

¿Qué queda de Heidegger?

Posted on 1 de junio de 2000 by Ramón Rodríguez

Que Martin Heidegger es un clásico del pensamiento del siglo XX apenas puede ya ponerse en duda. Hace más de setenta años, desde que *Ser y tiempo* le situó de golpe en la cumbre del pensamiento contemporáneo, su presencia en el universo de la creación filosófica y de la crítica de la cultura, no sin flujos y reflujos, ha sido constante. Basta volver la vista hacia algunos de los pensadores que dominaban el horizonte intelectual de su época, Rickert, Natorp, Windelband, Bergson, o a quienes, con él, compartieron afanes de renovación radical (Hartmann, Scheler, Jaspers, incluso Ortega), para, de manera espontánea, asentir al hecho de la pervivencia incomparable de un filósofo cuyo pensamiento no es ciertamente ni fácil ni *mondain*. A ello ha contribuido, sin duda, la cuidadosa administración de la publicación de sus obras completas, por él mismo diseñadas, que con un ritmo casi frenético, arroja sobre el estudioso o el simple aficionado a la filosofía varios densos volúmenes al año –productos, en su mayor parte, de sus cursos universitarios–, lo que hace que siempre haya «algo nuevo» de Heidegger que comentar.

Testimonio de esta permanencia es la incesante aparición en casi todas las lenguas «cultas» de traducciones de los textos inéditos de Heidegger. Y los inéditos tiran de los ya conocidos. Este es el caso de los libros recién publicados y que ahora comentamos. La traducción del curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923), de la conferencia *El concepto de tiempo* (1924) o del curso *Introducción a la filosofía* (1928-29) se acompaña de una nueva traducción de *Ser y tiempo* y de la aparición, no menos necesaria, del último escrito importante de Heidegger, *Tiempo y ser*. Esta edición española es la traducción de *Zur Sache des Denkens*, y contiene, además de *Tiempo y ser*, la conferencia *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en una versión ya anteriormente publicada de J. L. Molinuevo, y *Mi camino en la fenomenología*, en traducción de F. Duque.. La diversidad de los escritos y de las ediciones son índice del asentamiento del filósofo de Friburgo en la lengua española.

La obra de Heidegger, tópicamente ya dividida en dos etapas, la anterior y la posterior al «viraje» de los años treinta, corre distinta fortuna en el pensamiento de fin de siglo. Mientras la primera etapa, fenomenológico-existencial, ligada al proyecto sistemático de la *Ontología Fundamental* que presentaba *Ser y tiempo*, decae notoriamente a partir de los años sesenta, la segunda, destructora de la tradición metafísica y crítica de la tecnociencia, alcanza una influencia fácilmente perceptible en diversas formas de reflexión sobre nuestra situación histórica. Por eso resulta particularmente interesante la publicación de los dos primeros textos que comentamos, pues pertenecen, en efecto, a la prehistoria de *Ser y tiempo*, a los

tanteos que condujeron a la analítica existencial, esa primera forma de pensamiento, hoy más alejada, cronológica y temáticamente, de nuestro tiempo.

El curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* representa el primer intento sistemático de elaborar una hermenéutica fenomenológica del existir humano (*Dasein*), empresa en la que Heidegger sitúa la tarea de la filosofía a la altura de una época que está sufriendo transformaciones decisivas, que afectan a la configuración de la realidad y al lugar del hombre en ella. *El concepto de tiempo*, que plantea directamente la pregunta ¿qué es el tiempo?, se mueve en el mismo contexto y remite la cuestión, sin más consideraciones, a idéntico análisis de la existencia. ¿Qué queda, tras setenta años de un siglo tan cambiante en cuestiones de pensamiento, de esta propuesta heideggeriana? Lo que llama profundamente la atención al lector sin pretensiones profesionales es el pathos fuertemente existencial que impregna la enseñanza oral de Heidegger y que resulta intencionadamente amortiguado en *Ser y tiempo*. La interpretación del existir humano, más acá de su abstracta terminología ontológica y de su alcance filosófico, es una interpelación al individuo –el propio filósofo, en primer lugar– dirigida a conmover el transcurrir cotidiano de su vida y promover una transformación total, capaz de arrancarle de la banalización en que la vida social anega todo lo vitalmente significativo. La filosofía como una forma de conversión, de transformación propia y de lucidez personal. Tal es la convicción, muy kierkegaardiana, que atraviesa todas las páginas de este curso de Ontología, que tanto marcó al joven Gadamer. Sólo en ese clímax cabe una hermenéutica realmente viva de la existencia. Nos habíamos olvidado, con el peso académico de la hermenéutica, de esta raíz existencial, tan alejada del tono imperante hoy en filosofía.

Pero quizá lo más aleccionador para el panorama actual sea la preocupación metodológica. La hermenéutica filosófica no figura, ciertamente, entre las corrientes de pensamiento que hacen del método de investigación un problema central; más bien al contrario, su núcleo básico de ideas significa una puesta en cuestión de la tradicional primacía moderna del método, esa convicción de que, mediante la aplicación de un conjunto de reglas de procedimiento bien definidas, queda garantizado el conocimiento que se obtiene del objeto. Por ello, y no sin cierta irónica razón, ha podido decirse que el célebre libro de Gadamer, *Verdad y método*, en realidad debe entenderse como *Verdad y no método*. En este contexto, resulta especialmente interesante comprobar cómo, en sus orígenes fenomenológicos, la hermenéutica está de continuo embargada por el problema del acceso *adecuado* a su tema, la existencia histórica del hombre, elaborando una y otra vez los requisitos necesarios para ello y tratando de hacerse cargo de todas sus implicaciones. El curso que comentamos es particularmente atractivo porque plantea con toda su fuerza el problema hermenéutico de la orientación previa, esos primeros conceptos o ideas que, sedimentados en la experiencia,

forman parte de nuestro haber y guían así imperceptiblemente nuestro modo de consideración del objeto. Heidegger sabe que todo el curso de la interpretación depende de que ese haber previo sea originario –es decir, que surja de la «cosa misma» y no sea una hipótesis constructiva– y de que sea lo suficientemente abierto y flexible como para no cercenar de entrada posibilidades valiosas de comprensión. Si el tema es, además, el propio existir humano, sobre el que se han volcado todas las visiones imaginables, la cuestión se torna tan acuciante como, en el fondo, irresoluble. La elaboración del concepto de facticidad, con su remisión a la cotidianidad de nuestro hoy histórico, y la discusión con las imágenes del hombre propuestas por la tradición o la filosofía de la época (Spengler, Scheler) tienen el doble objetivo de precisar cómo va a ser tomada la existencia humana y cuál es el terreno fenoménico en que primordialmente será escrutada. Con ello la hermenéutica trata de ganar transparencia sobre su propio modo de mirar, única forma posible y eficaz de ejercer el principio fenomenológico de ausencia de supuestos: «Ausencia de perspectiva, si la expresión ha de significar algo, no es otra cosa que la explícita apropiación del punto de vista».

El permanente esfuerzo por elaborar un punto de vista adecuado a su tema y el consiguiente trabajo de garantizar su productividad mediante los análisis fenomenológicos que lo llenan de sentido ponen de manifiesto la preocupación del Heidegger de estos años por no abrir paso, con la necesaria transformación hermenéutica de la fenomenología, a la arbitrariedad interpretativa, al libre juego «creativo» de las interpretaciones o, menos aún, a la afirmación acrítica en los propios prejuicios. Con ello, se oponía por anticipado a las versiones posmodernas de la hermenéutica, tan propensas a legitimar el «todo vale» en filosofía. Pero también con ello sacaba sin tapujos a la luz las dificultades intrínsecas de unir en un proyecto sistemático la historicidad de la comprensión con la exigencia fenomenológica de atenerse al darse originario de las «cosas mismas»; en una palabra, de avenir hermenéutica y fenomenología. Situación problemática que tiene un carácter ejemplar para evaluar las posibilidades filosóficas de la hermenéutica contemporánea. *Tiempo y ser*, conferencia pronunciada en 1962, es quizá la última obra productiva de Heidegger. Su importancia, en el conjunto de las publicaciones heideggerianas es indiscutible: de un lado, sus veinticinco densas páginas ofrecen la forma más directa, concisa y a la vez honda, de tratar la cuestión del ser, «su» cuestión, concentrando en ella las diversas aproximaciones y rodeos de los años cincuenta; de otro lado, explícitamente se presenta como el intento, a la distancia de treinta y cinco años, de retomar la tercera sección de *Ser y tiempo*, nunca publicada. Es, así, un ejemplo perfecto para acercarse al estilo de pensamiento del último Heidegger. De manera muy sugerente, Manuel Garrido, autor de la traducción y del sabroso y esclarecedor prólogo, en nada asimilable a las introducciones al uso, nos propone la imagen de un estudiante que hubiera seguido al Heidegger de los años veinte y, tras un proceso de

hibernación, despertara en la sala de conferencias donde en 1962 Heidegger leía

Tiempo y ser: apenas podría dar crédito a sus oídos. En efecto, la total ausencia del tono existencial que antes mencionaba, la desaparición del lenguaje técnico de *Ser y tiempo*, así como de la práctica del análisis fenomenológico, pero, sobre todo, el cambio de centro temático: no la existencia humana, sino la abstracta relación «especulativa» entre ser y tiempo, parecen presentar un giro tan completo de forma y contenido que resulta difícil afirmar que se trata del mismo pensamiento.

Heidegger se acerca ahora al problema que daba título a su obra fundamental –el enigma de la relación entre ser y tiempo– sin el intermedio del análisis de la comprensión humana de ser y su peculiar temporalidad, sino dejándose dar por las palabras y las expresiones del lenguaje cotidiano el sentido en ellas depositadas, que funciona como guía de un pensamiento que se limita a seguirlo, manteniéndose atento a sus indicaciones; indicaciones que, desde luego, no son evidentes para la conciencia lingüística normal, sino resultado de los tanteos que el pensador, sopesando las palabras, ejerce sobre ellas. La conferencia ofrece abundantes ejemplos de este modo evocativo de pensar, que tiene su justificación primera en el hecho de que ni tiempo ni ser son cosas, «entes», y por tanto ningún lenguaje enunciativo o representativo de un estado de cosas, puede hacerse cargo de ellos. Así, tras establecer que ser, desde los orígenes del pensamiento occidental, significa presencia, donde late tiempo, el pensamiento heideggeriano se apoya en el sentido que, más allá de su inmediata función constatativa, puede extraerse del «hay», del «se da» (*es gibt*). Mientras la metafísica ha pensado sólo *lo* que se da, ha dejado sin atender el dar mismo y de esta forma el juego semántico del dar y ofrecer enseña una vía para pensar que ser y tiempo pueden verse como el dar o abrir un espacio en el que las cosas se dan y, a su vez, el darse mismo del tiempo y del ser como el acaecer de una mutua apropiación (*Ereignis*). Es difícil saber cuál es el alcance de esta especulación; Heidegger era perfectamente consciente de que se trata de una experiencia de pensamiento que no tiene referente objetivo, que no puede señalar ningún sector de la vida humana que sea por él tematizado, sino que es un ensayo, siempre provisional, de abrir la reflexión filosófica a lo que siempre queda detrás, ignorado por el pensamiento representativo. De ahí que, como se señala en el seminario que siguió a la conferencia, a lo más que aspira sea a «preparar en los participantes la propia experiencia de lo dicho, la experiencia de algo que no se deja traer a la luz del día». Pero, a la vez, tal pensamiento se entiende a sí mismo, no como una artificiosa gimnasia conceptual o «metafísica», sino como una forma real de comprender lo que nos pasa, «lo que hoy es en todo el derredor del globo terráqueo». Sus resultados no sobrepasan, hoy por hoy, una hermenéutica crítica de la tecnociencia, ciertamente influyente, pero sin que se aprecien huellas palpables del pensar del *Ereignis*.

En esta creciente presencia de la obra de Heidegger en el panorama español destaca como un auténtico acontecimiento la nueva traducción de *Ser y tiempo* aparecida en Santiago de Chile, obra de Jorge Eduardo Rivera. Como es bien sabido, el castellano es la primera lengua occidental –hubo, al parecer, una traducción japonesa anterior– a la que la obra fue vertida, debida a la labor extraordinaria de José Gaos, a quien tanto deben los estudiosos hispanoparlantes de las obras de Husserl y Heidegger. La traducción de Gaos, publicada en 1951, ha conformado el acercamiento a Heidegger de generaciones de estudiantes y profesores y sus opciones terminológicas forman el sedimento básico del vocabulario heideggeriano en español, de ahí que resulte muy difícil imaginar su desplazamiento o sustitución. Y sin embargo la traducción de Rivera es no sólo oportuna, sino necesaria. Es un hecho que, sin restarle ni un ápice de su valor y extraordinario mérito, la versión de Gaos causaba en el lector una notoria insatisfacción, que no se debía simplemente a la dureza de determinadas expresiones, a veces inverosímiles, sino a la impresión de ininteligibilidad permanente que la lectura seguida de algunas páginas dejaba y que el texto alemán, pese a su dificultad, nunca deja. Quienes han dado algún curso sobre *Ser y tiempo* han podido hacer la experiencia de la perplejidad y desconcierto que su lectura producía en el estudiante: el texto no «suena» a castellano ni en castellano. A ello contribuían, sin duda, tres criterios técnicos de Gaos: la fidelidad férrea al alemán, transliterando a veces, más que traduciendo, los neologismos heideggerianos y manteniendo inflexibles los términos, con independencia del contexto; el uso inmoderado de las comillas, recurso que Gaos aplica sistemáticamente a cuantas palabras le parecen poseer un sentido peculiar, propio del vocabulario heideggeriano, pero que al empedrar los párrafos con múltiples expresiones entrecomilladas dificulta la comprensión, al producir la sensación de estar ante retahílas de segundos sentidos, alusivos, huidizos y no directos, como normalmente suele tener el texto alemán, que no hace jamás ese uso de las comillas; por último, cierta preferencia por arcaísmos («cura», «cabe a», «por mor de», etc.), ausentes del uso actual del español. El resultado era, pese a su fidelidad al original, al que nunca traiciona, la interposición de una cierta barrera entre el texto y el lector, al que se le exige, para superarla, un esfuerzo denodado y constante.

El mayor mérito de la nueva traducción –sin realizar ahora un análisis técnico de ella, para el que este no es el lugar– es el haber logrado que esa barrera haya en buena medida desaparecido. A ello ha contribuido la opción por la flexibilidad en la traducción de los términos (especialmente de agradecer es la supresión del rígido «estado de...» de Gaos: estado de abierto, de resuelto, de yecto, etc.) y el atenuamiento de las comillas a su uso en el texto original. La lectura es así mucho más fácil y fluida, con una construcción y un léxico más habituales, menos torturantes; la impresión de ininteligibilidad disminuye, especialmente en la difícil segunda sección. El principio de que «la obra debía hablar en

castellano» -principio elemental, pero especialmente oportuno donde impera la nefasta tendencia a «heideggerianizar»- ha rendido, en este sentido, sus frutos. Por otra parte, el trabajo realizado por Rivera es de una gran solvencia, filológica y hermenéutica, con sucesivas reelaboraciones y también cribas por reconocidos especialistas de la obra de Heidegger lo que hace que su resultado sea una traducción fiable, con sus opciones interpretativas siempre sopesadas y medidas. Sin duda partía de la gran ventaja de poseer ya una traducción, cuyos aciertos y defectos le han servido de guía, pero eso no resta mérito a su valiosa labor. Los eruditos encontrarán además en ella un valor añadido, pues la versión se ha realizado sobre el texto de las obras completas, que recoge las anotaciones al margen del propio Heidegger, manteniendo a la vez la paginación original, por la que se rige el sistema internacional de citas.

Esta labor de «normalización» del gran libro de Heidegger no deja, sin embargo, de presentar sus contrapartidas: al hacer su lenguaje más cercano al registro corriente, tanto en su sintaxis como en su léxico, el texto resulta en su conjunto más plano, menos expresivo e intenso de lo que Gaos, a su manera, conseguía. También, naturalmente, la elección de algunos términos básicos sigue siendo insatisfactoria. La más llamativa es, sin duda, la renuncia a traducir *Dasein*, cuya justificación -el ejemplo de *logos*, *physis*, etc., palabras griegas que, sin traducir, hoy todo el mundo entiende- no es convincente: *Dasein* significa algo (existencia) para el hablante alemán antes de su matización heideggeriana, cosa que el lector español pierde por completo, reduciéndose a un puro sentido técnico; es siempre preferible, a mi entender, arriesgar una traducción. Discutible es también, pese a su mejor adecuación al uso castellano, la preferencia por el juego del estar sobre el del ser («estar-en-el-mundo», «coestar», etc.), que debilita un tanto la acuñación exclusivamente ontológica que Heidegger impone a todos estos conceptos. Igualmente subsisten expresiones que el oído castellano rechaza: «aperturidad» (¿por qué no apertura?), «comprensión aperiente», etc.

Un comentario especial merece el magnífico curso *Introducción a la filosofía*, tanto por la obra en sí misma como por la peculiaridad de su traducción. Su lugar dentro de la actividad docente de Heidegger no puede ser más significativo: se trata del primer curso que ofreció en Friburgo, tras suceder oficialmente en la cátedra a Husserl, en el momento culminante de su carrera profesoral. Y efectivamente, no defrauda. Todas sus reconocidas dotes de profesor las pone Heidegger aquí en juego: el modo directo, tan ajeno al sofisticamiento académico, de plantear las cuestiones, su capacidad para llegar al que le oye, haciendo que la filosofía se transforme para él en una incumbencia personal, de la que no cabe zafarse, su manera intensa y concentrada de hacer revivir las más abstractas cuestiones de la tradición filosófica, pero sobre todo la claridad con que expone y la transparencia con que hace surgir

los conceptos de *Ser y tiempo*, que son traídos a colación, no en la forma de una vana autoexposición, sino ejerciéndolos, usándolos, haciendo que muestren *in actu* la necesidad ineludible de la filosofía, necesidad que arraiga en la propia finitud de la existencia. Introducir en la filosofía no es, así, familiarizarse con un cuerpo de doctrina, sino dejar que se ponga en marcha el filosofar, que en nosotros pase esa cosa que se llama filosofía. La situación de la filosofía entre ciencia y concepción del mundo forma el meollo del curso y Heidegger muestra, con mayor claridad y maestría que en ningún otro escrito, el camino propio de la filosofía, a la vez raíz y compañera de ambas. Dada la marea en que se ha convertido la edición de las obras de Heidegger, que amenaza con ahogar al interesado en ella, hay que empezar a discriminar y destacar lo realmente valioso, y este curso es, sin duda, una gran introducción a la filosofía sin más, pero también al pensamiento de Heidegger.

Su traducción, a cargo de Manuel Jiménez Redondo, refuerza decididamente –y hay que añadir: afortunadamente– la tendencia a proporcionar al lector español la inteligibilidad y la –relativa– facilidad de lectura que Heidegger tiene en alemán, donde nunca es el galimatías en que tantas veces se convierte en español. Para ello hay que abandonar el supuesto de que el lector es un colega que sabe alemán, vicio frecuente, dicho sea de paso, que Jiménez Redondo salva con eficacia, consiguiendo un texto claro, nítido, de una transparencia tal, que uno duda de si realmente Heidegger es su autor. Sólo por esto su labor es ya digna de todo elogio. Pero el traductor no quiere, naturalmente, que la inteligibilidad pueda lograrse a costa de inexactitudes o infidelidades y para ello adopta la técnica de verter al español todos los sentidos que la expresión alemana encierra. Y es en este punto donde, a mi entender, el resultado es más cuestionable: el texto se recarga excesivamente de reiteraciones de términos con leves diferencias de matiz, que es dudoso que aumenten la inteligibilidad, y la frase alemana, escueta y expresiva, pierde en numerosas ocasiones su fuerza. Por otra parte, el mismo afán de explicitar todo lo que el término alemán implica hace que a veces el texto traducido diga más de lo que el texto original dice. Igualmente el recurso ocasional a expresiones latinas, incluso griegas, por más que traduzcan exactamente el sentido de lo que Heidegger quiere decir, no se ve en qué puede contribuir a facilitar la comprensión: suponer que *esse apud*, por ejemplo, proporciona al lector medio algún aporte de sentido es una concepción demasiado benevolente de nuestra situación cultural. Jiménez Redondo dice en su epílogo que ha realizado una traducción completa de *Ser y tiempo*, que permanece inédita. Sería de extraordinario interés que viera la luz pública.

El creciente goteo de publicaciones de obras de Heidegger en español debe ser ocasión para reflexionar sobre el tema de sus traducciones y, en general, sobre la política editorial (?) que las conduce. Es un hecho que la peculiaridad del lenguaje heideggeriano ofrece dificultades evidentes para la labor traductora; negarlo sería absurdo. Pero esta misma dificultad se

convierte en campo abonado para que el traductor, proveniente casi siempre del ámbito académico, dé rienda suelta a su prurito de originalidad y busque «interpretaciones» diferentes que destaquen su versión y con ello su comprensión del pensamiento heideggeriano; su labor traductora es así una mera prolongación de su actividad profesional; rara vez el criterio es la traducción fiel en correcto castellano que facilite la inteligibilidad al lector (las dos traducciones comentadas son desde luego un paso claro en esta dirección). El resultado es que el español interesado en la obra de Heidegger se encuentra, no ya ante distintas versiones del mismo texto –lo cual es bueno y favorece la comprensión–, sino que los mismos términos son traducidos de formas completamente distintas en cada obra. Se podría hacer toda una larga lista de términos-clave que ni suenan ni dicen lo mismo según cada traductor: *Dasein*, *Vorhandenheit*, *Kehre*, *Ereignis*, *Lichtung*, *Gestell*, etc. En esta situación, sería muy conveniente, si nos situamos en el punto de vista principal, el del lector, incluso el del estudioso, promover una cierta unificación del vocabulario heideggeriano en español –como ya hay intentos con el de Husserl–, sin coartar, obviamente, la libertad interpretativa de cada traductor. Y eso sólo puede hacerse mediante sesiones de discusión e intercambio de ideas. ¿Sería tan difícil que los traductores más significativos de Heidegger se reunieran en un seminario bien pensado que buscara algunos acuerdos básicos?

A esta situación no es ajena, naturalmente, la política editorial. En España no existe, como en Francia, Estados Unidos o Italia, un diseño de traducción, más o menos sistemático, de las obras de Heidegger, que gire en torno a la edición de las obras completas. Lo que impera es la más absoluta dispersión: diversas editoriales publican algunas traducciones, sin que respondan a criterios conocidos, sino más bien en función de lo que el traductor, que es quien suele ofrecer su trabajo a la casa editora, les presenta. Gran parte de la anarquía antes mencionada se debe a esta ausencia de proyecto editorial mínimo. Sólo así se comprende la errática aparición de algunos tomos de las lecciones inéditas de Heidegger. Un ejemplo de ello es el tomo *Ontología* que comentábamos: excepto para el especialista, que sabe que representa un lugar central en la evolución del pensamiento de Heidegger, el texto, en sí mismo, no es de los más aptos para dar una idea adecuada de la fuerza de la labor docente de Heidegger: abrupto, cortante y esquemático, sin desarrollos explicativos, es más unos apuntes que un texto propiamente dicho; su difícil lectura no facilita, al lector no familiarizado con la problemática del curso, la comprensión de su pensamiento ni da idea cabal de él. ¿Por qué privilegiar la traducción de este tomo y preferirla a otros? Cualquier conocedor de Heidegger sabe que los cursos de su época de Marburgo (1923-1928), que él mismo tenía como la etapa más productiva de su vida, son los más completos, intensos y originales, sólo igualados, quizá, por algunos posteriores de Friburgo, como el ya comentado *Introducción a la filosofía* o los que dio a mediados de los años treinta sobre Nietzsche. Pero mientras estos últimos son ya bien conocidos por su gran repercusión –aunque sigue sin

aparecer su traducción española-, ni uno solo de los cursos de Marburgo ha sido traducido, siendo así que alguno de los más importantes fueron los primeros publicados, incluso ya en vida de Heidegger. Así *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, *Los prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, *Lógica. La pregunta por la verdad*, etc., objetivamente de gran relieve y de lectura mucho más fácil que *Ser y tiempo*, siguen aguardando, sin que se sepa por qué (¿tal vez por su volumen?), su aparición en castellano, cuando llevan, por ejemplo, años en francés. Y lo mismo cabe decir de algunos más recientes, como el gran curso sobre *Los conceptos fundamentales de la Metafísica (Mundo, finitud, soledad)* (1930). ¿En virtud de qué se realiza la selección de los volúmenes llamados a traducirse? ¿Qué determina su orden de prelación? ¿Se sigue alguna pauta editorial? Tal vez los fervores del año 2000 traigan a los múltiples lectores hispánicos de Heidegger la buena nueva de un auténtico plan ordenado de traducciones.

Autor: MARTIN HEIDEGGER

Autor-2: MARTIN HEIDEGGER

Autor-3: MARTIN HEIDEGGER

Autor-4: MARTIN HEIDEGGER

Autor-5: MARTIN HEIDEGGER

Edicion: Editorial Universitaria, Santiago de Chile

Edicion-2: Cátedra, Madrid

Edicion-3: Alianza, Madrid

Edicion-4: Tecnos, Madrid

Edicion-5: Trotta, Madrid

Paginas-2: 472 págs.

Paginas-3: 200 págs.

Paginas-4: 112 págs.

Paginas-5: 72 págs.

Precio-2: 2.500 ptas.

Precio-3: 1.700 ptas.

Precio-4: 1.100 ptas.

Precio-5: 1.200 ptas.

Título: Ser y tiempo

Título-2: Introducción a la filosofía

Título-3: Ontología. Hermenéutica de la facticidad

Título-4: Tiempo y ser

Título-5: El concepto de tiempo

Traducción-2: Trad. de M. Jiménez Redondo

Traducción-3: Trad. de J. Aspiunza

Traducción-4: Trad. de M. Garrido

Traducción-5: Trad de J. Adrián y R. Gabás