

HEIDEGGER (1889 –1976)

explicado por M. J. INWOOD

Enciclopedia Oxford de Filosofía

Filósofo alemán usualmente considerado como el fundador del existencialismo. A lo largo de una serie de lúcidos y sólidos escritos, si bien no sobresalientes, fue planteando los cimientos de su gran obra *SEIN UND ZEIT* (1927) y anticipando así varios de los temas de ese notoriamente oscuro libro de madurez. En el primer artículo que publicó “El problema de la realidad en la filosofía moderna” (1912), argumenta en contra de diversas versiones del idealismo, incluyendo el idealismo crítico de Kant, y a favor del realismo crítico. El énfasis en la epistemología, que venía siendo característico desde Descartes, es blanco de sus críticas. Sus “Nuevas investigaciones sobre Lógica” (1912) enjuician la investigación entonces reciente en Lógica, incluyendo la de Frege, Russell y Whitehead, desde el punto de vista de la crítica husserliana al psicologismo. (De acuerdo con su doctrina de la verdad como “desocultamiento”, el Heidegger maduro mostró escasa simpatía por la tradicional “lógica de la aserción”; y, al igual que el último Wittgenstein, se mostraría más inclinado a fundamentar la aritmética en las actividades cotidianas de contar y medir que en los principios de la lógica). En su disertación doctoral *LA DOCTRINA DEL JUICIO EN EL PSICOLOGISMO* (1914) se opuso a la reducción de la lógica a procesos psicológicos. Su tesis de habilitación *LA DOCTRINA DE LAS CATEGORÍAS Y DEL SIGNIFICADO DE DUNS SCOTO* (1916) muestra un respeto por la metafísica, la historia, y la subjetividad que es un rasgo típico de su obra posterior; en dicha tesis examina un tratado, la *GRAMÁTICA SPECULATIVA*, que con posterioridad ha sido atribuida por la erudición a Tomás de Erfurt, no obstante lo cual la opinión general considera al pensamiento de Heidegger como afín al de Duns Scoto, e incluso como un “escotismo secularizado”. Su conferencia de habilitación “El concepto de tiempo en la ciencia histórica” (1916) defiende la opinión de que el tiempo que consideran los historiadores difiere del tiempo cuantitativo de la física; no es uniforme, sino articulado en periodos cualitativamente distintos, como, por ejemplo, la era victoriana, cuya significación no depende tan solo de su duración temporal.

De 1916 a 1927 dejó de publicar para dedicarse a fondo a un exhaustivo estudio de amplio horizonte, que versó especialmente, entre otras materias, sobre la fenomenología de Husserl, la antropología filosófica de Scheler, la hermenéutica de Dilthey, y los textos de San Pablo, San

Agustín y Lutero. Los textos cristianos no sólo le suministraron ejemplos de decisiones históricas transcendentales que tienen importancia en su obra posterior, sino también una “ontología” distinta a la que usualmente derivamos de la griega. Al mismo tiempo impartió con cautivadora brillantez cursos sobre éstos y otros muchos temas. (La mayoría de sus publicaciones estuvieron basadas en explicaciones de clase). Enseñó en Marburgo (1923 –1928) y en Friburgo (1928- 1944). En 1933 fue elegido rector de esta universidad para dimitir al año siguiente. En 1945, y por razón de sus vínculos con el nazismo, le fue prohibida la enseñanza, que pudo reanudar en 1951. Más que en el antisemitismo, el inicial apoyo de Heidegger al nazismo tenía por raíz su aversión a la tecnología y a la sociedad industrializada de masas (que él asociaba con Estados Unidos y la URSS). Pero su conducta como rector, sus creencias privadas y la relación de su pensamiento con la ideología nazi son todavía materia de controversia.

En SER Y TIEMPO vino a cristalizar su estudio de virtualmente la totalidad del ámbito de la filosofía pretérita y contemporánea. El principal interés de este libro se centra en la “cuestión del ser”. Desde los comienzos de la filosofía en Grecia, el ser (“Sein”) ha tendido a sentirse incómodo con el tiempo. Se lo ha aislado del cambio al considerarlo como “presencia”, con exclusión del pasado y el futuro, y como una presencia que no es necesariamente temporal, pues es también la presencia atemporal y eterna que poseen, por ejemplo, las ideas platónicas. Esto afecta a nuestra concepción del mundo, incluido el hombre mismo. Heidegger propone reavivar la largamente olvidada cuestión del “sentido del ser”, comprometiéndose así en una “ontología fundamental”, una ontología que proporciona el sostén y el fundamento de las ontologías “regionales”, que versan sobre el ser de géneros o ámbitos particulares de entes, tales como la naturaleza y la historia. Ahora bien, para examinar al ser en tanto cual, nos es menester considerar antes un tipo de ente particular, el cual es, precisamente, el ente que se plantea la cuestión: “¿Qué es el ser?” y cuya comprensión o entendimiento del ser es un rasgo esencial de su propio ser: ese ente particular es el hombre o “Dasein” [“el que está ahí”]. El ser del “Dasein” es la “Existenz” [“Existencia”], que es la característica de un ser que no tiene naturaleza fija, sino que “su esencia reside más bien en que él tiene que ser, siempre y en cada caso, su ser como suyo” (Esta formulación guarda semejanza, pese a la posterior negación de Heidegger, con el punto de vista de Sartre de que, al ser “el hombre sólo lo que él hace de sí mismo”, en él “la existencia precede a la esencia”). Por qué implica esto que haya que abordar al ser por la vía

del “Dasein”, es cosa que no queda clara. Al plantear y acometer tan larga y amorfa indagación como la cuestión del ser, nos es forzoso recurrir, sin duda, a nuestra comprensión ordinaria e implícita del ser, y esto entrañará un examen preliminar del “Dasein”. Si tal argumentación es correcta, Heidegger viene a estar de acuerdo con Kant y con Husserl en que cómo sean las cosas depende en buena medida de qué es lo que nosotros ponemos en ellas, con la diferencia para Heidegger de que “nosotros” somos seres humanos existentes y concretos, más bien que pura conciencia.

Aun cuando el “Dasein” es esencialmente “ontológico”, es decir, tiene un entendimiento o comprensión del ser, el filósofo no puede, sin embargo, adoptar la propia comprensión que tiene el “Dasein” de sí mismo y de los demás entes. Porque el “Dasein” tiende por sistema a malinterpretarse a sí mismo y a su mundo, considerándose a sí propio, por ejemplo, como una cosa igual que las otras cosas. Mucho del vocabulario de la filosofía tradicional –conciencia, sujeto, objeto, etc.– está infectado con tales interpretaciones equivocadas. De ahí que Heidegger (y su actitud en ello es similar a la de filósofos “analíticos” tales como Wittgenstein, J.L. Austin y Ryle) evite semejante terminología prefiriendo emplear términos no comprometidos, como “Dasein”, o palabras que están más a ras de tierra (como “Sorge”: “preocupación”, “cuidado”) que no comportan el lastre de suposiciones filosóficas. (De acuerdo con la opinión de Heidegger de que el silencio es una “posibilidad esencial del discurso”, sus lectores han de tener en cuenta no sólo las palabras que usa, sino las que él deliberadamente evita). Al igual que Husserl, Heidegger pretende describir “las cosas mismas”, sin ayuda de teorías y preconcepciones; pero a diferencia de Husserl, sostiene que ello prerequiere la tarea de repensar de un modo preciso el lenguaje filosófico. Utiliza viejas palabras de modo inusual, apelando a menudo (como Austin) a la etimología, y a veces acuña nuevos vocablos, manteniéndose, empero, al acuñarlos invariablemente fiel al espíritu de la lengua alemana. Característica esencial del método de Heidegger es que al aducir el término correcto o “auténtico”, o la versión correcta o “auténtica” de un fenómeno (p. ej., el hombre, el tiempo o la verdad) no se limita a contraponer lo que aduce a la palabra o a la versión degeneradas, sino que trata de explicar por qué esta degeneración ha tenido lugar. No le parece suficiente mostrar, por ejemplo, que Descartes se equivocó al definir al hombre como “res cogitans”. Es menester mostrar además, en términos de la versión o concepción correcta del hombre, cómo se produjo la equivocación. Porque una interpretación equivocada no es un simple error inexplicable, sino una “posibilidad” a la cual está esencialmente inclinado el “Dasein”.

Para Heidegger, y a diferencia de Descartes, el “Dasein” es o está esencialmente “en el mundo” del cual es inseparable: “En la comprensión del mundo va entrañada siempre la comprensión del estar-en y, recíprocamente, la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre una comprensión del mundo”. El mundo no es primariamente el mundo de las ciencias, sino el mundo cotidiano, el “mundo-de-la-vida” (Husserl), y no nos es puesto al descubierto por el conocimiento científico, sino por las experiencias precientíficas, por la preocupación o cuidado y por los estados de ánimo. Los entes mundanos no son primariamente objetos de conocimiento teórico, sino herramientas que “están a mano” (“zuhanden”), como, por ejemplo, un martillo, para ser usadas más bien que estudiadas y observadas. El conocimiento teórico, como es el caso cuando yo observo desinteresadamente un martillo (o un escarabajo), es un fenómeno secundario, que ocurre especialmente cuando una herramienta falla y deja de servir, como, por ejemplo, cuando se rompe el martillo. Las herramientas no son independientes entre sí, sino que pertenecen a un “contexto de significación”, en el cual, utensilios tales como martillos, clavos y banco de taller “remiten” los unos a los otros y, en última instancia al “Dasein” y sus propósitos. Tan esencialmente como está en el mundo el “Dasein”, lo está también “con” otros entes del mismo tipo que él. No es que él exista primeramente como un sujeto aislado y luego, subsiguientemente, adquiera conocimiento de otros y se relacione con ellos; desde el principio está con otros. Pero los otros amenazan su integridad: “al ser juntamente con otros, el “Dasein” cotidiano está bajo el dominio de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser”. “El yo o sí mismo del “Dasein” cotidiano es el “uno-mismo” (“Man-selbst), que nosotros distinguimos del “sí mismo propio o auténtico”, es decir, del yo que se capta a sí mismo en propiedad”. La palabra española “uno”, en el sentido de un “se” indefinido, traduce la partícula alemana “man”: el “uno” hace y cree lo que “se” hace y “se” cree, y no lo que ha decidido independiente y auténticamente. La teoría que presenta Heidegger del “se” o del “uno (“das Man”), al igual que su concepción de la muerte, está influida por LA MUERTE DE IVÁN ILICH de Tolstói: su casa, cuidadosamente redecorada, le parece a Ilich bastante excepcional, pero de hecho contiene “todas las cosas que la gente de una cierta clase posee para parecerse a otras gentes de esa clase”; y, cuando su familia discute la actuación de Sarah Bernhardt, se limita a mantener “el tipo de conversación que se repite siempre y es siempre el mismo”. La versión de la vida cotidiana, que Heidegger presenta primero como una descripción neutral del lecho rocoso de la condición humana, se torna en la descripción de la “caída” e inautenticidad del hombre.

Para Heidegger, la forma primaria del discurso no es la aserción explícita, como, por ejemplo, “Este martillo es pesado”, sino profrencias o exclamaciones tales como “¡Demasiado pesado! Dame otro más ligero” que tienen lugar en una situación de trabajo. La verdad no es tampoco primariamente la correspondencia entre una aserción o proposición y un estado del mundo, sino el desocultamiento o apertura del mundo al “Dasein” y por el “Dasein”, sin mediación alguna de conceptos, proposiciones, o estado mentales internos; en el fondo la verdad es “desocultamiento del Dasein”. (En apoyo de esta concepción suya, Heidegger apela a la palabra griega para nombrar la verdad “alétheia”, que significa, como él advierte, “desvelamiento”). El significado, igual que la verdad, es desalojado de la mente:

Las proposiciones supuestamente verbales de Mill no pueden ser separadas por completo de los seres a los que se refieren. Los nombres, las palabras en el más amplio sentido, no tienen ninguna medida fija “a priori” de su contenido significativo. Los nombres, o una vez más sus significados, cambian con las transformaciones de nuestro conocimiento de las cosas, y los significados de los nombres y las palabras cambian siempre según que predomine una u otra línea específica de visión con relación a la cosa de alguna manera nombrada por el nombre. Todas las significaciones, sin excluir aquellas que son aparentemente meros significados verbales surgen de la referencia a las cosas. (LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA, 1927; pero publicado por primera vez en 1975, como vol. 24 de la “Gesamtausgabe” [OBRAS COMPLETAS] de Heidegger, Klostermann, Francfort, p.197)

La teoría representativa de la percepción es rechazada juntamente con la teoría de la verdad como correspondencia: “Lo que “primero oímos no son nunca ruidos o complejos de sonidos, sino el trepidante vagón, la motocicleta [...] “oír” un “puro ruido” requiere un estado mental muy artificial y complicado”. El problema de la realidad del mundo externo, al igual que el problema de la existencia de otras mentes, es un pseudoproblema: para Kant, el “escándalo de la filosofía” es que no se haya dado todavía prueba alguna de la “existencia de las cosas fuera de nosotros”, más para Heidegger el escándalo está: “no en que no se haya dado aún esa prueba, sino en que tales pruebas sean esperadas e intentadas una y otra vez”.

El “Dasein” ha de ser considerado como una totalidad, y esto requiere dar cuenta de la muerte. El “Dasein” sólo puede ser genuinamente auténtico en su “ser para la muerte”, puesto que con ella acepta su finitud. El “Dasein” es individualizado por la muerte, muere solo, y ningún otro puede morir en su lugar. Así la muerte es un criterio de autenticidad: tengo que reconocer que yo moriré, y no simplemente que “uno” muere. Heidegger cree que hay una omnipresente tendencia a ocultar la inevitabilidad de la propia muerte (Al igual que Heidegger y Tolstói, nos recuerda el viejo silogismo “Todos los hombres son mortales, Cayo es un hombre, y por tanto Cayo es mortal”); “que Cayo, el hombre en abstracto, fuese mortal –cavilaba el Iván de Tolstói– era perfectamente correcto”, pero él no era Cayo, no era un hombre abstracto, sino una criatura total y completamente separada de todas las demás”). El auténtico ser para la muerte comporta la “resolutividad” (“Entschlossenheit”): sólo si yo soy consciente de mi finitud tengo razón para actuar ahora, sin aplazar mi acción, y es la crucial decisión que yo tomo con vistas al curso entero de mi futura vida lo que le da a ésta su unidad o perfil.

El futuro es así el aspecto a “ekstasis” primario del tiempo. Pero una decisión está también constreñida por una situación heredada del pasado, y cuanto más importante sea, más se la tomará con la mirada puesta en el pretérito. El tercer “ekstasis”, el presente, es ahora el “momento” de la decisión:

A la anticipación inherente a la resolutividad le pertenece un presente de acuerdo con el cual una resolución abre la situación. En la resolutividad, el presente no sólo es recuperado de la disipación en asuntos de interés inmediato, sino que mantiene sus vínculos con el futuro y el pasado. Al presente que se mantiene en la temporalidad auténtica y que es, por tanto, presente auténtico, lo llamamos “visión inmediata”. (“Augenblick”).

(La tesis de Russell de que no habría mucha diferencia si nuestra presente posición se invirtiera, es decir, si apenas recordásemos el pasado pero previésemos en cambio mucho del futuro, es una tesis que vale para el tiempo de la física pero no para el tiempo de la acción y de la decisión: al disponerme a decidir si hago esto o aquello, lo característico de una tesitura semejante es que aún no sé lo que voy a hacer).

Algunos aspectos centrales del tiempo han sido ignorados por la doctrina tradicional que deriva de Aristóteles. El tiempo es significativo: es tiempo de hacer tal y tal cosa. El tiempo es susceptible de ser fechado por acontecimientos: es el tiempo, por ejemplo, cuando Napoleón se hizo emperador. El tiempo es dimensionable: el ahora no es un instante sin duración, sino lo que dura, por ejemplo, la conferencia. El tiempo es público: todos podemos indicar el mismo tiempo con las partículas “ahora” o “entonces”, aunque lo fechemos por diferentes acontecimientos. El tiempo es finito: (mi) tiempo no discurre eternamente, sino que se está yendo. La historia ha de ser comprendida en términos de esta concepción del tiempo y de la “historicidad” del “Dasein”. La comprensión que tiene el “Dasein” de sí mismo y del mundo depende de una interpretación heredada del pasado. Esta interpretación regula y pone al descubierto las posibilidades que se le abren. El “Dasein” inauténtico acepta irreflexivamente la tradición y realiza las posibilidades que ésta le ha configurado; el “Dasein” auténtico pone a prueba la tradición y abre con ello nuevas y más grandes posibilidades. Heidegger, por ejemplo, no se limita a aportar sin más una contribución a la controversia filosófica contemporánea, sino que mediante la “repetición” y la “de(con)strucción” de episodios cruciales en el desarrollo de nuestra tradición filosófica espera cambiar el entero curso de la investigación en filosofía. Si la historia, en el sentido usual de la palabra, es posible, ello es sólo porque el “Dasein” es histórico. “La adquisición, depuración y verificación de los materiales históricos [restos, monumentos y documentos] no son las actividades que ponen en marcha nuestro retroceso al “pasado”, sino que presuponen ya la dimensión de un ser histórico que remite o dice relación al “estar ahí” [“Dasein”] que “ha-estado-ahí” [“dagewesen”], es decir, presuponen ya la fundamental historicidad de la existencia del historiador”.

SER Y TIEMPO quedó sin terminar: ni la tercera sección de la Primera Parte, que tenía que explicar el ser en términos de tiempo, ni la totalidad de la Segunda Parte que iba a ocuparse de examinar a Kant, Descartes y Aristóteles, vieron jamás la luz. Pero obras más breves del mismo período llenaron algunos de esos huecos. En su conferencia inaugural de Friburgo ¿QUÉ ES LA METAFÍSICA? (1929), Heidegger se detiene en el análisis de la nada, que hizo una breve aparición en SER Y TIEMPO, al ser puesta al descubierto por la “angustia” [“Angst”] que revela al “Dasein”, en su libertad y finitud, la definitiva carencia de fundamento de sí mismo, de su mundo y sus proyectos. Y en KANT Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA (1929) argumenta que la primera

CRÍTICA no es una teoría del conocimiento o de las ciencias (que es lo que sostienen los pensadores neokantianos como Hermann Cohen, Paul Natorp y Ernst Cassirer), sino que se propone establecer los fundamentos de la metafísica. Kant se percató de que la razón, el conocimiento y el hombre en general son finitos, y de ahí que hiciera de la imaginación transcendental la base de la posibilidad del conocimiento sintético a priori. Pero, como esto amenaza a la primacía de la razón y a los fundamentos de la “metafísica occidental”, Kant retrocedió ante el “abismo” en la segunda edición de la CRÍTICA y relegó la imaginación a una “función del entendimiento”. Esta interpretación de Heidegger fue blanco de los ataques de la mayoría de los eruditos kantianos, incluido a Casirer, pero su autor se ha retractado implícitamente de algunos de sus puntos de vista en posteriores ensayos sobre Kant.

Heidegger publicó poco en los años 1930, pero las conferencias que pronunció por aquellos años y que han sido publicadas más tarde, sugieren que para entonces había abandonado muchos de sus iniciales puntos de vista, especialmente en lo que atañe al papel central del “Dasein”. En DE LA ESENCIA DE LA VERDAD (1943) no se localiza ya primariamente la verdad, y por implicación el ser, en el “Dasein”, sino que se la muestra más bien como el “espacio de lo abierto” al que es expuesto el hombre. En la TEORÍA DE LA VERDAD EN PLATÓN (1942) Heidegger argumentó que en el mito platónico de la caverna la verdad cesó de ser “desocultamiento” y se tornó “bajo el yugo de la idea”, en mera “corrección”, con lo cual se puso en marcha la degeneración que rebaja al pensar sobre el ser a la condición de metafísica: el hombre se dirige a ocupar el centro de las cosas. La historia de la filosofía occidental es una historia de decadencia. Este enfoque alcanzó su forma más o menos final con sus conferencias de 1935, INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA.

La última filosofía de Heidegger emerge en su mayor parte, al hilo de la discusión de pensadores del pasado, especialmente el “más desenfrenado platónico de la metafísica occidental”, Nietzsche (NIETZSCHE, 1961); poetas como Hölderlin, que ofrece un escape del “olvido del ser”; y los pensadores presocráticos que precedieron a ese olvido. (Si Nietzsche es considerado como metafísico, es porque su tesis de que “la verdad es esa suerte de error sin el cual no podría vivir un tipo definido de ente vivo. Lo que en última instancia decide es el valor para la vida”, es una tesis que presupone que la verdad reside en el pensamiento del hombre y que hay un ámbito de valores distinto del mundo). En estos últimos escritos heideggerianos, el ser se torna en

algo cada vez más elusivo, apenas susceptible de ser descrito a no ser en términos tautológicos, como “el ser es el ser mismo”. La “diferencia ontológica”, la crucial distinción entre el ser y los entes o seres, es descrita de modos diferentes en fechas diferentes. Pese a las negativas de Heidegger, el ser se parece a Dios. No está a disposición del hombre, sino que más bien dispone de él. Cuanto acaece proviene del ser. El hombre “pastor del ser” ha de responder a sus misivas. El ser está por encima de la historia, pero ha quedado oculto desde el tiempo de Platón, y la “historia del ser” puede ser reconstruida a partir de los textos de filósofos y poetas. El olvido del ser, o “nihilismo”, ha culminado en la dominación del mundo por la tecnología que es primariamente un evento en la historia del ser, “la consumación de la metafísica”. El futuro del planeta dependerá de si el hombre puede, o no, retornar al genuino pensar sobre el ser. A este respecto Heidegger no era totalmente pesimista: “Más donde hay peligro, crece también lo salvador” (Hölderlin).

La respuesta apropiada al ser es el pensar. El pensar es nuestra obediente respuesta a la llamada del ser: los primeros griegos lo hicieron, pero nosotros lo hemos olvidado. El pensar viene a contrastar con la aserción, con la lógica, con la ciencia (“la ciencia no piensa”), con la metafísica, con la filosofía misma y, especialmente, con la tecnología que es un mero instrumento para el cálculo y la dominación de los entes. El lenguaje, que, al igual que el pensar, desarrolló un papel subordinado en SER Y TIEMPO, se torna ahora central, mas no el lenguaje como un instrumento de manipulación –en lo que ha degenerado bajo los auspicios de la metafísica–, sino el lenguaje como la “morada” del ser: “habla el lenguaje, no el hombre. Éste habla sólo cuando, de conformidad con el destino, responde al lenguaje”. El arte y, en especial, la poesía son de crucial importancia para el pensamiento y para el lenguaje. La poesía no es un fenómeno secundario: tiene una especial relación al ser y a la verdad. La poesía es “fundadora de verdad”: desoculta, poniéndolo de manifiesto, el (o “un”) mundo y crea un lenguaje que lo expresa adecuadamente. Cuando un cuadro, como aquel en que pintó Van Gogh unos zapatos de campesino, “instituye” un mundo, el mundo del campesino, eso es esencialmente poesía. El pensamiento y el lenguaje apoéticos son parásitos de la poesía y de su visión. La poesía se aproxima a lo sagrado: “El pensador dice el ser. El poeta nombra lo santo”.

El cambio de SER Y TIEMPO al último pensamiento de Heidegger suele ser denominado “el giro”, o la vuelta (“die Kehre”). Heidegger utilizó esta expresión en su CARTA SOBRE EL HUMANISMO (1947) para

referirse al cambio de dirección que implicaba su propuesta, aunque incumplida, de continuación de SER Y TIEMPO. (También la utilizó para designar la esperanza-de-cambio mediante el cual la historia del ser pasara del olvido del ser al pensamiento). Pero negó una y otra vez que su primer pensamiento difiriese significativamente de su pensamiento posterior, como también que dicho primer pensamiento albergase similitud alguna con el existencialismo de Sartre. La interpretación que hace Heidegger de su propia obra, como de muchas otras cosas, mantiene un continuado interés, si bien está abierta a la discusión.

El valor último del pensamiento de Heidegger está todavía “sub judice”. Al igual que su gran rival Hegel (que también se lo puso difícil a sus lectores no germanos en su intento de “enseñar a la filosofía a hablar alemán”), el autor de SER Y TIEMPO es alternativamente venerado, vilipendiado o asimilado con simpatía a otros filósofos más accesibles, especialmente a Wittgenstein (La relación que guarda Heidegger con Husserl no es disimilar a la que guarda el último Wittgenstein con el primero). Pero su inmensa erudicción, su profunda e innovativa inteligencia, su compromiso con la indagación filosófica y, sobre todo, su intensa influencia en el pensamiento moderno no admiten duda alguna. Filósofos como Sartre, Gadamer y Derrida derivan de él muchos de sus conceptos básicos y su influencia filosófica se extiende a Japón y China. Teólogos, tanto católicos (Karl Rahner) como protestantes (Rudolf Bultmann), están en deuda con él, como también lo están psicólogos (Ludwig Binswanger) y críticos literarios (Emil Staiger). Sea o no el pensamiento de Heidegger “verdadero” en el sentido tradicional, ha puesto al descubierto algo del mundo, y de las posibilidades de nuestro “comportamiento” con el mundo, que antes de él estaba oculto.

Tod HONDERICH (Compilador): “Los Filósofos”. Antología de la Enciclopedia Oxford de Filosofía. Ed. Tecnos, Madrid, 2000, pp. 301-311.