-abierto es lo que Heidegger quiere decir finalmente por facticidad, a la cual designa como el “misterio” que se encuentra en el corazón de la existencia: “*das Geheimnis des Daseins*” (GA 9: 197 = 167), “*das vergessene Geheimnis des Daseins*” (GA 9: 195 = 165).⁹² Esto es lo que tiene en mente cuando dice: “*Der Entzug aber ist des Da-seins*” (GA 65: 293 = 239: la “retirada” pertenece esencialmente a la ex-sistencia; véase también GA 8: 10 = 20: “*Entzug ist Ereignis*”). Lo mejor que puede hacer Heidegger al discutir este misterio es decir: *Es gibt Sein*. El “*Es*” se refiere a la apertura-arrojada apropiada y eso es lo más lejos que podemos ir al descubrir lo que hace posible (*gibt*) la inteligibilidad finita (*Sein*) a la que ineluctablemente estamos atados. Como le escribió Heidegger a William J. Richardson:

Si en vez de «tiempo» ponemos «claro intrínsecamente encubierto que es propio de la presencia significativa» [*Lichtung des Sichverbergens von Anwesen*], entonces el ser se determina a partir del dominio arrojado-abierto [*Entwurfsbereich*] del tiempo [...]. El claro intrínsecamente encubierto (*Zeit*) produce la presencia significativa (*Sein*). (GA 11: 151 = 18)⁹³

Porque está intrínsecamente oculta —incapaz de ser conocida en su *por qué*—, la apropiación de la ex-sistencia a su *proprium* (es decir, a sostener el claro) ha sido pasada por alto y “olvidada” por toda la metafísica. No es, ciertamente, el ser de las cosas (*Sein*) lo que ha olvidado la metafísica; durante siglos los filósofos han escrito montones de páginas sobre dicho ser, empezando con Platón y con la *Metafísica* de Aristóteles. A lo que

⁸⁹ Véase: Plotino, *Enéadas* VI.9.11.2-3 y VI.7.40.51-2.

⁹⁰ Por “explicar” entiendo *τὴν αἰτίαν γινώσκειν*, “conocer la *αἰτία* de algo”: Aristóteles, *Analíticos posteriores* I 2, 71b10-1. Véase: “*rerum cognoscere causas*”: Virgilio, *Geórgicas* II, 490, repetido como “*causarum cognitio*” en el tondo de *La escuela de Atenas* de Rafael.

⁹¹ Aristóteles, *Analíticos primeros* II 16, 64b28.

⁹² Véase también: GA 10: 126 = 107.

⁹³ Véase también: GA 9: 201 = 170: “*Entwurfsbereich*”.

Heidegger quiere apuntar con su desafortunada expresión abreviada “el olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*) es al hecho de pasar por alto *aquello que hace posible el ser*.⁹⁴

De manera similar, el problema del ser-que-está-intrínsecamente-oculto se disuelve una vez que recordamos que la frase “el ser *mismo*” no se refiere a una cierta Forma Suprema de Ser (superior al ser de los entes), sino que es simplemente la indicación formal del “de dónde” del ser, es decir, de aquello que *posibilita* en absoluto el ser de los entes.⁹⁵ Esto nos ayuda a entender algunas de las sentencias típicas, pero no muy traslúcidas, del Heidegger tardío. Por ejemplo, escribe que el ser (*Seyn*):

se rehúsa a sí mismo y se oculta así como el rehúso [...] para la única donación [*Schenkung*]. (GA 66: 200 = 176)

Una traducción perifrástica, que además saque la falsa personalización, podría decir: En tanto el claro apropiado (“*Seyn*”) está intrínsecamente oculto, no podemos saber por qué y hasta qué punto es el “darse” u origen de toda significatividad.

O, de manera similar:

¿Cómo [sería], empero, si el ser [*Seyn*] mismo fuera lo que se sustrae y ocurriera como el rehusarse [de sí mismo para nosotros]? ¿Es esto algo vano y vacío o la forma más alta de donación? (GA 65: 246 = 203)⁹⁶

Traducción: Aunque la apropiación-a-sostener-el-claro es inexplicable (“intrínsecamente oculta”), *no es nada*. Más bien, es la fuente primordial —el “darse”— de la posibilidad de la significatividad.

O, de nuevo:

...el ser mismo [*das Sein selbst*] se sustrae a sí mismo. Pero en cuanto tal sustracción [*Entzug*], el ser es precisamente la relacionalidad [*Bezug*] que reclama la esencia del hombre como el alojamiento de su advenir (del advenir del ser) [*die Unterkunft seiner (des Seins) Ankunft*]. (GA 6.2: 332 = 815)⁹⁷

Esto es: El claro apropiado, como la fuente intrínsecamente oculta de la significatividad, no puede ser comprendido en y por sí mismo. Pero como intrínsecamente oculto, “reclama” la ex-sistencia como el lugar donde ocurre la significatividad.

O en un pasaje que quizá no necesite ser parafraseado:

Lo que ha de ser pensado se aleja de nosotros. Se nos sustrae. Pero, ¿cómo podemos saber lo más mínimo, cómo podemos siquiera nombrar lo que desde siempre se nos sustrae? Aquello que se sustrae se niega a llegar. Solo que... el sustraerse no es mera nada. *La retirada es la*

⁹⁴ Al respecto de esta desafortunada abreviatura: compárese, por ejemplo, la condensación que hace Heidegger de la expresión “la pregunta por la inteligibilidad [*Sinn*] del ser” en la expresión “la pregunta por el ser”, en los títulos de las cuatro primeras secciones de SZ. En SZ 26 = 47 reduce “la pregunta por la inteligibilidad del ser” a la pregunta “Was heißt «Sein»?”. Nótese la ambivalencia también en: SZ 26 = 46, § 7, ad initium.

⁹⁵ Sobre el olvido de la esencia del ser: GA 79: 53: “Vergessenheit seines [= des Seins] Wesens”.

⁹⁶ Véase también: GA 65: 293 = 239; y GA 10: 81 = 74.

⁹⁷ Véase: GA 6.2: 360 = 838.

apropiación. [*Entzug ist Ereignis*]. Lo que se sustrae puede, de hecho, afectarnos y reclamarnos más esencialmente que toda cosa significativa que sale a nuestro encuentro y nos concierne. (GA 8: 10 = 20; las itálicas son mías)

O, finalmente, en una simple frase: *die Verweigerung als Schenkung* (GA 65: 241 = 199).⁹⁸ Esto es: la apropiación, como intrínsecamente incognoscible en su *por qué*, es lo que nos da el don del claro para la presencia significativa de las cosas.

6. CONCLUSIÓN

Leer a Heidegger como un fenomenólogo cuyo tema de estudio fue la significatividad obvia las ingenuas interpretaciones realistas del ser que han proliferado recientemente en los estudios sobre Heidegger,⁹⁹ y abre sus textos a un nuevo y fructífero diálogo con otros discursos filosóficos. Aún más, leer su meta última como la *fuerza* de la significatividad libera a su obra de la falsa hipostasiación del “Ser Mismo”, que plaga los estudios actuales, y trae nueva claridad a la relación entre el Heidegger temprano y el tardío.

Por supuesto que la meta última *última* del pensamiento de Heidegger no era teórica-filosófica, sino existencial-personal. La filosofía de Heidegger, como uno podría esperar que fuera toda la filosofía, no se trató solamente sobre saber algo, sobre alcanzar la respuesta a una pregunta, no importa cuán profunda esta pueda llegar a ser. En el espíritu de lo que podríamos llamar la “sabiduría existencial” griega, su filosofía fue también y sobre todo una exhortación a la auto-transformación.¹⁰⁰ En su primer día impartiendo clases luego de la Gran Guerra alentó a sus alumnos con las palabras del predicador alemán Angelus Silesius (1624-77): *Mensch, werde wesentlich!* - “¡Llega a ser lo que esencialmente eres!” (GA 56/57: 5 = 6)¹⁰¹ —que asoció con el reto de Jesús: “¡Quien pueda aceptar esto, que lo acepte!” (Mt 19, 12)—.¹⁰² Ocho años después, en *Ser y tiempo*, se hizo eco de la misma exhortación, esta vez en las palabras de Píndaro: *Werde, was du bist!* - “¡Llega a ser lo que ya eres!” (SZ 145 = 164).¹⁰³ Y, una vez más, en la mitad de su carrera (1938), les dijo a sus estudiantes:

Una y otra vez debemos insistir: en la pregunta por la «verdad» aquí planteada lo que está en juego no es únicamente una alteración en la concepción hasta ahora mantenida de «verdad»

⁹⁸ Véase: GA 66: 200 = 176.

⁹⁹ Véase en especial el trabajo de Richard Capobianco (2020), que considera el “Ser” (*Sein, Seyn*) independiente del *Dasein* y como habiendo estado operativo en el mundo mucho antes de la aparición de los seres humanos.

¹⁰⁰ Véase: GA 94: 5 = 13: “Der Mensch soll zu sich selbst kommen!”. Véase también: GA 94: 16 = 21.

¹⁰¹ Literalmente: “Hombre, ¡llega a ser esencial!”.

¹⁰² N. de los T.: En griego, el Evangelio de Mateo pone: ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω. El verbo griego χωρεῖω significa también: “hacer sitio, recibir, ir, avanzar, convertirse, ser capaz de”, etc. A veces es traducido como “entender”.

¹⁰³ Píndaro, *Odas Píticas* II, 72 (Farnell, 1932), III, 56. [N. de los T.: En griego, la construcción completa es: γένοι' οἷός ἐσσι μαθόν, donde γένοιτο es el aoristo en modo optativo y voz media de γίγνομαι. Heidegger omite en su traducción el término μαθόν; la frase completa, que es una expresión de deseo, podría glosarse como: “¡Que aprendas y llegas a ser lo que eres!”].

[...], sino más bien una *transformación del ser mismo del hombre* [*des Menschseins selbst*]. (GA 45: 214 = 196)¹⁰⁴

Al final el sendero teórico y el exhortativo se vuelven, por lo tanto, uno y el mismo en la obra de Heidegger. Su tarea inquebrantable siguió siendo explicar la ex-sistencia con el propósito de encontrar su fundamento, que a fin de cuentas resulta no ser en absoluto un fundamento, sino una radical apertura-arrojada a la cual nos alienta a abrazar y aceptar como aquello a partir de lo cual hemos de vivir. Podemos decir, por lo tanto, que, a lo largo del medio siglo de su carrera, Heidegger no hizo otra cosa que seguir el mandamiento inscrito en el Templo de Apolo en Delfos: γνῶθι σεαυτόν - “Conócete a ti mismo” (Platón, *Protágoras*, 343b3) —que glosó como: “La cuestión de la ex-sistencia ha de ser resuelta siempre tan solo por medio del existir mismo” (SZ 12 = 33)—.

SOBRE EL AUTOR

Thomas Sheehan enseña en el departamento de estudios religiosos de la Universidad de Stanford, donde tiene también cargos en las áreas de filosofía y lengua alemana. Todas sus publicaciones están disponibles en línea en <https://religiousstudies.stanford.edu/people/thomas-sheehan/publications>.

BIBLIOGRAFÍA

*Volúmenes de la Gesamtausgabe citados, junto con sus traducciones en castellano*¹⁰⁵

GA 2: *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. Trad. esp.: *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera. Madrid: Trotta, 2012.

GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman 1991. Trad. esp.: *Kant y el problema de la Metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth. México: FCE, 1981.

GA 6.1: *Nietzsche vol. I*, ed. Brigitte Schillbach. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. Trad. esp.: *Nietzsche*, trad. José Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.

GA 6.2: *Nietzsche vol II*, ed. Brigitte Schillbach. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. Trad. esp.: *Nietzsche*, trad. José Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.

¹⁰⁴ Véase: GA 94: 259 = 204: “Die Umwälzung zum Da-sein... mein einziger Wille”. Véase también: Sheehan (2015, pp. 155-157).

¹⁰⁵ N. de los T.: Incluimos tan solo las traducciones actuales al castellano a las que se ha hecho referencia. Téngase presente que en ocasiones diferentes textos compilados en un mismo tomo de la *Gesamtausgabe* son publicados en castellano como textos independientes, como sucede, por ejemplo, con GA 11, GA 14 o GA 15. Para estos casos, se ruega verificar en el tomo correspondiente de la *Gesamtausgabe* a qué texto específico corresponde la paginación alemana, para así poder identificar la traducción al castellano adecuada junto con su paginación.

- GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. Trad. esp.: *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 1994.
- GA 8: *Was heißt Denken?*, ed., Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. Trad. esp.: *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabas, Madrid: Trotta, 2005.
- GA 9: *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. Trad. esp.: *Hitos*, Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Alianza, 2007.
- GA 10: *Der Satz vom Grund*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. Trad. esp.: *La proposición del fundamento*, trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Serbal, 1991.
- GA 11: *Identität und Differenz*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. Trad. esp. de: *¿Qué es la filosofía?*, trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2004; *Identidad y diferencia*, trad. Arturo Leyte y Helena Cortés. Barcelona: Anthropos, 1988; “Carta al Padre William Richardson”, trad. Irene Borges Duarte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, 11, 1996.
- GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. Trad. esp.: *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Serbal, 1987.
- GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. Trad. esp.: *Experiencias del pensar (1910-1976)*, trad. Francisco de Lara. Madrid: Abada, 2014.
- GA 14: *Zur Sache des Denkens*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. Trad. esp. de la primera parte: *Tiempo y Ser*, trads. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Tecnos, 2009.
- GA 15: *Seminare*, ed. Curd Ochwad. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. Trad. esp. de: *Heráclito*, en co-autoría con Eugen Fink, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Ed. Ariel, 1986; *Seminario de Le Thor 1969*, trad. Diego Tatián. Córdoba (Argentina): Alción Editora, 1995; “Seminario en Zähringen (1973)”, trad. Carlos Di Silvestre, *Alea. Revista internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 4, 2006.
- GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebens, 1910–1976*, ed. Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, ed. Mark Michalski. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

- GA 19: *Platon: Sophistes*, ed. Ingeborg Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. Trad. esp.: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.
- GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. Trad. esp.: *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2004.
- GA 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, ed. Franz-Karl Blust. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. Trad. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro. Trotta: Madrid, 2000.
- GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. Trad. esp.: *Principios metafísicos de la lógica*, trad. Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2009.
- GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, ed. Otto Saame y Ina Saame-Speidel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. Trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1999.
- GA 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- GA 40: *Einführung in die Metaphysik*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. Trad. esp.: *Introducción a la Metafísica*, trad. Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa, 1993.
- GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984. Trad. esp.: *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" escogidos de "Lógica"*, trad. Ángel Xolocotzi. Granada: Comares, 2008.
- GA 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, ed. Günter Seubold. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919); 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (SS 1919); 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (SS 1919)*, ed. Bernd Heimbüchel. Frankfurt am Main:

Vittorio Klostermann, 1987. Trad. esp. de: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.

- GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Hans-Helmut Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. Trad. esp.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Francisco de Lara. Madrid: Alianza.
- GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. Walter Bröcker and Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. Trad. esp.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.
- GA 64: *Der Begriff der Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. Trad. esp.: *El concepto del tiempo (Tratado de 1924)*, trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2009.
- GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. Trad. esp.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- GA 66: *Besinnung*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. Trad. esp.: *Meditación*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- GA 69: *Die Geschichte des Seyns*, ed. Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998. Trad. esp.: *La historia del ser*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna / Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2011.
- GA 70: *Über den Anfang*, ed. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. Trad. esp.: *Sobre el comienzo*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- GA 71: *Das Ereignis*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009. Trad. esp.: *El evento*, trad. Dina Picotti. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2016.
- GA 73: *Zum Ereignis-Denken*, ed. Peter Trawny (2 volúmenes). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.
- GA 74: *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, ed. Thomas Regehly. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.
- GA 76: *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, ed. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.

- GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- GA 81: *Gedachtes*, ed. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. Trad. esp.: *Pensamientos poéticos*, trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2010.
- GA 87: *Nietzsche. Seminare 1937 und 1944. 1. Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein); 2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens*, ed. Peter von Ruckteschell. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- GA 88: *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/2. 1. Die metaphysische Grundstellung des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophische Denken*, ed. Alfred Denker. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2008. Trad. esp. de: *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental. Ejercicios en el semestre de invierno de 1937/1938*, trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2012.
- GA 94: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, ed. Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014. Trad. esp.: *Cuadernos negros (1931-1938): reflexiones II-VI*, trad. Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 2015.

Fuentes de textos clásicos

- Agustín de Hipona (1999). *The Confessions of Augustine, an electronic edition*, ed. James O'Donnell (original) y Anne Mahoney (digital). Oxford: Clarendon Press (original); Georgetown: STOA (digital). Recuperado de: <http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/conf/> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].
- Alighieri, D. (1994). *La Commedia secondo l'antica vulgata*, ed. Giorgio Petrocchi. Firenze: Casa Editrice Le Lettere. Recuperado de: <http://www.danteonline.it/italiano/opere.asp?idope=1> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].
- Aristóteles (1831). *Aristotelis opera* (Vols. 1-4), ed. Immanuel Bekker et al. Berolini: Ed. Academia Regia Borussica. Trad. esp. de la *Metafísica* en: *Metafísica de Aristóteles* (2da ed., 3ra reimp.), ed. y trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- Damascio (1966). *Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem* (Vols. 1-2), ed. Carolus Aemelius Ruelle, Paris; reimpressa, Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Damascio (1986-1991). *Traité des premiers principes* (Vols. 1-3), ed. Leendert Gerrit Westerink, tr. Joseph Combès. Paris: Les Belles Lettres.
- Farnell, L. R. (1932). *The works of Pindar* (Vols. 1-3). London: Macmillan.

- Horacio (1982). *Opera*, ed. Fridericus Klingner. Leipzig: B. G. Teubner.
- Platón (1902). *Platonis opera* (Vols. 1-5), ed. John Burnet. Oxford: Clarendon. Trad. esp. del *Protágoras* en: *Diálogos* (Vol. I), trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1985; de la *República* en: *Diálogos* (Vol. IV), trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988; y el *Sofista* en: *Diálogos* (Vol. V), trad. Néstor L. Cordero. Madrid: Gredos, 1988.
- Plotino (1951). *Plotini opera* (Vols. 1-3), eds. Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer. Paris: Desclée de Brower; Brussels: L'Édition Universelle.
- Tomás de Aquino (2000). *S. Thomae de Aquino Opera omnia*, ed. Enrique Alarcón. Pamplona: Corpus Thomisticum. Recuperado de: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].
- Virgilio (1969). *P. Vergili Maronis opera*, ed. Roger A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press.

Otros textos citados en la Introducción de los traductores y en la Traducción

- Atura, A. (2015). Stanford scholar upends interpretation of philosopher Martin Heidegger. *The Humanities at Stanford*. Recuperado de: <https://news.stanford.edu/news/2015/july/paradigm-heidegger-sheehan-070815.html/>
- Bortorello, A. (2013). *El abismo del espejo. La estructura narrativa de la filosofía de Martin Heidegger*. La Plata: Edulp.
- Bortorello, A. (2008). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- Capobianco, R. (2020). *La vía del Ser de Heidegger*, trad. Ramiro Palomino. Madrid: Guillermo Escolar.
- Carroll, L. (Charles Dodgson) (1920). *Through the looking glass*. Cincinnati: Johnson and Hardin.
- Crowell, S.G. (2013). *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crowell, S.G. (2001). *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Crowell, S.G. y Malpas, J. (Eds.) (2007). *Transcendental Heidegger*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Fried, G., Polt, R., y Sheehan, T. (2014, 8 de diciembre). No One Can Jump Over His Own Shadow. *3:AM Magazine*. Recuperado de: <https://www.3ammagazine.com/3am/no-one-can-jump-over-his-own-shadow/>
- Gurwitsch, A. (1947). Le Cogito dans la Philosophie de Husserl: Gaston Berger. *Philosophy and Phenomenological Research*, VII, 4, 649–654.
- Haugland, J. (2000). Truth and finitude: Heidegger’s transcendental existentialism. En M. Wrathall y J. Malpas (Eds.), *Heidegger, Authenticity and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus* (Vol. I, pp. 43-77). Cambridge, MA: MIT Press.
- Iribarne, J. V. (1983). Edmund Husserl: Hacia una metafísica de la subjetividad. En AA.VV., *Filosofía, subjetividad y existencia* (pp. 135-163). Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- Heidegger, M. (2011). Die “Seinsfrage” in *Sein und Zeit*. *Heidegger Studies*, 27, 9–12.
- Heidegger, M. (2010). *Logic: The Question About Truth* (T. Sheehan, Ed. & Trad.). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2007). For Edmund Husserl on his Seventieth Birthday (1929) (T. Sheehan, Ed. y Trad.). En T. Kisiel y T. Sheehan (Eds. y Trads.), *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927*. (pp. 414-419). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare. Protokolle—Gespräche—Briefe*, ed. Merdard Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Trad. esp.: *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi. Barcelona: Herder, 2007.
- Heidegger, M. (1976). On the Essence and Conception of Φύσις in Aristotle’s Physics B, 1 (T. Sheehan, Trad.). En *Man and World*, 9(3), 219-270.
- Heidegger, M. (1964). Lettre à Monsieur Beaufret (23 novembre 1945). En M. Heidegger, *Lettre sur l’humanisme*, ed. y trad. Roger Munier (pp. 180-184). Paris: Aubier, Éditions Mouton. Trad. esp.: Carta al señor Beaufret, trad. Jorge Acevedo. *Revista de Filosofía*, 17, 1 (pp. 131-132), 2016. Recuperado de: <https://revistaei.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44422/46424> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].
- Heidegger, M. y Husserl, E. (2007). Edmund Husserl’s and Martin Heidegger’s Correspondence to and about each other, (1914-1934) (T. Sheehan, Ed. y Trad.). En T. Kisiel y T. Sheehan (Eds. y Trads.), *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927* (pp. 349-415). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1997). The Encyclopaedia Britannica Article (T. Sheehan, Trad.). En E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the*

- Confrontation with Heidegger* (pp. 83-158). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1997). Marginal Remarks in Martin Heidegger, *Being and Time* (T. Sheehan, Trad.). En E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Confrontation with Heidegger* (pp. 263-422). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1997). Phenomenology and Anthropology (T. Sheehan y R.E. Palmer, Trads.). En E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Confrontation with Heidegger* (pp. 485-500). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1997). *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Confrontation with Heidegger* (T. Sheehan y R.E. Palmer, Trads. y Eds.). Edmund Husserl: Collected Works 6. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX), ed. Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff. Trad. esp de.: *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, trad. Antonio Zirión Quijano. México: UNAM, 1990.
- Kisiel, T. y Sheehan, T. (Eds.) (2007). *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927*. Evanston: Northwestern University Press.
- Locke, John (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. Ian Shapiro. New Haven, CT: Yale University Press.
- Pöggeler, O. (1963). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Rivera, J.E. (2005). Sobre mi traducción de «Ser y tiempo», *ONOMÁZEIN*, 12(2), 157-167.
- Richardson, W.J. (1963). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Den Haag: Nijhoff.
- Sheehan, T. (2020a). Hiding in Plain Sight: Κίνησις at the Core of Heidegger's Work (Prolegomenon). *Bolletino filosofico*, xxv, 280-291.
- Sheehan, T. (2020b). Heidegger: πάθος as the Thing Itself. En C. Hadjioannou (Ed.), *Philosophers in Depth: Heidegger on Affect* (pp. 29-46). London: Palgrave-Macmillan.
- Sheehan, T. (2018). *Sein und Zeit* § 18 - A Paraphrastic Translation. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 8, 1-20.
- Sheehan, T. (2017a). But What Comes Before the 'After'? En R. Polt y G. Fried (Eds.), *After Heidegger* (pp. 41-55). London y New York: Rowman & Littlefield International.
- Sheehan, T. (2017b). Heidegger and the Right Heideggerians: Phenomenology vs. crypto-metaphysics, *Kronos*, VI, 78-90.

- Sheehan, T. (2016a). Phenomenology rediviva, *Philosophy Today*, 60(1), 223-235.
- Sheehan, T. (2016b). Sense and Meaning: From Aristotle to Heidegger. En N. Keane y C. Lawn (Eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 270-279). Hoboken, N.: Wiley - Blackwell.
- Sheehan, T. (2015). *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London y New York: Rowman & Littlefield International.
- Sheehan, T. (2014). What, After All, Was Heidegger About? *Continental Philosophy Review*, 47(3-4), 249-274.
- Sheehan, T. (2013a). The Turn – All Three of Them. En Raffoul, F. y Nelson, E.S. (Eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger* (pp. 31-38). London: Bloomsbury.
- Sheehan, T. (2013b). What If Heidegger Were a Phenomenologist?. En Wrathall, M. (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's «Being and Time»* (pp. 381-401). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheehan, T. (2011a). Astonishing! Things Make Sense. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, I, 1-25.
- Sheehan, T. (2011b). Facticity and *Ereignis*. En Dahlstrom, D. (Ed.), *Interpreting Heidegger: New Essays* (pp. 42-68). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheehan, T. (2010). The Turn. En B.W. Davis (Ed.), *Heidegger: Key Concepts* (pp. 82-101). Durham: Acumen Publishing.
- Sheehan, T. (2001a). A Paradigm Shift in Heidegger Research. *Continental Philosophy Review*, 34 (2), 183-202.
- Sheehan, T. (2001b). Geschichtlichkeit / Ereignis / Kehre. *Existential: Meletai Sophias* [Budapest], XI (3-4), 241-251.
- Sheehan, T. (2000). *Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics*. En G. Fried y R. Polt (Eds.), *A Companion to Martin Heidegger's Introduction to Metaphysics* (pp. 3-16; 263-274). New Haven, CT: Yale University Press.
- Sheehan, T. (1997). Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship. En E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Confrontation with Heidegger* (pp. 1-32). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Sheehan, T. (1997). The History of the Redaction of the Encyclopaedia Britannica Article. En E. Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology, and the Confrontation with Heidegger* (pp. 35-68). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Sheehan, T. (1995). Heidegger's New Aspect: On In-Sein, Zeitlichkeit, and *The Genesis of «Being and Time»*. *Research in Phenomenology*, 25(1), 207-225.

- Sheehan, T. (1978). Heidegger's Interpretation of Aristotle: Dynamis and Ereignis. *Philosophy Research Archives*, IV (1258), 1-33.
- Solernó, J. (2017). [Reseña bibliográfica del libro *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*, de T. Sheehan]. *Tábano*, 13, 104-107.
- von Herrmann, F.-W. (2020). The Unity in the Transformation of Martin Heidegger's Thinking (T. Sheehan, Ed. y Trad.). *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 10, 43-73.
- von Herrmann, F.-W. (2019). *Transzendenz und Ereignis. Heideggers »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)« Ein Kommentar*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- von Herrmann, F.-W. (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (1964). *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan: A. Hain.
- Walton, R. (2012). El 'viraje' en los 'Beiträge' de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 9, 89-115.
- Walton, R. (2009). El aparecer y lo latente. En AA.VV., *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) (pp. 105-120). Lima y Morelia (México): Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Otros recursos consultados para el aparato crítico de la presente traducción*
- Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C.M. y Metzger, B.M. (eds.) (2012). *Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland)* (28a ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Grimm, J. y Grimm, W. (2001). *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* (ed. digital del Trier Center for Digital Humanities, versión 01/21). Recuperado de: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB> [fecha de consulta: 3 de marzo de 2021].
- Liddell, H.G. y Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*, ed. Henry Stuart Jones y Roderick McKenzie (versión digital en el proyecto *Perseus*). Oxford: Clarendon Press (original). Medford and Somerville, MA: Tufts University (digital). Recuperado de: <http://www.perseus.tufts.edu> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].

- Merriam-Webster. (n.d.). *Merriam-Webster.com dictionary* (ed. digital). Recuperado de: <https://www.merriam-webster.com/dictionary> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.; versión 23.4 en línea). Recuperado de: <https://dle.rae.es> [fecha de consulta: 26 de julio de 2020].
- Weber, R. y Gryson, R. (eds.) (2007). *Biblia Sacra Vulgata* (5ta ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.