



**Pensar el Desierto Contra el Desierto:
Estrategias Prolegomenales para *Leer Ser y Tiempo* de Heidegger**

Jethro Masís

Universidad de Costa Rica
jethro.masis@ucr.ac.cr

“Wir *suchen* überall das Unbedigte, und *finden* immer nur Dinge”.
Novalis

Resumen:

El artículo aborda algunos asuntos prolegomenales necesarios para una comprensión apropiada de la naturaleza paradójica de *Ser y Tiempo* de Heidegger. Se argumentará que la obra magna heideggeriana no inquiriere acerca del sentido del ser con el fin de contestar la denominada *Seinsfrage*. En efecto, ya tradicionalmente algunos respuestas han sido ofrecidas, las cuales se fundan en la indiferenciación entre el ser y el ente (el ser como Dios, como substancia, como naturaleza, como sujeto, etcétera), esto es, el ser se ha convertido en un tópico de la filosofía, mientras que esencialmente es lo no-temático, por cuanto sólo un ente puede ser descrito como tópico o temático. Esta es la razón por la cual la caracterización de Heidegger como “el pensador del ser” puede ser desorientadora, cuando no abiertamente falsa, si con esto se entiende que el ser es algo que de alguna forma admite tematización. Y, en efecto, ¿cómo se dice lo atemático mismo?

Palabras Clave

Martin Heidegger, Fenomenología, Hermenéutica Filosófica, *Ser y Tiempo*.

Abstract

This paper deals with prolegomenal stances necessary for a proper understanding of the paradoxical nature of Heidegger's *Being and Time*. It shall be argued that Heidegger's *magnum opus* does not inquire into the sense of being in order to render an answer to the so called *Seinsfrage*. In fact, several answers have already been given traditionally, which are founded on the being/entity indifferenciation (being as God, substance, nature, subject and so forth), that is, being has been turned into a topic, whilst it is essentially non-topical, for only an entity can be accounted for as topical or thematic. This is the reason why assessing Heidegger as the “thinker of being” can be misleading, if not overtly wrong, when by this is meant that being be conceived of as something that can be thematized.

Key Terms

Martin Heidegger, Phenomenology, Philosophical Hermeneutics, *Being and Time*.

Leer la Nada

En § 2 de *Sein und Zeit* (SZ en lo sucesivo), Heidegger ha definido la investigación – no cualquier investigación, desde luego, sino la que se lleva a cabo en su gran obra y, en general, en todo el trayecto de su pensamiento – mediante la aclaración de la estructura formal de la pregunta por el ser. La pregunta por el sentido del ser, dice, ha de ser planteada (*gestellt werden*), esto es, se trata siempre de una tarea que tiene carácter ejecutivo y cuyos fundamentos procedimentales no pueden dejarse abandonados a la suerte de la suposición y de la obviedad. ¿Qué significa investigar? Seguramente, el investigar y el preguntar se copertenecen, y toda investigación implica una búsqueda que está ya implícita o supuesta en el preguntar. Pero SZ, contrariamente a lo que podría suponerse o a lo que suele decirse desde la ‘opinión pública filosófica’, no se aboca a la tarea de plantear la pregunta por el ser. Esto quiere decir que Heidegger no es estrictamente un ontólogo, sobre todo si por ello se entiende la labor de dedicarse a la dilucidación definitiva de las categorías entitativas.

Lo antedicho, claro está, merece explicaciones ulteriores. La primera de las cuales, es una advertencia: de cómo se comprenda la primera página de SZ, depende en gran medida la subsecuente valoración de la obra. La obra se abre, no sin efectos dramáticos, con un prólogo en el cielo (*pace* H. Mörchen)¹. El *Sofista* platónico aparece citado: es claro que desde siempre hemos estado familiarizados con la palabra ‘ente’, con la noción de ‘aquello que es’, y con lo que este término significa. Sabemos, o creemos saber, lo que significa que algo sea. Pero nos hallamos en aporía ahora que es ocasión de inquirir por el sentido de que algo, precisamente, sea (cf. *Soph.*, 244a)². Acto seguido, Heidegger ejerce un traslado del ente (aquello que es) al ser (el sentido de que aquello sea) – que, por lo demás, muchas veces pasa desapercibido – mediante el planteamiento de dos cuestiones y de dos respuestas resultantes:

¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra ‘ente’? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión ‘ser’? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta (SZ, Prólogo: 1).

Desde estas dos preguntas y de sus respectivas contestaciones, se desprenden aspectos inusitados del tipo de investigación que Heidegger se trae entre manos. Basta sólo notar aquello que nuestro pensador estatuye como propósito de su tratado: *elaborar* la pregunta por el sentido del ser. ¿Elaborar una pregunta, es decir, no responderla? ¿No es ese acaso un fin insignificante que, al final, nos dejará enteramente vacíos (como describía Jaspers la sensación que le quedó después de leer SZ)? Nos hallamos ante un tipo de investigación que tiene características especiales, pues el expreso propósito de elaborar la pregunta parece sugerir que SZ tiene la siguiente misión: enseñarnos a preguntar. Hay que aprender a plantear la pregunta de la filosofía y, en conexión con ello, hay que aprender a investigarla.

¹ Hermann Mörchen recuerda la ocasión en que Heidegger presentó a sus estudiantes en Marburgo una prueba de este prólogo: “[S]in palabras y con gran expectativa, como un niño que muestra se secreto juguete preferido, puso a la vista un pliego de un reciente ejemplar de pruebas, una hoja con el título: *Ser y Tiempo*” (citado por Safranki, 1997: 183).

² Cf. la cita completa: “Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostradnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis lo que es. Es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades” (Platón, *Soph.*, *idem*).

Ahora bien, dado que hay una inmensa recepción de la obra heideggeriana – si a favor o en contra, eso no importa en este momento – que no se ha demorado lo suficiente en la primera página de SZ (toda aquella recepción que afirma, como si fuera lo más obvio del mundo, que Heidegger es un ontólogo o que restauró los derechos de la ontología en la filosofía contemporánea, etc.), es menester analizar, paso a paso, lo sugerido en la obertura de SZ. ¿Qué significa, en efecto, ese desplazamiento del ente al ser? Seguramente, y en concordancia con la cita del *Sofista* platónico, que hay una perplejidad ontológica de vivir entre lo entitativo (que es archiconocido) que viene acompañada necesariamente por la aporía ineludible de preguntar por aquello desde siempre entendido sin poder dar cuenta de ello. Esto supondría el planteamiento de algo más amplio: la cuestión del ser en general. Pero hay que conceder que las aserciones de Heidegger son bastante extrañas. Habla, de hecho, no de restaurar de nuevo los derechos de la ontología vetusta (alcaída, diríase, en los tiempos modernos decantados por intereses sobre todo epistemológicos), y ni siquiera de contestar, por fin, la pregunta por el ser. Hay un error en la pregunta: se ha preguntado por el ser y se ha respondido con el ente, y se ha supuesto, así, la indiferenciación entre el ser y el ente. ¿Por qué no contestar, entonces, de una vez por todas? En primer lugar, porque las respuestas sobre qué sea el ser abundan: es la *physis*, la idea, la substantia, Dios, el sujeto, el espíritu, la voluntad, el hombre o lo que fuere. (Lo que debe llamar la atención es que, precisamente, la pregunta por el ser ha sido planteada desde antiguo y no sólo eso, sino que ha sido respondida de diversas formas). Pero sobre todo, puesto que, si entendemos bien de qué va el asunto en SZ, no es posible contestar. Suponer que se puede contestar implica de suyo una interpretación entitativa de la pregunta. Se adelanta aquí el prejuicio de que el ser puede ser algo así como una cosa.

Habría que prestar, por tanto, atención a uno de los propósitos centrales de Heidegger en su obra: hay que despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. Es decir, no sólo no sabemos, sino que incluso no nos interesa saber: no estamos *despiertos*, muy heraclíteamente dicho, para tal interrogabilidad. La pregunta misma nos parece un sinsentido. Parte de ello, quizá, sea achacable a las respuestas dadas a la pregunta, que nos permiten distendernos y supuestamente darnos la licencia de despachar la cuestión ontológica, o bien como simplemente anticuada, si no es que como ininteligible o carente de importancia.

Pero el problema es más amplio. Desde luego, hay arraigados prejuicios ontológicos tradicionales que funcionan como autoridad (poder que – podría decirse – gobierna con falsas potestades, en el caso del pensar) para no preguntar por pretendidas necesidades: el ser es indefinible, es obvio y lo siempre comprendido y supuesto, o es lo más universal y vacío (cf SZ, §1: 3-4), etc.³ No obstante, no se trata solamente de prejuicios filosóficos que precavan por lo pronto de una investigación infructuosa. Hay algo más que meros prejuicios que nos instala en aporía o en la sensación de que aquí no se pueden dar pasos ulteriores en la investigación. Debe concederse que la investigación es extraña, porque toda búsqueda que es motivada por una pregunta, se afana en lo buscado por el prurito de la resolución. Y, ¿qué ofrece Heidegger? Elaborar la pregunta y suscitar una comprensión para el sentido de la pregunta. Con todo, podemos de nuevo preguntar: ¿no es esto absolutamente insuficiente? ¿Estamos ante una empresa que quiere simplemente causar impresiones, avivamientos sentimentales u oscuridades de esas? Aunque en estos asuntos haya una tendencia hacia la impaciencia, se requeriría lo que Donald

³ Aquí despacha Heidegger de un plumazo, como se sabe, las excusas de Aristóteles (universalidad), Santo Tomás (comprensibilidad de suyo) y Pascal (indefinibilidad), para no adentrarse en la difícil cuestión del ser.

Davidson llamó *the principle of charity*,⁴ para que el tratado de filosofía más influyente del siglo XX (a juzgar por el espectro de su influencia descomunal), y su proyecto, no parezcan vanos y francamente estúpidos. Esto quiere decir que debemos demorarnos pacientemente en los dos primeros capítulos de SZ, aquellos que constituyen la introducción al tratado. Y esto no sólo con el propósito de comprender adecuadamente de qué va eso que sucede en SZ, sino en el entero camino del pensar (*Denkweg*) heideggeriano. Ulteriormente, desde el punto de vista de la historia del pensamiento, ello coadyuva a la comprensión más expedita del desarrollo de un extremo radical que surge de Kant y del subsecuente idealismo alemán, y que en Husserl alcanza un fastigio, pero que prefiere invertir el camino del pensamiento moderno.

Empero, nuestro problema no se resuelve mediante el recurso a los insumos de la crítica moderna. La crítica moderna quiere reflexionar y, con ello, quiere alcanzar un ámbito temático de investigación. Pero de esa forma no se sale del *Seinsvergessenheit*, sino que incluso se lo prodiga y se lo extiende.

¿Qué sucede, entonces, con lo que quiere investigarse en SZ? La investigación tiene, naturalmente, una estructura peculiar, y esto no por ocurrencias antojadizas, sino debido a que, estrictamente, del ser no puede hacerse tema alguno (tal fue – téngase en mente – el yerro de la tradición ontológica: tematizar lo atemático mismo). La estructura de la investigación consta, según Heidegger, de tres partes: (i) *ein Gefragtes* (lo puesto en cuestión), (ii) *ein Befragtes* (lo interrogado) y (iii) *das Erfragte* (lo preguntado). De los extremos, es decir, de i y iii estamos claros. Lo puesto en cuestión (*ein Gefragtes*) es aquello en lo que ya estamos puestos o instalados desde siempre: el ser o, dicho muy aristotélicamente, “aquello que determina el ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre” (SZ, § 2: 6). Lo preguntado (*das Erfragte*) hace referencia a que no se pregunta por el ser a secas (siempre que no se lo quiera ontificar o reificar) sino por el *sentido del ser*, y en este caso incluso lo que nos afana es el sentido de la misma pregunta y el sentido de su respuesta ontificada y desdiferenciada. Empero, ¿podemos ser puramente ontológicos? Si tal fuera el caso, el ser sería un ente o, en cualquier caso, un *algo*, alguna cosa. Si puramente pudiésemos referirnos al ser, traducirlo o, sin más, decirlo, entonces precisamente nos hallaríamos ante un *algo*, aunque se tratase del algo más magnánimo de todos. De todo algo puede, naturalmente, hacerse un tema. Pero ya hemos sido advertidos entretanto que “[e]l ser del ente no ‘es’, él mismo, un ente” (*idem*). La diferencia ontológica implica de suyo el elemento medio de la investigación o ii: “lo interrogado (*ein Befragtes*) en la pregunta por el ser es el ente mismo” (*idem*). Y esto es, en efecto, una sorpresa: lo que se busca interrogar no es el ser mismo sino, con todo, el ente, pero precisamente porque el ser no es nada y no hay nada que, desde luego, pueda ser objeto de interrogación directa. Pues bien, todo esto quiere decir que en Heidegger lo ontológico no es una tematización del ser, ni del ente, sino un abordaje del ser del ente, pero como el ser no es, al mismo tiempo ente, lo que debe rodearse es al ente, en que se acusa el ser y su sentido. Lo que se busca es que, abordando al ente y asediándolo, resplandezca su ser.

Metodológicamente, estamos ante el procedimiento que, no sin razón, Ortega y Gasset denominó, en *¿Qué es Filosofía?* (escrito publicado póstumamente en 1957) y en abierta referencia a la toma de esta ciudad antigua por lo hebreos narrada en Josué 6: 1-27, ‘método de Jericó’: “[L]os grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas. En el asedio ideológico, la

⁴ Cf. ‘On the Very Idea of a Conceptual Scheme’, 1974. Capítulo 13 de *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press. 1984.

melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal” (1964: 279). En Heidegger, es cierto, no se trata sino de esto mismo: de asediar lo problemático y de permanecer en la interrogabilidad; sitiar al ente, pues, con el fin de que este acuse su sentido, y nada más.

Decimos que la imagen orteguiana del asedio no es del todo infeliz porque Heidegger mismo ha hablado de no salir del círculo de la denominada ‘circularidad hermenéutica’ (cuyo antecedente terminológico es el *Zirkel des Verstehens* de Schleiermacher)⁵ y, al señalarla, queremos decir con ello que nuestro autor no es estrictamente un ontólogo (si por ello se entiende intentar la vana referencia pura al ser sin más). Por lo pronto, sabemos que SZ no ofrece ninguna teoría de lo entitativo,⁶ y esto porque, bien comprendido, ese sentido que se busca no es estrictamente nada.⁷ Lo que sucede en SZ es más bien una destrucción (*Destruktion*) de la ontología tradicional, es decir, no una pulverización de la ontología,⁸ sino una repetición (*Wiederholung*) de sus temas con el fin de mostrar que, en principio, lo ontológico no debió haberse convertido nunca en tema alguno.

Todo lo antedicho implica que hay que tomarse una serie de reservas interpretativas, porque para leer SZ y no fracasar irremediabilmente en el intento, hay que tomar una serie de precauciones. La razón no es únicamente el hecho de que se trata, como suele afirmarse, de un ‘libro difícil’ o intrincado, de difícil lectura, por ejemplo, así como también ha sido un dolor de cabeza para los traductores en varias lenguas.⁹ Las dificultades en lo tocante a la espesura del lenguaje heideggeriano, podrían bien sortearse mediante la adquisición de la familiaridad paulatina que siempre acompaña el esfuerzo de habérselas con nueva conceptualidad filosófica.¹⁰ Pero se trata de un engaño el creer que haciéndose de un aparataje categorial o de una jerga de filosofemas (por ejemplo, de la pretendida *Jargon der Eigentlichkeit*

⁵ A la altura de § 32, Heidegger ha dicho que “[l]o decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta” (SZ: § 32, 153).

⁶ En concordancia con esto, decir que en SZ se demuestra, por ejemplo, que el sentido del ser es el tiempo es completamente inadecuado. En SZ no se prueba ni demuestra nada. Se indica y se sugiere, solamente.

⁷ No es nada no porque se trate de nada de nada, sino porque (como lo sugiere bien la palabra inglesa para nada, *no-thing*) no se trata de algo. El sentido del ser no es nada de nada, sino que se trata de una nada que pertenece al ser.

⁸ Cuando decimos que ‘destruir’ no es ‘pulverizar’, tenemos en mente la diferencia que habría en lengua alemana entre los términos *Destruktion* y *Zerstörung*. *Zerstörung* sí es destruir en el sentido común del término de “reducir a pedazos o a cenizas algo material u ocasionarle grave daño” (cf. la definición del DRAE). *Destruktion* implica más bien una imagen geológica: la de escarbar las capas, desmantelar y remover. Pero todo ello con un fin positivo.

⁹ Los lectores en castellano tenemos un ejemplo de primera mano de esta dificultad con la primerísima traducción de SZ realizada por José Gaos (1ra ed., 1951). Se trata de la segunda traducción en el mundo de la obra heideggeriana, solamente antecedida por la versión japonesa. Pero, como ha señalado Jorge Eduardo Rivera (el traductor de cuya versión nos fiamos), en la traducción de Gaos, “el lenguaje siempre vivo y elocuente de Heidegger se convierte en una lengua rígida, hirsuta e incluso algo esotérica” (‘Prólogo del traductor’, cf. SZ, versión castellana: 17). Incluso no sería exagerado afirmar que el texto de Gaos es otro libro, por más que esta versión haya aportado el inicio de la primera recepción de Heidegger en nuestra lengua, lo cual es suficientemente meritorio.

¹⁰ Uno de los primeros receptores del lenguaje de Heidegger, Hans-Georg Gadamer, ha afirmado sin ambages que, en este respecto, “[s]e trata de una nueva experiencia con el lenguaje de la filosofía. Tal vez se la pueda comparar con la experiencia que en tiempos pasados se pudo hacer en los sermones alemanes del Maestro Eckhart; y sin duda también con el lenguaje de Lutero, cuya traducción de la Biblia otorgó a la lengua alemana un nuevo carácter de inmediatez” (GW 10: 14/307). Advierto que, aquí y en lo sucesivo, suelo cambiar las traducciones del alemán cuando así me parece apropiado.

según Adorno, cf. 2006), uno podría habérselas bien con SZ: precisamente, el libro en que hay un cierto uso del lenguaje, un cierto *utilizar la gramática pero sin creer en ella*,¹¹ que es menester esclarecer de inmediato. Las razones de esto son más bien *internas* al texto que tenemos como ‘objeto de dilucidación temática’. Y lo primero que hay que aclarar es que la sentencia anterior es sumamente inadecuada, pues SZ es un texto cuyo fin es regodearse en lo atemático mismo sin tematizarlo; antes de explicar lo cual, no sería vano pensar qué significa ‘leer en filosofía’.¹²

La cuestión de la lectura, es decir, la pregunta por cómo leer en filosofía, no es ociosa. El asunto de la lectura es central para la filosofía por varias razones. En primer lugar, nos instala desde el principio en la cuestión hermenéutica y, como es sabido, al pensamiento de Heidegger se le adscribe el haber transformado hermenéuticamente la fenomenología (si bien qué sea ‘lo hermenéutico’ en Heidegger – que no ‘la hermenéutica’ como una suerte de teoría de la interpretación – no es algo que esté decidido de antemano). Pero, en segundo lugar, la cuestión de cómo se lee en filosofía nos introduce inmediatamente en el problema neurálgico de SZ, en cuyas primeras páginas, precisamente, Heidegger ha preguntado cómo ha de leerse el sentido del ser: “¿En *cuál* ente debe leerse el sentido del ser?” (Am *welchem* Seienden soll den Sinn von Sein abgelesen werden...? SZ, § 2: 7). El problema de SZ es, entonces, de naturaleza hermenéutica y ello implica de suyo el problema de cómo leer en filosofía.

Decimos que leer es problemático porque, como se sabe, sólo se puede leer aquello que es positivo (lo que está-ahí, presente para ser leído), aquello pasible de ser dilucidado y discutido; decir lo cual significa que lo desde siempre legible es la presencia de lo que aparece. Pero si sucede que el fenómeno del ser ‘aparece’ como lo ausente mismo en todo lo que fue pretendidamente visto (teorizado) como estando presente y a la vista, esto es, presentado a la contemplación o re-presentado, nos hallamos en un terreno escabroso. Se comprende mejor así por qué el lenguaje de Heidegger resulta a veces tan intrincado: estamos al asedio de un no-objeto y habría que preguntarse cómo es posible leer algo que no aparece (¿Qué ‘algo’, en efecto, puede ser llamado dignamente ‘algo’ si no aparece? ¿Se trata de un algo escondido que esotéricamente intuyamos?). Desde luego, a partir de acá es fácil comprender las acusaciones lanzadas desde diversos flancos contra el lenguaje heideggeriano. Como ha dicho John Searle en este sentido, amparado por lo demás en el prejuicio anglosajón de que lo diáfano y cristalino ha de parangonarse sin más con el pensamiento, “*if you can't say it clearly, you don't understand it yourself*” (citado por Faigenbaum, 2001: 183. *Itálicas añadidas*).¹³ Podríamos, pues, cerrar el libro de una vez y para siempre, y acusar a Heidegger, como en su tiempo lo hiciera Carnap,¹⁴ de haber prodigado meras necedades y confusiones lingüísticas insustanciales disfrazadas de profundidad.¹⁵

¹¹ En este punto, por supuesto, tenemos en la memoria a Nietzsche: “Temo que no nos libremos de Dios en tanto sigamos creyendo en la gramática...” (1990: 52); donde ‘Dios’ es la imagen de la presencia más absoluta y, por ello, la más ilusoria de las imágenes metafísicas.

¹² Debo la convicción de que SZ consiste en una aproximación a lo atemático mismo, naturalmente, a los eximios intérpretes españoles Arturo Leyte (cf. 2005) y Felipe Martínez Marzoa (cf. 1999).

¹³ Para Heidegger, es totalmente a la inversa: “Una interpretación que se debe demostrar no es interpretación alguna; pues ‘demostrar’ significa remisión a lo ya aclarado y claro como lo explicativo” (SC, § 132: 134).

¹⁴ ‘Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache’. *Erkenntnis*. 2 (1), 1931.

¹⁵ La, ya de suyo, caricaturización carnapiana del lenguaje empleado por Heidegger puede llegar incluso a extremos insospechados de banalización: “Heidegger stands before hundreds of students in a lecture hall and proclaims ‘I’ll have the spam, spam, spam, baked beans, sausage, and spam’. To this, the students rise in rapturous applause, as both their existence and their German destiny are revealed to them. Heidegger publishes a book in which he reveals

Lo que pasa es que lo claro y cristalino no es tan diáfano, como los celosos defensores de la visión quisieran creer, así como el *commen sense* (pace G. E. Moore)¹⁶ no es ni lo más común ni aquello que no requiera una ardua dilucidación, como lo demostró Wittgenstein.¹⁷ Si, por el contrario, nos tomamos en serio el intento mayestáticamente difícil de enfrentar temáticamente aquello que recusa toda tematización, la problemática de SZ comienza a adquirir contornos tanto más interesantes y acuciantes. Y también más esclarecedores.

Pero hay que advertir que cuando afirmamos, siguiendo el derrotero argumentativo que aquí estamos construyendo, que se debe leer SZ ‘internamente’, no caemos por ello en incontestable *heideggerianismo*, como cree Pierre Bourdieu cuando habla de aquellos heideggerianos en tanto “guardianes de las formas que consideran sacrílego o vulgar cualquier otro enfoque que no sea la meditación interna de la obra” (1991: 17). Puede ser que tenga razón Bourdieu en que, de hecho, existen heideggerianos, pero ello podría sernos, respecto de lo que verdaderamente interesa (a saber, *die Wahrheit des Seins*, dicho, de hecho, muy heideggerianamente, o *die Sache selbst*, por decirlo con Hegel y Husserl), superfluo e insustancial. Con todo, precisamente meditar internamente, por hacernos de la expresión de Bourdieu, significa que, estrictamente, *no debería haber heideggerianos*, porque un asunto problemático interno a SZ es que, en principio, la filosofía no debería ser doctrinal (los discípulos necesitan de un cuerpo doctrinal mediante el cual el conocimiento del maestro sea transmitido como colección de enunciados). Esto quiere decir que la sola existencia de pretendidos heideggerianos es, de suyo, una manifestación de una recepción cuando menos sospechosa.¹⁸

A partir de este punto, sería deseable conectar el problema del leer con el de la doctrina, o más bien el de su no deseable existencia en lo filosófico, puesto que *no*

that ‘the human brain is like an enormous fish; it is flat and slimy and has gills through which it can see’. This book is greeted as the profoundest statement of the place of humanity in the world” (Richardson, 2006: 219). En este lugar, Richardson recurre a un parlamento de Terry Jones en un *sketch* del programa del canal londinense BBC *Flying Circus* (1969-1974) de los comediantes ingleses del culto Monty Python para emparentar el lenguaje heideggeriano denostado a *la* Carnap con un galimatías pensado con intenciones jocosas. Según Richardson, “esto quiere decir que Heidegger, seguramente de forma poco talentosa, expresa una actitud cómica hacia la vida al ofrecer el sinsentido como su contribución al mundo, pero es un comediante pésimo; su sinsentido no es divertido” (2006: 220). Esto es, lo que dice Heidegger sería gracioso si no tuviera las intenciones malvadas de ser serio.

La acusación de sinsentido en Heidegger, halla una buena réplica en un ensayo de Cavell: “Estoy bastante seguro de que la antigua acusación de sinsentido, dirigida contra semejantes proposiciones, ha devenido enteramente pintoresca en su aislamiento intelectual: pues no sólo puede explicarse fácilmente el significado de estas proposiciones en los términos que el ensayo [Cavell se refiere a ‘Das Ding’], y otros afines, establece, sino que el hecho de que esas proposiciones aparte de esos términos – por ejemplo, en lo que podríamos llamar términos cognitivos – serían un sinsentido, no sólo no constituye una acusación contra ellas sino que constituye el núcleo mismo de la enseñanza de la que dichas proposiciones forman parte” (2002: 136).

¹⁶ Cf. ‘Proof of an External World’. *Proceedings of the British Academy*, 1939.

¹⁷ Así en *Über Gewissheit*: “Moore no sabe lo que afirma saber, por mucho que sea tan incuestionable para mí como para él...” (Wittgenstein, 2000 § 151: 153).

¹⁸ El autor de este texto, por ejemplo, rehúsa llamarse a sí mismo ‘heideggeriano’. No es el caso, por cierto, de los que tan alegremente se llaman a sí mismos marxistas, hegelianos, husserlianos, analíticos, feministas o como fuere. Nos interesa solamente la cosa misma, el problema mismo, y utilizamos a los autores para los fines de pensar por nosotros mismos, y no para demorarnos idolátricamente en los autores.

*deberíamos querer ser heideggerianos*¹⁹ cuando con esto se crea que mediante la recitación de tesis, lemas y apotegmas, hemos de darnos felizmente por satisfechos, como si los problemas se resolviesen citando meras frases. Heidegger puede bien ser llamado un maestro, como lo hace Safranski al subtítular su biografía intelectual del pensador alemán *Ein Meister aus Deutschland*,²⁰ pero es un maestro sin doctrina. Heidegger es un maestro si provoca, si abre puertas, pero el tránsito de atravesar la puerta lo debemos dar nosotros mismos.

Incluso un motivo fenomenológico de principio nos precave de contentarnos con lo doctrinal, porque la fenomenología es sobre todo una capacidad de *ver* que debe desarrollarse. Es probable que a dicha capacidad apunte Heidegger cuando recuerda que Husserl le puso los ojos (cf. "... die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt", GA 63: 5). Empero, ¿qué es esta capacidad que debe desarrollarse? ¿Se trata acaso del talento de un vidente zahorí? ¿De una capacidad esotérica y sólo asequible para el iluminado? Si hacemos memoria histórica, no sólo Heidegger y Husserl han hablado de una capacidad que debe desarrollarse, sino también Kant con su aserto de que no debe aprenderse filosofía, sino a filosofar. Así también Heidegger en su lección de juventud *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (curso, por cierto, de 1927: la misma fecha de publicación de su *magnum opus*), refiriéndose a neokantianos y a neohegelianos:

El presupuesto fundamental para tomar en serio el pasado se encuentra en la voluntad de *no hacer el trabajo más fácil de lo que lo hicieron los que han de ser renovados*. Esto quiere decir ante todo que *debemos penetrar en el contenido quiditativo de los problemas que ellos pensaron*, no para permanecer quietos ahí adornándolos con vestimentas modernas, sino para hacer progresar los problemas así comprendidos. No queremos renovar ni a Aristóteles, ni la ontología de la Edad Media, ni a Kant ni a Hegel, sino sólo a nosotros mismos, es decir, queremos liberarnos de la fraseología y de las comodidades del presente que vertiginosamente sustituye una moda por otra (GA 24: § 11: 141-142. Itálicas añadidas).

Aún más, lo doctrinal de la filosofía ya estaba condenado rotundamente cuando el mismo maestro fenomenológico en *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910-1911), evocando una exhortación medioeval (*Res, non verba!*), llamaba a expulsar toda palabrería filosófica escolar: "Fuera los análisis vacíos de meras palabras [*Weg mit den hohlen Wortanalysen*]. Debemos interrogar las cosas mismas" (Husserl, PsW: 305/6). Pero en lo que atañe a Heidegger y a lo que está siendo llevado a cabo en SZ, la exhortación a desarrollar esta capacidad de interrogabilidad involucra el entrenamiento en una forma de ver, pero no de lo presente, sino de lo que no aparece ni nunca puede aparecer, lo cual sigue siendo extraño desde el punto de vista estrictamente fenomenológico. Hablamos de adquirir una capacidad de ver pero como de soslayo. Y esta *visión*, claro está, debe de probarse a partir de las cosas mismas, es decir, no puede tratarse en ningún caso de un *invento filosófico*. Fenomenología significa básicamente eso: *nada pueder ser inventado*. Porque si Husserl demanda un *Prinzip aller Prinzipien* o principio de todos los principios en que lo que se nos da en la intuición haya de ser considerado como la fuente de derecho de todo conocimiento por

¹⁹ Esta es una afirmación que se quiere más radical que la afamada proclama de Windelband: "*Wir dürfen nicht Kantianer sein wollen*" (1909: 22). En varias ocasiones, el neokantiano previene contra el deseo de querer ser kantiano en el sentido de un mero deletreo dogmático de las palabras del maestro.

²⁰ Cf. la versión castellana: Safranski, 1997.

autonomasia (cf. Hua III: § 24: 52/58), no es muy claro cómo puede haber un cumplimento intuitivo de lo inaparente. Razón por la cual cabe la afirmación de que en SZ Heidegger está utilizando la fenomenología, por decirlo así, de trampolín, de forma que le permita saltar en un impulso gimnástico hacia otros lugares (insospechados, por cierto, para la práctica fenomenológica del maestro). Porque, ¿qué quiere decir practicar un ver de lo pasado por alto? Heidegger parece estarnos conduciendo hacia una fenomenología de lo inaparente,²¹ lo cual es a todas luces aporético porque, como es natural, la acción de ver (recuérdese que se trata de un verbo transitivo) supone el objeto o el algo de lo visto.

Y si aporía quiere decir un *no poder pasar*, esta imposibilidad es aquí cuando más extrañeza causa a aquellos que, como nosotros, vivimos en la época del conocimiento y de la tecnociencia, es decir, en la época en que la teoría se especializa y se prodiga por doquier, y en que ha alcanzado el estatuto de la incuestionabilidad y de la obvia asunción. Heidegger se instala así desde el principio en una extraña postura, puesto que no ofrece al mundo editorial una *obra*, sino que, como reza el lema de la edición completa de sus escritos,²² lo que ofrece son caminos; periplos recorridos en la senda del pensar (*Denkweg*), de los cuales y aunque decisivo, SZ se mantiene como uno solo de esos caminos. La noción de la filosofía como práctica, como la actividad del filosofar, sigue trabajando aquí en esta designación, si pensamos que un camino, en efecto, ha de ser recorrido. La filosofía como filosofar es, de alguna forma, *peripatética* y esto quiere decir que no le ahorra al lector su propia labor de fatigar con los propios pies el camino. Pero esto no significa tampoco que el supuesto maestro nos haya trazado un mapa del camino o nos lo haya re-presentado de antemano, porque propiamente no hay camino, sino que, como el poeta, se hace el camino al andar. El camino, nuevamente con Machado, son las propias huellas del caminante y nada más. El camino no es más que el caminar mismo, es una labor que debe ser ejecutada.²³

Ahora bien, una fenomenología de lo inaparente, que sin aclaraciones ulteriores podría pasar por mero galimatías o una necedad, demanda sus propias exigencias, de las que necesariamente se deriva la interpretación inmanente que mencionábamos más arriba. La primera demanda no es más que la complicación de la *tesis* apofántica, proposicional o enunciativa (la dificultad de lo ponente, de lo tético), puesto que, si no hay doctrina en la filosofía como un producto cristalizado de proposiciones y de enunciados, entonces podría pensarse que la obra es un producto tardío respecto de aquella actividad que estuvo en su inicio: el filosofar. Y seguramente eso mismo quiere decir Heidegger cuando afirma que no se debe hacer el trabajo más fácil de lo que lo hicieron los pensadores que interpelamos y que nos interpelan. Todo lo cual significa que no hemos de tomar por sentado como un hecho el que haya efectivamente pensamiento en las obras, en las escuelas y en los movimientos filosóficos. Lo que hay, cuando mucho, son esas obras, escuelas y movimientos, pero el que haya periplo del pensamiento no es algo que esté de suyo garantizado. Y esto debe conducir a la meditación acerca de qué tipo de 'obra' sea SZ y, junto con ello, qué tipo de 'filosofía' es la que se forja y promueve en sus páginas. Puesto que, si no se trata de una obra, ¿qué estatuto tienen las afirmaciones del texto? ¿Quieren decir algo? Es claro que Heidegger no ha escrito un texto sin sentido y que sus frases, si bien extrañas por el uso del oxímoron, la verbalización constante

²¹ La expresión '*Phänomenologie des Unscheinbaren*' es utilizada por Heidegger en 1973 en una carta a R. Munier. Cf. Marion, 1998: 60.

²² *Wege, nicht Werke*, es decir, caminos, no obras.

²³ Para Bourdieu, por el contrario, los heideggerianos son aquellos que siguen las instrucciones de un maestro. ¡Pues qué mal para los heideggerianos...! Pero los heideggerianos no nos interesan.

de los sustantivos y el recurso a los impersonales, están correctamente redactadas gramaticalmente. Para Heidegger sería un despropósito el quebrar la gramática de forma vanguardista o el torcer el idioma, como si con ello se alcanzase algo. Hay, por decirlo así, que usar la gramática contra la gramática, es decir, hay que trabajar contra la metafisización de la gramática o, dicho fenomenológicamente, hay que deshacerse de la actitud natural (así, por ejemplo, en Husserl).

El Problema del No de la Nada

Las cuestiones anteriores serían probablemente incomprensibles si no se abordase el problema de ese 'no' que constantemente nos está interpelando en las negaciones de la doctrina y de la obra. ¿No está ofreciendo Heidegger, en efecto, una no-doctrina y una no-obra? Si así fuere, ¿significaría esto, correlativamente, que Heidegger elabora una no-filosofía o, peor aún, una doctrina del final de la filosofía?²⁴ Acerca del 'no de la nada', ha dicho Heidegger en 1949 lo siguiente:

La nada es el no de lo ente y, de este modo, el ser experimentado a partir de lo ente. La diferencia ontológica es el no entre ente y ser. Pero del mismo modo que el ser, en cuanto un no relativo a lo ente, no es una nada en el sentido del *nihil negativum*, del mismo modo, en cuanto no entre lo ente y el ser, la diferencia no es un producto de una distinción del entendimiento (*ens rationis*) (H: 123).

El no del que hablamos no es un *nihil negativum*, esto es, no es simple *nada de nada*, pero tampoco es *algo*. Como lo digno de pensarse es ese 'no' diferencial, lo pensado no es un objeto ni un no objeto. Al hablar críticamente de una 'meditación interna' de la obra, Bourdieu, el *sociólogo*, seguramente está a su vez refiriéndose, aunque no lo hace constar explícitamente,²⁵ a una expresión del afamado intérprete de Heidegger y albacea de sus escritos, Friedrich Wilhelm von Herrmann quien, en su comentario en dos volúmenes sobre SZ (cf. von Herrmann, 1987 y 2005), ha hablado precisamente de una *immanente Auslegung* o interpretación inmanente de la obra: "[La interpretación inmanente] se atiene al mismo nivel de experiencia a partir del cual fue elaborado SZ" (1987: XIV). Y este nivel de experiencia (*Erfahrungsebene*) es inmediatamente denominado "el mismo nivel de meditación" (*Besinnungsebene*) pues la lectura, si quiere ser efectiva, quiere pertenecer al mismo problema (*Aufgabenstellung*) hermenéutico de la obra (*idem*).

Lo antedicho no significa, como parece creer Bourdieu (quien no se desembaraza, por cierto, de un muy básico entendimiento – ¿sociológico? ¿socio-histórico?, o como fuere – de leer y de la interpretación), que queramos deshistorizar el texto heideggeriano y asimismo lo desvinculemos de su inserción histórica. Porque quizá aquello histórico, lo verdaderamente histórico, no puede ser investigado a partir de los métodos de la ciencia histórica, pues ésta, *qua* teoría, implica ya de suyo una deshistorización abstracta. Y esta es una de las lecciones que se desprenden, de hecho, de una meditación inmanente de SZ.

El problema hermenéutico de SZ y, en correspondencia con ello, su nivel de experiencia y de meditación, sin los cuales toda recepción es inefectiva (y no toca en

²⁴ Nuestra pregunta evoca, naturalmente, el ensayo 'El Final de la Filosofía y la Tarea del Pensar', cf. TS: 77-93.

²⁵ Que sepamos, la única vez que Bourdieu cita a von Herrmann en su libro es para referirse al texto *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan, 1964.

lo más mínimo esa supuesta 'filosofía de Heidegger', que no hay²⁶), es el que atañe a la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*). Es, en efecto, porque el ser ha sido tradicionalmente interpretado como ente, que SZ no puede regodearse en las magníficas cualificaciones de un ser ontificado. Toda cualificación, es cualificación de 'algo'. Pero si es del ser de lo que tratamos, que no del ente, cabe bien cuestionarse qué puede decirse del ser sin que de inmediato caigamos en la susodicha ontificación nefanda. Aquí la valoración de lo que signifique el trabajo que está siendo llevado a cabo en SZ se bifurca: o bien Heidegger se ocupa del ser y es – como lo afirma una, a nuestro juicio, inexacta recepción contemporánea – el pensador que restauró los derechos de la ontología, o más bien Heidegger de ninguna manera se ocupa del ser (siempre que comprendamos ese 'de' del ser en el sentido objetivo del genitivo, porque precisamente fue la tradición metafísica la que se ocupó del ser en ese sentido). En esto hay que ser claros: la pregunta de SZ no es qué es el ser, sino que esa fue la pregunta de la metafísica, cuyo decurso, muy radicalmente, Heidegger traza desde Parménides hasta Nietzsche.

¿Qué pregunta, pues, la pregunta planteada en la gran obra heideggeriana? Si queremos partir de ese *Besinnungsebene* o del mismo nivel de meditación de la obra, hay que conceder que nuestra pregunta es inexacta porque, propiamente, la pregunta no pregunta por 'algo', no es un 'qué' lo que aparece cuestionado. Y – decíamos – la clave para entender este asunto paradójico, aparece en la primera página del libro, el 'prólogo en el cielo' (Safranski *dixit*), con que se abre la gran obra. Se trata, a no dudarlo, de un extraño proemio. Pero toda la extrañeza que suscita lo tratado en SZ se debe a que, de alguna forma, es intratable: nos hallamos ante una introducción a lo atemático. Y eso atemático es lo que, justamente, merece el título de 'lo hermenéutico': no el ser a secas, ni el ente, sino el ser del ente, es decir, el sentido del ser, que, justamente, no puede aparecer como 'algo' ni puede ser tematizado en sentido estricto. De alguna forma – y aquí hacemos recurso a prestaciones gráficas – lo que hace Heidegger no es filosofía ni no-filosofía. Heidegger hace filosofía y no se ocupa del ser, sino del ser.²⁷

SZ, como se sabe, ha quedado en forma de fragmento. Y en este respecto debemos concordar con Leyte (cf. 2005) en que el hecho de que el proyecto en general anunciado y prometido en § 8, pero nunca acometido como tal, haya quedado truncado,²⁸ es una de las lecciones básicas que hay que comprender de antemano para que la recepción de SZ sea adecuada. SZ ha quedado en forma de fragmento y su proyecto ha quedado inacabado, "[p]ero el carácter de 'inacabado' sugiere un 'defecto', cuando en realidad puede resultar una cualidad intrínseca a la cuestión de que se trata: porque 'inacabado' puede expresar la naturaleza misma de un trabajo filosófico cuando no puede aparecer como 'doctrina'" (Leyte, 2005: 62-63). Lo que hay que comprender es que SZ, en cuanto primerísimo hito en el *Denkweg* heideggeriano (como tal precedido por intensos ensayos por dar con la cosa misma y por buscar el lenguaje para abordar dicho asunto en las tempranas lecciones de Friburgo 1919-1923 y Marburgo 1923-1928), se mantiene como una obra cuya comprensión apropiada es incluso ineludible y urgente para, por su parte, hacerse de una adecuada recepción de aquella empresa inmensa que ha emprendido nuestro pensador.

²⁶ Heidegger mismo así lo ha dicho en el apéndice de 1964 a su ensayo 'Fenomenología y Teología' (1927): "Ahora voy a tratar de aportar algunas indicaciones útiles para el tratamiento del segundo tema y voy a hacerlo en la forma de algunas pocas preguntas. *Intentaré evitar la impresión de que se trata de una presentación de tesis dogmáticas extraídas de esa filosofía de Heidegger que no hay*" (H: 69. Itálicas añadidas).

²⁷ Cf. al respecto, Sallis: 'Nonphilosophy', en 1990: 15-43.

²⁸ La historia de cómo el proyecto general de SZ se le complicó a Heidegger es abordada por von Herrmann (cf. 1997).

Nada más pártase del mismísimo propósito que Heidegger adscribe a su tratado: ninguna contestación de la pregunta por el ser, ninguna corrección a los pretendidos errores de la tradición ontológica... Sino exclusivamente: elaborar concretamente la pregunta por el sentido del ser. Pero, ¿qué hemos de entender por esta elaboración? Seguramente una descripción fenomenológica de ese sentido que, entretanto, la tradición ontológica no ha hecho más que soslayar y obviar, es decir, describir fenomenológicamente la mentada negatividad del no de la nada. Que estamos ante una empresa de talante negativo – en el sentido de que no pretende correcciones ni promete salvaciones de ningún tipo – es algo que queda fuera de toda duda. El olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) que se encuentra siempre sugerido en toda insistencia de parte de la tradición ontológica hacia la desdiferenciación entre el ente y el ser, no es un ‘yerro humano’ si por ello se entiende la falta de fuerza o de talento de los pensadores del pasado.

Lo que Heidegger lleva a cabo en SZ no es, ni más ni menos, que – como dice Leyte – pensar el desierto contra el desierto (cf. 2005). Mas no se trata de pensar el desierto fuera de él, como si tal cosa fuese posible. Pensamos el desierto y contra de él dentro del mismo desierto, es decir, pensamos el no de la nada desde la misma tradición que nos envuelve, el nihilismo: aquel acontecimiento historial de la metafísica que insistentemente nos precave de pensar cuando, orondamente, afirma que aquí no hay nada que pensar. Porque, ciertamente, queremos saber algo sobre algo, pero no queremos saber nada de la nada.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (2006) *Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1991) *La Ontología Política de Martin Heidegger*. Trad. C. de la Meza. Barcelona – Buenos Aires – México: Paidós.
- Cavell, Stanley (2002) *En Busca de lo Ordinario. Líneas del Escepticismo y Romanticismo*. Trad. D. Ribes. Madrid: Cátedra.
- Faingenbaum, Gustavo (2001) *Conversations with John Searle*. Libros en Red. ISBN 9871022115
- Gadamer, Hans-Georg (GW 10) *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1987. [Versión castellana: *Los Caminos de Heidegger*. Trad. A. Ackermann. Barcelona: Herder. 2002].
- Hardcastle, Gary & George Reisch (eds.) (2006) *Monty Python and Philosophy – Nutge, Nutge, Think, Think!* Chicago – La Salle: Open Court.
- Heidegger, Martin (SZ) *Sein und Zeit*. [1927]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 1979. [Versión castellana: *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Santiago: Editorial Universitaria. 1998.]
- _____. (GA 24) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. [SS 1927]. Gesamtausgabe Bd. 24. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1975. [Versión castellana: *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Trad. J. J. García. Madrid: Trotta. 2000].
- _____. (GA 63) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. [SS 1923]. Gesamtausgabe Bd. 63. Ed. K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1988. [Versión castellana: *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza. 1999].
- _____. (H) *Hitos*. Trad. H. Cortés & A. Leyte. Madrid: Alianza.
- _____. (TS) *Tiempo y Ser*. Trad. M. Garrido, J. L. Molinuevo & F. Duque. Madrid: Tecnos.

- _____. (V) 'Vorwort'. Carta a W. Richardson de 1962. En: William Richardson (2003), *Op. Cit.*, VIII-XXIII.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1987) *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*. Bd. I: *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. (1997) *La Segunda Mitad de Ser y Tiempo* [seguido de] *Sobre los Problemas Fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*. Trad. I. Borges-Duarte. Madrid: Trotta.
- _____. (2005) *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu »Sein und Zeit«*. Bd. II: *Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins*, § 9-§ 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (Hua III) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*. Husserliana Bd. III. Ed. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff. [1913] 1950. [Versión castellana: *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Trad. J. Gaos. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1962.]
- _____. (PsW) *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Ed. W. Szilasi. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann. [1911] 1965.
- Leyte, Arturo (2005) *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Marion, Jean-Luc (1998) *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. Trad. T. A. Carlson. Illinois: Northwestern University Press.
- Martínez Marzoa, Felipe (1999) *Heidegger y su Tiempo*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, Friedrich (1990) *El Ocaso de los Ídolos*. Trad. R. Echavarren. Barcelona: Tusquets.
- Ortega y Gasset, José (1964) '¿Qué es Filosofía?' En: *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Platón (*Soph.*) *Sofista*. En: *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Trad. M. I. Santa Cruz et al. Madrid: Gredos. 1998.
- Richardson, Alan (2006) "Tractatus Comedo-Philosophicus". En: Hardcastle & Reisch (eds.) *Op. Cit.*, 217-229.
- Richardson, William (2003) *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Safranski, Rüdiger (1997) *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su Tiempo*. Trad. R. Gabás. Barcelona: Tusquets.
- Sallis, John (1990) *Echoes After Heidegger*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Windelband, Wilhelm (1909) *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wittgenstein, Ludwig (2000) *Sobre la Certeza*. Trad. J. L. Prades & V. Raga. Barcelona: Gedisa.