

HEIDEGGER O COMENZAR A PENSAR

CARLA CORDUA

I

Al final de un ensayo dedicado al lenguaje en la historia de la filosofía¹ que lleva el título "Logos (Heráclito, fragmento 50)", Heidegger se refiere al pensamiento de una manera insólita en su obra. Dice: "Sin embargo, el pensamiento transforma el mundo"² Varias cosas llaman, inmediatamente, la atención: desde luego, que la frase hecha "transformar al mundo" aparezca ligada con el pensar, *das Denken*, y no con una forma de acción que lo tenga ya todo pensado. Sabemos que la pretensión de Heidegger fue la de ser un pensador, pero de buenas a primeras no nos parece que asociara al pensamiento con la empresa de transformar al mundo. Su crítica de la metafísica, desde luego, sugiere lo contrario: pues básicamente se alimenta de la convicción que la metafísica no puede pensar de verdad debido a su determinación de poner al mundo como objeto para poder disponer de él. ¿Y para qué, se nos ocurre inmediatamente, se va a querer disponer del mundo sino para cambiarlo? Si la metafísica, según la entiende Heidegger, nunca quiso otra cosa que cambiar al mundo, ¿cómo entender que prescindiera de pensar si es al pensamiento a quien está reservado transformarlo?

Finalmente, la frase citada comienza por "sin embargo". ¿Sin embargo de qué es que el pensamiento transforma al mundo? A esta pregunta se puede responder fácilmente recordando el contexto. El párrafo donde está la frase comienza así: "El del pensar es, claro está, un asunto muy especial. La palabra de los pensadores carece de autoridad. La palabra de los pensadores no convierte a nadie en autor, como lo son los escritores. La palabra del pensar es pobre en

¹ VuA, 207-229.

² *Ibid.*, 229.

imágenes y no seduce Sin embargo, el pensamiento transforma al mundo.” Ya vemos lo que quiere decir “sin embargo”. Significa que no obstante su falta de autoridad, su carencia de prestigio, de color y de atractivo, el pensamiento transforma al mundo.

Aclarada la perplejidad menor pasamos a lo que contiene el fin del párrafo, donde dice en qué es transformado el mundo por el pensar: “Lo cambia en un enigma; lo transforma en un pozo cada vez más hondo y oscuro.” Este final disipa de golpe, por decir lo menos, nuestras sorpresas iniciales. Nada de raro, en primer lugar, que tratándose de enigmas y oscuridades ellas procedan del pensamiento. Ni que sea Heidegger, pensarán algunos, quien lo sostenga. En cualquier caso, cuando ya sabemos que en el texto citado no se usa la frase familiar en su sentido corriente, sino en otro, al parecer más inofensivo, desaparece el desconcierto que la afirmación de Heidegger nos causa al principio. Pues lo raro sería que Heidegger dijera que el pensamiento puede, de veras, transformar al mundo.

Ortega sostuvo una vez³ que en la tienda de Heidegger no se vendían más que preguntas. Y Heidegger mismo pensó, por un tiempo, que la vocación del filósofo era preguntar.⁴ Si es verdad que pensar es preguntar, el efecto del pensamiento bien puede consistir en que lo más familiar, el mundo, se torne en enigma, en un acertijo. Tal vez por eso es que Heidegger remata el párrafo de que hablamos agregando que el mundo convertido en un pozo oscuro se transforma en la promesa de una claridad más alta. Ahora bien, ¿quién no estaría dispuesto a consentir en una reclamación tan moderada? Pensar es preguntar, preguntar es descubrir el enigma, descubrir el enigma es concebir una esperanza de claridad. Todo parece bastante coherente con la condición de que no tomemos en serio lo de que el pensamiento transforma al mundo. ¿O tendrá esta expresión un sentido diferente del habitual, tal como ocurre también con la noción heideggeriana de pensamiento? Pues si volvemos la atención a la historia y comparamos lo que dice Heidegger sobre el pensar con lo que han sostenido otros filósofos podemos ver que nunca se lo ha concebido de esta manera. De igual forma, si en lugar de las doctrinas acerca del pensamiento, nos fijamos en el modo como se ha ejercido el pensamiento filosófico, lo que en primer lugar se muestra son las discrepancias de Heidegger con la tradición: la filosofía no ha sido principal y preferentemente interrogativa. Los pensadores han procurado, por lo general, responder a las preguntas con la verdad, y

³ En una conferencia ofrecida en el año 1954 en la Universidad de Munich.

⁴ VuA, 44. Más tarde deja de creerlo; véase UzS, 175-6, 180.

han tratado de formular estas respuestas para enseñarlas. Concibieron a la filosofía como ciencia, esto es, como saber verdadero y comunicable. La sola noción, por tanto, de que la actividad de preguntar pudiera ser más filosófica que la de responder es ajena a la práctica y a la autointerpretación habitual de la filosofía. Y lo mismo ocurre con la aseveración de que la experiencia de lo enigmático es más importante, o mejor, que la enunciación de doctrinas; o que la esperanza de claridad deba ser aceptada como el resultado final del proceso de pensar. ¿Es exclusiva de Heidegger esta concepción del pensamiento? ¿Qué razones lo inducen a entender a la filosofía de este modo? ¿Qué es, propiamente, el pensar, según Heidegger?

Heidegger usa los vocablos pensar, el pensamiento, en un sentido bien estrecho, situándose en el polo opuesto a Descartes, como suele hacer también respecto de otros asuntos. Después de 1935, y habiendo planteado en su ensayo *Introducción a la Metafísica* la pregunta por la relación entre ser y pensar, desarrolla su uso peculiar de la palabra, el cual se va convirtiendo en su obra de una expresión muy corriente en alemán, en un término técnico. A medida que Heidegger lleva adelante sus propósitos teóricos, *das Denken* se carga de los significados más originales y recónditos de su filosofía. Hasta el punto de que, si fuera posible entender al cabo lo que quiere decir “pensar” en las principales obras tardías, podríamos contar con que conocemos las ideas en que culminan los esfuerzos de Heidegger. Sin la pretensión de haber conseguido tal cosa creemos que se puede aprender algo examinando al menos el sentido más accesible de esta expresión a la que Heidegger da un uso tan complejo, original y, en ocasiones, desconcertante.

Moviéndose dentro de una tradición alemana bastante antigua y que adquirió gran fuerza en el siglo XIX niega Heidegger que ciertas actividades comúnmente consideradas como formas de teoría, sean, en sentido propio, pensantes. No se puede decir que las ciencias especiales, por ejemplo, y la matemática, deban sus resultados al pensamiento.⁵ Esta tesis, que resulta turbadora para el sentido común y escandalosa para una buena parte de la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia, está ligada en la filosofía

⁵ En pensadores como Adorno se prolonga, con algunas diferencias, esta línea de la filosofía alemana. Considérese el concepto de “dialéctica negativa” de Adorno como otra instancia de crítica radical del cientificismo y de la filosofía en el nombre de un pensamiento que posee posibilidades originales que les faltarían tanto a la ciencia como a la filosofía tradicionales. Una discusión instructiva acerca del cientificismo y la dialéctica se encontrará en Paul Lorenzen, *Szientismus versus Dialektik*, apud M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1974, Bd.II, 335-351.

alemana al distingo entre el entendimiento y la razón que ya encontramos operante en la obra de Kant. El mismo Kant, sin embargo, sigue usando la palabra *Denken* mayormente en el sentido que ella tenía en la escuela de Wolff.⁶ En la obra de Hegel, en cambio, el distingo entre razón y entendimiento se convierte en una elaborada separación de filosofía y ciencia particular.

A pesar de que Heidegger evita con cuidado toda mención de tal distingo, conserva la convicción de que las ciencias no proceden del pensamiento. Pero, agregará, y en esto se separa de sus predecesores, tampoco la filosofía resulta de pensar, y, en particular, la filosofía en su período metafísico, el cual abarca su historia casi completa.⁷ Las ciencias modernas y la metafísica son actividades demasiado ligadas a la voluntad, a la empresa de conquistar el mundo y enseñorearse de él, como para que quepa atribuírselas al pensamiento. Ya lo vimos antes: el pensar, según Heidegger, descubre la hondura y la oscuridad de las cosas y engendra antes que nada, una espera de claridad.

Su propia posición en la historia de la filosofía depende, para Heidegger, de la condición metafísica de esta historia. La época de la metafísica llega a su fin, habiéndose cumplido sus posibilidades decisivas en las obras de Hegel y de Nietzsche. Pero este fin, que cae dentro de la misma historia que en él culmina, no es el fin del pensamiento humano, sino precisamente al revés, el anuncio de la posibilidad de pensar no metafísicamente. Esto quiere decir, para Heidegger, de comenzar a pensar de verdad. Situarse más allá de la metafísica es un programa, una tarea, y una aspiración; no algo que Heidegger creyera que dependía de una decisión suya, que fuera fácil de lograr, o que hubiera sido conseguido ya.

Desde bien temprano alberga Heidegger este proyecto, y a él está dedicada su obra. Al comienzo él mismo parece no comprender bien el alcance de lo que busca. Aunque no conocemos todavía todos sus escritos —sus obras completas están en vías de publicación⁸— nos encontramos en buenas condiciones para apreciar la manera como Heidegger condujo sus esfuerzos por empezar a pensar post-metafísicamente. Es obvio que *Ser y Tiempo* (1927) ya quiere fundar una manera de filosofar no metafísica,⁹ pero resulta evidente que no

⁶ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, Bd.2,85-89.

⁷ *SdD*, 61-65.

⁸ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* in 57 Bde., Frankfurt a.M., V. Klostermann, ab 1975.

⁹ *SuZ*, 21-22.

lo consigue. Aplicando los propios criterios del Heidegger posterior hay que concluir que el primer libro se mueve todavía dentro de la época que quiere dejar atrás. Más aún: si usamos criterios heideggerianos para determinar desde cuando la obra del filósofo realiza efectivamente la renovación íntegra del pensamiento que espera, hay que reconocer que no consiguió nada definitivo en este terreno. El proyecto de fundar el pensamiento post-metafísico no redundó en resultados inequívocos y firmemente establecidos. Hasta cierto punto esta falta de un fruto tangible e indiscutible se debe a la condición misma del pensar nuevo, el cual no produce nada que se pueda establecer y transmitir como otros bienes. Pero también tiene parte en ello el fracaso parcial del proyecto, confesado por Heidegger, que quiso explicar este fracaso diversamente por la dificultad de la tarea, por la prevalencia del nihilismo y la desolación de los tiempos, por el atrevimiento de su propósito, que no sólo arriesga la posibilidad del extravío y de la esterilidad, sino que, hasta cierto punto, los provoca por su originalidad y desmesura. Es perfectamente legítimo, sin embargo, distinguir varias etapas en el mismo camino de Heidegger hacia una creciente independencia de la filosofía histórica. A este avance el filósofo lo concibe como una liberación del pensamiento que se va dissociando de la voluntad. Para comprender el sentido de esta noción consideraremos algunos aspectos de la interpretación heideggeriana de la metafísica.

En una de las muchas ocasiones en que se refiere a la renovación del pensar,¹⁰ dice Heidegger que la transición al nuevo comienzo equivale a querer liberar al pensamiento de la voluntad. Se trata de un diálogo contenido en *Gelassenheit*, que versa sobre la esencia del pensamiento. Uno de los interlocutores pregunta al que dirige la conversación por el propósito que persigue, y recibe como contestación "Por eso le respondo así: . . . lo que quiero (propiamente) es el no-querer".¹¹ La respuesta suscita muchas nuevas preguntas. Una voluntad que no se quiere, o cuyo propósito es deshacerse de sí ¿es siquiera concebible? Los dialogantes proceden, como es inevitable, a discutir la posibilidad de querer no querer. En vez de seguirlos consideraremos lo que significa este interés por deshacerse de la voluntad dentro de la interpretación heideggeriana de la historia de la filosofía. La era metafísica se extiende desde Platón hasta su antagonista Nietzsche,¹² el cual, aunque expresamente antimetafísico, pertenece aún a la época contra la que combate. Esta tradición conci-

¹⁰ El tema en una formulación temprana, en EM, 29-30.

¹¹ Gel, 32; cf. 52, 59, 66.

¹² EM, 27-28; WhD, 71; VuA, 83.

be al pensamiento como voluntad, sostiene Heidegger. Para sus representantes “pensar es querer y querer es pensar”.¹³ Heidegger no cree que este sea un concepto arbitrario, o simplemente infundado del pensar, que los metafísicos hubieran podido sustituir por otro concepto. Lo que ocurre más bien es que el pensar metafísico es, en efecto, un querer, o una representación de sus objetos que los capta expresamente en cuanto aquello de que un sujeto pensante dispone haciéndoselo presente.¹⁴ Este sujeto, cuyas tomas de conciencia (*Vernehmen*) lo remiten tanto a sí como a las objetividades representadas, entiende, con justicia, que es tanto voluntad como pensamiento (representativos). Las doctrinas filosóficas de la época metafísica que aseveran que el pensamiento es voluntad y la voluntad, pensamiento no son sólo características de la época. Son más que eso: ellas dicen la verdad acerca de la teoría propia de la metafísica y de las ciencias generadas por ella durante el período de la subyugación técnica del mundo. En estas doctrinas que explican al “pensar” como querer se expresa la esencia de la época.

Heidegger concibe primero a la “renovación del pensamiento”^{14a} como superación de la metafísica. Pero luego descubre que para superar algo hay que empezar por ligarse a ello, aceptando el terreno en que ello se encuentra. Lo establecido impone sus condiciones y el movimiento que busca sobrepasarlo ha de adaptarse a ellas. “Por eso es mejor dejar el propósito de superar la metafísica y dejar a la metafísica entregada a sí misma”.¹⁵ De lo que se trata, entonces, es de reponerse de la metafísica y de olvidarla (*Verwindung der Metaphysik*); el plan de superarla mediante el nuevo pensamiento le impondría a éste otra vez la condición de servir a una empresa conquistadora, condición de la que hay que librarlo, precisamente. Por lo demás, del pensamiento no se puede disponer; es, más bien que instrumento, un destino que viene a los hombres o que les falta, de acuerdo con el favor o desfavor de lo que da que pensar, cuando da. Más que un asalto a la época cumplida de la metafísica conviene la espera. Mientras maduran las posibilidades de un pensar libre de la voluntad se puede cultivar, cree Heidegger, un pensamiento provisorio, preparatorio.¹⁶ Mirando la obra heideggeriana en su conjunto podemos decir que su autor nunca reclamó haber salido del todo de esta etapa preparatoria del pensamiento post-metafísico. Heidegger

¹³ Gel, 32; cf. 31, 46, 53, 64.

¹⁴ Ni, II, 152, 155, 157, *et passim*.

^{14a} “El otro comienzo” del pensar: VuA, 83.

¹⁵ SdD, 25.

¹⁶ *Ibid*, 38, 41, 57-8.

reconoció, sin duda, que algunas de las cosas dichas por él tardíamente ya no pertenecían al dominio de la representación prensil o conceptualizadora. Pero conservó la costumbre de llamar la atención él mismo sobre los aspectos de su discurso que dependían de ideas tradicionales. Le resultaba imposible ignorar la deuda con el pasado que tenían los conceptos y las palabras que usaba para decir lo nuevo; se habían originado en contextos teóricos diferentes del actual, y la tarea de recuperar aquel origen para renovarlo de veras a él y a lo que había producido, parecía inagotable. Las formas de la proposición enunciativa afectan de manera directa a lo que la proposición dice; la gramática envuelve compromisos ontológicos. ¿Acaso la estructura sujeto-predicado, forzosa para la proposición en los idiomas indoeuropeos, no le impone condiciones al pensamiento? En el lenguaje heredado, en los conceptos, en las formas sintácticas, en las representaciones de que disponemos impera aún¹⁷ lo que en otro sentido ya se ha agotado definitivamente.

Heidegger se esforzó continuamente por explicar lo que estaba haciendo a medida que se movía en la dirección proyectada de un nuevo comienzo para el pensar. El producto de sus esfuerzos, según él mismo, no consistía en resultados triunfantes, sino en haber trazado un camino que tal vez conduciría al futuro de la filosofía.¹⁸ Lo que Heidegger creía poder decir con convicción de ese futuro es que estaba reservado al pensar esencial, como llamaba al que hubiera conseguido salir del dominio de la metafísica. En lo que sigue trataremos de caracterizar al pensar buscado y esperado por Heidegger desde tres perspectivas diferentes. Para presentarlo nos basaremos no sólo en el modo como el filósofo plantea y resuelve los problemas de que se ocupa, sino que también en las meditaciones y autointerpretaciones que dedica al desarrollo de sus propósitos y trabajos. El comentario de su obra forma una parte muy importante de lo que Heidegger nos legó, y es, tal vez, en todo el siglo, el único ejemplo grande de un pensador velando sobre sí de un modo que recuerda tiempos mejores de la filosofía.

II

Heidegger fue un gran conocedor de la tradición filosófica. A diferencia de su maestro Edmund Husserl y su coetáneo Ludwig Wittgenstein, tuvo una familiaridad con las obras del pasado que

¹⁷ Ho, 184.

¹⁸ *Ibid*, 64; EHD, 94-95.

resulta prodigiosa. Precisamente el proyecto de una renovación profunda del pensamiento, en apariencia vuelto entero hacia el futuro, le pareció incompatible con la ignorancia histórica. Nada constituía un peligro mayor para él que la ilusión de originalidad y la repetición de los errores que resultan de ignorar el pasado. Este saber no lo adquirió Heidegger cultivando el interés histórico por él mismo, sino midiéndose con la tradición como con algo vivo a la vez promisorio y terrible. Solía confesar que el pensamiento en vías de actualizarse practica una interpretación en buena medida violenta de sus antecesores. El presente conversa con el pasado y este intercambio hablado acaba de preterizarlo a él y ayuda al pensamiento a hacerse actual. Sin este diálogo no hay pensar; éste necesita sus antecedentes para llegar a ser. Por ello establece con los pensadores pretéritos una relación tan complicada y ambigua: no puede prescindir de ellos pero tampoco puede evitar combatirlos. El carácter del pensar post-metafísico, o libre de la voluntad, se definirá para Heidegger dentro del diálogo con el pasado de la filosofía. "Diálogo de pensadores" llama a esta relación peculiar del pensamiento decidido a comenzar de nuevo con el pasado filosófico del que no puede prescindir si es que ha de curarse de él. Este nombre oculta ciertas características de la actitud que Heidegger adoptó efectivamente respecto del pasado europeo en general y de las figuras más importantes de la historia de la filosofía.

En efecto, la mayor parte de los grandes filósofos entran en consideración para Heidegger como representantes de la manera metafísica de filosofar. Con ellos practica la conversación polémica y la interpretación violenta de que habla la tesis heideggeriana sobre las relaciones entre el pensamiento y su historia. Aunque no se puede negar que Heidegger pone gran cuidado en evitar toda arbitrariedad grosera, y muestra respeto por los detalles y matices de la obra que comenta, también es verdad que a menudo ignora sectores completos del pensamiento de un autor por el solo hecho de que carecen de importancia inmediata para el asunto en discusión. Así es como trata a Platón y a Aristóteles, a Descartes y a Kant. Sus relaciones con Hegel y con Nietzsche son más complejas y solapadas. En particular con Hegel mantiene un intercambio que se parece poco a su concepto de lo que debería ser una conversación entre pensadores. Las relaciones de Heidegger con el pasado más cercano todavía no han sido suficientemente estudiadas.

No debemos perder de vista que, además de este tipo de "diálogo polémico", Heidegger cultiva otra clase de interpretación del pasado, a la que no menciona cuando se refiere a las conexiones del pensar con la tradición. En particular pertenecen a este otro tipo sus

relaciones con las que se podrían llamar sus fuentes de inspiración, a las que reconoce y celebra de muy otra manera que a los representantes del pensar metafísico. Forman este otro grupo de antecesores algunos filósofos presocráticos, ciertos místicos alemanes y Lutero, y, finalmente, algunos poetas modernos, en especial Hölderlin, Rilke y Trakl. No sabemos que le parecieran violentas sus referencias a Jakob Böhme, el maestro Eckart y Johannes Tauler, ni tampoco cabría hacerle tal reproche a sus escritos sobre Hölderlin y otros poetas. ¿Por qué la interpretación de la filosofía histórica tiene que ser tan diversa de la que dedica a los pensadores que originan la tradición, o del comentario ilustrativo de místicos y poetas? Puesto que no nos ocupamos de Heidegger como intérprete sino de las diversas maneras como él trató con el pasado que contribuye a formar su concepción del pensar esencial, responderemos muy esquemáticamente a esta pregunta crítica, que merecería un escrutinio más cuidadoso. El pensar auténtico en vías de clarificación y de actualización se define como contrario a la metafísica, pero simpática y positivamente respecto del origen griego, la meditación mística y la poesía moderna alemanas. Como hemos señalado ya qué es lo que separa a Heidegger de la tradición filosófica, a saber, el antropocentrismo voluntarioso, o egocentrismo tecnocrático, de la misma, consideraremos ahora por un momento lo que lo liga a los fundadores griegos de la filosofía y a místicos y poetas. En conjunto estas relaciones negativas y positivas con el pasado se explican mutuamente y se complementan. A la luz de este conjunto cabe, nos parece, entender mejor la concepción heideggeriana del pensamiento nuevo.

En Anaximandro, Heráclito y Parménides se origina la filosofía como pensamiento del ser, pero casi al mismo tiempo comienza también el período metafísico de la filosofía que estaría llegando a su fin con el nihilismo. Lo que se inicia con estos fundadores es la historia de la verdad y también la de la errancia que, según Heidegger, pertenece al acaecer de la verdad. La revelación primera del ser, la cual constituye, propiamente, la fundación original del pensar, se convierte casi inmediatamente en ocultación de lo revelado. El ser es pensado primero como *logos* y como *physis*; *logos* es principalmente lo que junta a lo manifiesto y lo mantiene recogido en esa unión, y *physis*, lo que surge desde sí y permanece presente. Las dos expresiones griegas no quieren decir lo mismo pero están estrechamente relacionadas. El ser es pensado mediante ellas como lo que se hace patente, lo que mantiene reunido a lo que se muestra y lo establece en la presencia. Esta revelación del ser en el origen es también, sin embargo, una ocultación u olvido del ser. Pues las

presencias reveladas, reunidas y establecidas por la manifestación esconden a ésta como aquello a que ellas se deben. Los entes sustituyen al ser y el pensar original deja de serlo, dando lugar a la errancia en que consiste la época metafísica.

El origen, aunque pertenece sin duda a la historia que funda, es tratado como una parte excepcional de la misma por Heidegger. Le interesa, antes que nada, por dos razones. El comienzo de la filosofía depende de una revelación primordial del ser. El ser constituirá en adelante el asunto del pensar y siendo el pensamiento la destinación propia del hombre, resulta que la mostración del ser funda, con la filosofía, la posibilidad auténtica del hombre. El origen pone al descubierto las "relaciones" entre el ser, el pensar y el ser hombre. En estas "relaciones" se anuncia un mundo y se inaugura una época: la revelación original es la destinación de cuanto es a su ser propio. Pero el privilegio del comienzo que funda todas las posibilidades de la época del ser que en él se inicia, se justifica además por una segunda razón. El origen del pensamiento del ser entre los griegos constituye la clave de la metafísica y la condición insustituible de todo futuro del pensar.¹⁹ Si ha de ser posible la existencia humana, la cual depende de que se le ofrezca otra vez algo que la llame a pensar, es necesario recuperar el origen y a través de él la historia de la verdad y de la errancia que se inició allí.

Agotadas las posibilidades de la era metafísica²⁰ no hay más futuro que el ligado a la posibilidad de comenzar a pensar fuera de los términos de la época finalizada. Pero pensar u originar una época de la verdad no resulta de una decisión, de la determinación de un individuo. El pensamiento surge a propósito de lo que da que pensar, esto es, con la mostración del ser. Esta no puede ser provocada. Lo que hemos llamado antes el proyecto teórico de Heidegger, el filósofo lo entiende, por una parte, como la experiencia de la extrema necesidad de recomenzar; por la otra, como la espera del nuevo origen. A la necesidad terrible de encontrar las posibilidades del mundo, del hombre y del pensar sólo puede satisfacerla adecuadamente una revelación que dé la verdad, regale las orientaciones, ponga en juego un mundo y eche a andar una época. La decisión de empezar a pensar no pasa de ser la disposición de corresponder²¹ a lo que se ofrezca para ser pensado. El filósofo que se mueve dentro

¹⁹ UzS, 99; AED, 19.

²⁰ VuA, 83. Cf. Kostas Axelos, *Introducción a un pensar futuro. Sobre Marx y Heidegger*, trad. de E. Albizu, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1973, p. 119.

²¹ Gel, 73.

de una tradición establecida tiene sus tareas y metas asignadas por esta tradición; puede disponer de los métodos de sus predecesores y continuar sus esfuerzos.²² El pensamiento en el origen carece de estas garantías; Heidegger llama a menudo la atención sobre las dificultades de la situación del pensador post-metafísico; se refiere también a los riesgos del fracaso total, al peligro de acabar en ninguna parte, y al de una espera sin respuesta y, por ello, sin término. Frecuentemente la crítica le ha reprochado a Heidegger su estilo tan pretencioso y dramático. Si el diagnóstico que Heidegger hace de la situación del pensamiento en la actualidad es aceptable para los críticos del estilo, éste no debiera llamarles la atención. Lo grandioso y terrible residiría en la circunstancia del pensador suspenso entre un mundo agotado y otro que tal vez se anuncia ya, pero respecto del cual no cabe todavía seguridad alguna en ningún sentido.

A lo largo de todos sus escritos posteriores a *Ser y Tiempo* Heidegger explica continuamente lo que es el verdadero pensar; no importa el tema a que se esté refiriendo: cualquiera de ellos remite al pensamiento y ofrece la oportunidad de comprenderlo. Si no se tiene en cuenta la manera como Heidegger interpreta su situación epocal, su caracterización del pensamiento resulta sumamente extraña. Los rasgos del pensar esencial no corresponden ni a lo que otros filósofos han enseñado sobre la filosofía ni tampoco a la manera como ellos la han ejercido. Heidegger insiste, por ejemplo, en que el verdadero pensamiento no es argumentativo ni razonador y en que de la verdad no existen pruebas. Esto se refiere, me parece, a la revelación original y sólo a ella, que concede el ámbito abierto dentro del cual se puede apreciar la fuerza de un argumento, el alcance de una razón, la validez de una prueba. Las operaciones intelectuales de este tipo presuponen la revelación de la verdad original y es esta última lo que constituye el asunto propio del pensamiento. En abierta polémica con Kant y el idealismo alemán sostiene Heidegger que el auténtico pensar no es ni creador de principios ni originador de reglas; tampoco es legislativo o constituyente. La espontaneidad del pensamiento no tiene nada que ver con la atribuída al sujeto trascendental;²³ y el pensar no debe ser concebido como acción de un sujeto, o como producto o trabajo suyo, en el sentido en que lo son el saber científico y la investigación modernas.²⁴ No se da sus temas^{24a} ni

²² Ho, 302-303; véase en AED el distingo entre pensar y erudición y la diferencia entre pensar y filosofía, pp. 9 y 15 respectivamente.

²³ Gel, 52.

²⁴ Gel, 71.

^{24a} UzS, 178-179.

sus contenidos sino que es un escuchar y corresponder a lo que se manifiesta.²⁵

La inviabilidad de la metafísica, que el pensamiento actual tiene que experimentar para disponerse a empezar de nuevo, es también la que obliga al retorno a su origen, que es el origen del pensar como tal. De él se aprende cuál es el asunto del pensamiento, lo que es la verdad en sentido primordial, la manera de copertenencia del ser y el pensar y la posterior destrucción metafísica de esta unidad. Anaximandro, Heráclito y Parménides no son propiamente interlocutores de Heidegger en el sentido en que lo fueron para él los pensadores de la tradición iniciada por los fundadores. Lo que queda de su obra filosófico-poética sólo puede hacer las veces de una fuente de inspiración para un filósofo contemporáneo, crítico y buen conocedor de la historia en la que se desarrolla tan elaboradamente aquel comienzo griego. Y, en efecto, se puede ver fácilmente en el modo de trato que los fundadores reciben de Heidegger que este aprecia en ellos tanto lo que dijeron como el grado de libertad de que goza el intérprete al explicarlos. Hay claras similitudes entre la interpretación heideggeriana de los presocráticos y la que le dedicó a algunos poetas modernos. Además, tal como hace el buen comentario crítico con una gran obra literaria, Heidegger no buscó nunca una explicación extrínseca del pensamiento de los primeros filósofos. El pensar originario no es referido a antecedentes de otra índole, a circunstancias exteriores. Heidegger lo trató, más bien, como revelación súbita fundante de la historia del ser en una de sus mostraciones. El origen es, para el pensamiento que quiere recuperarlo y conocer las posibilidades del ámbito abierto por él, modelo e inspiración, guía para encontrar un camino donde parecen haberse acabado todos, ocasión que celebrar y asunto venerable.

. . .el ser con el que se inicia la filosofía se anuncia como presencia en la medida en que la verdad (*aletheia*) ya impera; pero esta verdad misma queda impensada relativamente a su origen esencial.

Considerando a la verdad es que experimentamos que con ello nuestro pensamiento es interpelado por algo que ya ha tomado para sí al pensar *antes* del inicio de la "filosofía" y por toda la duración de su historia. La verdad se le anticipó a la historia de la filosofía, pero sustrayéndose a la determinabilidad filosófica como lo que exige su clarificación por el pensar. La verdad es lo digno de ser pensado que no lo ha sido, el asunto del pensar. Todavía para nosotros la verdad sigue siendo, entonces, lo que debe ser pensado en primer término.

²⁵ VuA, 213 ss.

Pero hemos de pensarla liberada de toda atención a la idea producida por la metafísica de la "verdad" entendida como corrección y del "ser" entendido como realidad.²⁶

III

Si lo que funda una época filosófica y domina su despliegue tiene, principalmente, el carácter de una revelación que ofrece las presencias y llama al pensamiento a lo suyo, esto es, a pensar la verdad como revelación, en el nuevo comienzo de que habla Heidegger lo importante es disponerse a recibir lo que pudiera darse. Más preciso sería decir que hay que esperar que ocurra lo que haría ahora las veces de la manifestación del primer comienzo de la filosofía. No puede tratarse, en el principio, de pensar como lo hicieron Platón y Aristóteles, que ya tenían su encargo asignado en el campo abierto por sus predecesores. Menos aún que estos enseñarán a pensar esencialmente los tardíos: de Descartes en adelante la metafísica corre aceleradamente hacia su fin, convertida ya en filosofía de la subjetividad, a un paso del nihilismo que será la última figura de su historia. El distanciamiento del origen y la madurez plena de la época metafísica se pueden apreciar, en la interpretación de Heidegger, a propósito del cambio en la concepción de la verdad. Esta ya no es la certeza de un ente actual presente, sino certeza de sí de un sujeto que quiere asegurarse del fundamento de todos los entes. La moderna filosofía de la subjetividad convierte al hombre en *subjectum* absoluto que justifica, en cuanto *res cogitans*, a sus objetos. Mientras más cercanos a él, más erráticos le parecen a Heidegger los modernos.

Como quiera que estimemos el sugerente y discutible esquema de la historia de la filosofía que propone Heidegger, conviene decir que la comprensión de su concepto de pensamiento depende de que distingamos entre el filosofar, que es intra-histórico o intra-epocal, y el pensar fundante, que no lo es. Heidegger establece esta diferencia terminológica en forma expresa²⁷ y se vale operativamente de ella en su trato con el pasado filosófico. En el origen encontramos no tanto al razonamiento y a la reflexión en sentido propio, sino a la disposición para recibir una dádiva, y a la prontitud del pensamiento para corresponder a una revelación. A partir de este acontecimiento se abren el espacio y el tiempo²⁸ de otro mundo.

²⁶ HuG, 56.

²⁷ Gel, 55; AED, 9 y 15.

²⁸ "...Die Weite und die Weile...", Gel. 42.

El pensar que corresponde adecuadamente al surgimiento de un mundo, a la institución de una época, podría parecer pasivo, pero no lo es de veras, sostiene Heidegger. Por una parte consiste en una espera; por otra, en una disponibilidad para entregarse a lo que se ha de revelar. Heidegger se vale de un conjunto cambiante de expresiones muy diversas para hablar del pensamiento, de sus posibilidades principales, de sus funciones y su carácter. No formula, sin embargo, nada que pudiera llamarse una doctrina sobre él, ni elabora un vocabulario especializado fijo y repetible, para referirse al pensar originario. Pero tampoco se puede decir que lo que sostiene carezca de unidad o de coherencia. Por el contrario: es tan consistente su noción de pensamiento que invita a preguntar por el tipo de experiencia efectiva ligado a ella. Si el nuevo comienzo no es más que aquello que Heidegger y su obra han estado ayudando a preparar,²⁹ pero no han ni experimentado plenamente ni provocado, ¿en qué ha consistido *die Erfahrung des Denkens*, la experiencia del pensar? Esta duda no se deja resolver diciendo que Heidegger describe lo que hicieron los presocráticos. No sólo faltan las fuentes históricas para alcanzar el conocimiento de lo que hicieron sino que es inequívoco que Heidegger entiende que es él, en persona, quien está ligado tanto con el esfuerzo por pensar post-metafísicamente, como con la misión de explicar en qué consiste este pensar.

Entre las varias formas de nombrar al pensar inaugural encontramos las que lo llaman un escuchar,³⁰ un pertenecer a lo que tomará el pensamiento en su servicio junto con darle qué pensar, un esfuerzo por oír el llamado sin voz que promete una revelación, una predisposición que adivina que la necesidad extrema, el extravío insoportable, anuncian ya lo que los remediará. Heidegger toma algunas de las principales expresiones que designan al pensamiento que recomienza, de la obra y las representaciones de algunos místicos alemanes, del vocabulario de Lutero, de doctrinas pertenecientes a la tradición cristiana en general. La idea de la recepción humana de verdades no producidas por el discurrir razonado y reflexivo del hombre, sino procedentes de un algo diverso de lo humano que llama al hombre a cumplir con un oficio que éste no ha elegido, y que lo recluta para una misión que no ha inventado, es una de las fuentes de inspiración de Heidegger, tal como lo son el *logos* y la *physis* del

²⁹ El pensamiento esencial tiene a la vez el carácter de un salto atrás (SdD, 66), de una anticipación (SdD, 38) y de una preparación para lo que ha de venir (SdD, 66-7). Este tema en *Zeit und Sein*, y una explicación en el *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"*, en SdD, pp. 27-60 y 1-25 respectivamente.

³⁰ UzS, 179-180.

comienzo griego. "...Que la esencia del pensar no está determinada a partir del pensar, esto es, a partir de la espera en cuanto tal, sino a partir de lo otro que él mismo," ³¹ El pensar que co-responde al surgimiento original de una época de la verdad no se puede aprender de la filosofía profesional; es menos que filosofía, sostiene Heidegger. Es menos grande, menos eficaz y sólo prepara para una posibilidad insegura. ³² Además, no tiene casi nada que ver con el pensamiento de escuela, con los métodos establecidos para resolver problemas tradicionales. En la preparación del comienzo no hay ni profesión intelectual, ni escuela, ni métodos, ni preguntas venerables y heredadas. No hay más que la experiencia de la falta de caminos, por un lado, y de la necesidad inaplazable de encontrarlos, por el otro. Es la situación de la aflicción más profunda y, de la menesterosidad radical. En esta situación del que se siente nada y sabe que no tiene nada, sino que es puro anhelo y necesidad, está también el místico. Heidegger se vuelve a lo que ofrece la mística alemana tal como la representan en especial el Maestro Eckart y Jacob Böhme. De la tradición mística procede la idea de desasimiento (*Gelassenheit*) que durante largos trechos sirve de guía a la exposición que presenta el pensar originario. "Presentimos a la esencia del pensar como desasimiento". "...El desasimiento alberga en sí la esencia del pensar . . ." ³³

Los místicos consideran que para reunirse con Dios el hombre ha de abandonar lo propio suyo, soltarse de las ataduras que lo ligan a las cosas, desembarazarse de la voluntad y vaciarse totalmente. El desasimiento preparatorio de la recepción de Dios supone un extrañamiento del hombre respecto de sí y de la naturaleza. No un extrañamiento absoluto sino, más bien, una destrucción de la manera como él se tiene, y la tiene a la naturaleza, habitualmente. Por eso se puede decir que, principalmente, el desasimiento exige separarse de todo querer, pues es antes que nada en el modo del querer que los hombres se relacionan consigo y con el mundo. La voluntad ha de quedar neutralizada cabalmente, suspendida. Lutero recoge el término desasimiento de sus antecesores místicos y lo usa en la formulación de su teología. Desasido está el que ha renunciado a la voluntad propia, y somete y ajusta la voluntad humana a la de Dios.

³¹ Gel, 53; cf. 68.

³² SdD, 66-67.

³³ Gel, 54. Considérese también: "Die Gelassenheit zur Gegnet ahnen wir als das gesuchte Wesen des Denkens" (*ibid.*, 59). "Dann wäre das Wesen des Denkens, nämlich die Gelassenheit zur Gegnet, die Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit" (*ibid.*, 61).

El desasimiento supone, pues, renuncia de sí tanto como desprendimiento de las cosas. Durante el período barroco el desasimiento se acerca mucho al concepto de pobreza de espíritu, humildad, disponibilidad para recibir la gracia. Jakob Böhme dice: "La voluntad desasida confía en Dios; pero la voluntad propia se gobierna a sí misma, pues se ha separado de Dios".³⁴

Para entender el término desasimiento en el uso heideggeriano conviene tener presente que carece aquí de un contenido específicamente cristiano y de toda connotación teológica. El desasimiento es, antes que nada, un tipo de relación mutua hombre-mundo, mundo-hombre. Aunque la expresión procede de la historia cristiana, para Heidegger no se trata en ningún momento de conservarla tal cual la toma de la tradición, sino de darle un sentido dentro de la teoría de la historia de la verdad como historia de las manifestaciones del ser (o del mundo en cuanto ámbito claro de toda manifestación posible). La teología cristiana es, en el fondo, metafísica, sostiene Heidegger,³⁵ y el desasimiento que constituye la esencia del pensar se haría posible, precisamente, junto con la salida del dominio de la metafísica. Heidegger mismo se encarga de negar que el desasimiento de que habla sea igual que el de "los maestros viejos".³⁶ Dice del maestro Eckart, por ejemplo, que todavía piensa al desasimiento como parte de la esfera de la voluntad. "Lo que nosotros llamamos desasimiento no es el desprenderse del egoísmo pecador y la renuncia a la voluntad propia en favor de la voluntad divina".³⁷ Heidegger cuenta con que el lector alemán del siglo XX capta las acepciones no teológicas que la palabra *Gelassenheit* ha adquirido desde fines del siglo XVIII. Pues ella llegó a ser el término con que modernamente fueron designadas en alemán la apatía estoica y la ataraxia epicúrea. El sentido religioso cristiano se fue perdiendo, y desasimiento llega a ser conformidad, sosiego, paciencia. Está cerca, en algunos casos, de la indiferencia. Desasido, es, entonces, simplemente, quien está por encima de las circunstancias. Más tarde se valen de la expresión Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Jaspers. Heidegger dispone, pues, de una historia de la palabra que abarca tanto el uso místico cristiano como la acepción moral y otras posteriores vacías de toda connotación religiosa.

El uso heideggeriano no es ni exclusivamente místico ni tampoco marcadamente moral. De las acepciones tardías de *Gelassenheit* toma

³⁴ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, pp. 219-223.

³⁵ Ho, 187.

³⁶ Gel, 36.

³⁷ *Ibid.*

la neutralidad teológica, del sentido místico, el alcance universal. El desasimiento, para Heidegger, es un modo a la vez meditativo y práctico de habitar el mundo, y la experiencia de la verdad en un mundo así habitado. En este respecto y por su amplitud, la expresión está más cerca del sentido religioso temprano que no de la particularidad que le impone la perspectiva moral. Desasimiento llega, de esta manera, a ser el nombre de una disposición abierta y libre hacia el ser, de una orientación en el mundo que deja ser a los entes lo que son, y no se prende de ellos para asegurárselos.

La expresión alemana *Gelassenheit* reúne sin esfuerzo los aspectos negativo y positivo del desasimiento. Desasido es el que se abstiene de prender a lo que es y evita dejarse prender por ello. Pero desasimiento es también la acogida serena, desaprensiva, de lo que libremente se muestra. De modo que el dejar ser libre responde al ser dejado libre, y éste corresponde a aquél. En una exposición que nos interesa particularmente para explicar el uso heideggeriano de la noción de desasimiento ésta nombra a la disposición a la vez positiva y negativa, que habría que asumir, según el filósofo, frente a la técnica en el momento actual. "Si afirmamos y negamos simultáneamente a los objetos técnicos, ¿no se torna ambigua e insegura nuestra relación con el mundo técnico? Por el contrario, nuestra relación con el mundo técnico se vuelve maravillosamente sencilla y tranquila. Dejamos que los objetos técnicos entren en nuestro mundo cotidiano y al mismo tiempo los dejamos fuera, esto es, los abandonamos a sí mismos como cosas que no son nada absoluto, sino que siempre dependen de algo superior a ellas. Quisiera llamar a esta actitud que afirma y niega simultáneamente al mundo técnico, con un nombre antiguo: el desasimiento frente a las cosas"³⁸

¿Qué tiene esto que ver con el pensar? Heidegger muestra en el mencionado ensayo que la posibilidad del desasimiento como orientación en el mundo de la tecnología proviene del nuevo pensar; debido a ello la palabra pasa a designar a este pensamiento mismo adquiriendo así un uso a la vez más restringido y más preciso: el desasimiento es la esencia del único pensar no técnico, del pensar que se ha liberado de la metafísica. Este pensamiento es complejo y comprende los momentos de la espera de la verdad, del sosiego frente al misterio, del camino hacia lo escondido que se sustrae a propósito de cada revelación, del movimiento de recepción de lo manifiesto.³⁹ La multiplicidad contenida en el pensar en cuanto desasimiento, a

³⁸ Gel, 25.

³⁹ Gel, 46-47; 51-52; 61.

saber, “espera”, “sosiego”, “camino” y “aceptación o acogimiento” es explorada por Heidegger con el propósito de mostrar que el pensar post-metafísico abre la perspectiva de una nueva manera de habitar el mundo. Esta es la única posibilidad que tiene el hombre contemporáneo, que ha perdido la estabilidad propia de un auténtico habitante de la tierra, de recuperar un suelo firme para su existencia.⁴⁰

Es claro que el desarrollo de la idea de desasimiento para decir lo que es el pensar posee también una intención polémica. Expresa que no pensamos cuando queremos y por quererlo, sino cuando podemos; que lo que pensamos no es hechura o invención nuestra sino más bien lo que “se nos ocurre”, lo que nos viene o se nos da, como prefiere decir Heidegger, que hace valer el parentesco que en alemán hay entre *Denken* y *Danken*, entre pensar y agradecer (lo que recibimos como dádiva). De manera que ni el hecho de poder pensar ni el contenido del auténtico pensamiento proceden de la voluntad o de la autodeterminación de un sujeto. Tampoco depende de ellas el modo en que hay que pensar algo. Es aquello que nos viene al pensamiento lo que, con venir, dicta el modo⁴¹ en que ello debe ser retenido y guardado para pensarlo. Por último, lo que vale la pena de ser pensado ha de tener esta condición ya de por sí,⁴² y no puede recibirla de quien lo piensa.

Esta polémica está dirigida, principalmente, contra la concepción metafísica del pensar como actividad consciente de un sujeto que libremente se representa sus objetos. Heidegger explica al pensar como parte de un acontecimiento que consiste, para decirlo en forma simplificada, en una manifestación del ser que llama al hombre a su posibilidad esencial de corresponder al llamado. La respuesta del hombre reside en atender a lo que se manifiesta, y en pensar la manifestación que no se muestra sino que se sustrae tras lo manifestado. Así es que el pensamiento recibe su misión y su asunto propio del acontecer de la manifestación, y no del hombre. Por estar destinado a ser pensamiento de la manifestación como tal, es ésta la que dispone de él y no al revés. Si el pensamiento pertenece al acontecer que revela al ser, ni su surgimiento ni su misión, ni su manera ni su verdad pueden ser hechura del hombre. Por el contrario, es el hombre el que depende del pensar, de ser llamado a pensar, a cumplirse en su posibilidad de corresponder adecuadamente. La respuesta “debida” del hombre incluido en el acontecimiento del ser

⁴⁰ Gel, 26 y VuA, 145-162.

⁴¹ Gel, 68.

⁴² VuA, 130.

que se trata de pensar, es el desasimiento, el dejar ser; un pensar polarmente opuesto al “pensar” metafísico del sujeto absoluto que posee a sus objetos y se posee como autoconciencia. La noción de desasimiento expresa la condición de un pensar que es pensar del ser que acontece como revelación y necesita ser pensado por cuanto se oculta junto con hacer patente a lo que manifiesta. “Lo digno de ser pensado es aquello que da que pensar. Desde sí nos interpela para que nos volvamos hacia ello, pero precisamente para que lo hagamos pensando. Lo que merece ser pensado no es nunca instituido por nosotros. No depende jamás exclusivamente de que nos lo representemos. Lo que merece ser pensado da; ello nos da qué pensar. Da lo que tiene consigo. Tiene lo que ello mismo es”.⁴³

IV

Para ayudarse a pensar sobre el lenguaje de otra manera que la tradición, Heidegger meditó más que nada sobre el logos de Heráclito y sobre la obra de algunos poetas alemanes. En el logos la unidad de ser y pensar importa, al mismo tiempo, una conexión muy estrecha entre ser y lenguaje.⁴⁴ Porque la palabra, con nombrar las cosas, las asigna a su ser,⁴⁵ o las instala en él, no hay pensamiento sin lenguaje. El logos del origen griego abarca juntamente al pensar y al hablar, y los entiende, precisamente, como pensar y decir que reúne a los entes en su ser. La metafísica pierde de vista esta conexión, manifiesta en el comienzo de la filosofía; ya en la obra aristotélica, cree Heidegger, la copertenencia de lenguaje y revelación del ser ha sido sustituida por ciertas ideas que se inspiran en funciones derivadas del lenguaje y en formas secundarias de la verdad. Después de Aristóteles la filosofía no reencuentra más el sentido esencial del lenguaje, y hasta deja de entender la importancia que para la teoría en general tiene el acceso a la función primordial reveladora del logos.

Se podría decir que la crítica heideggeriana de la metafísica se mueve alrededor de dos cuestiones básicas: por una parte la metafísica es la época del olvido del ser, y por la otra, es aquel modo de filosofía constitutivamente incapaz de pensar el lenguaje. Si consideramos estas dos fórmulas sin hacernos cargo de los asuntos nombrados por ellas, resulta difícil ver las conexiones que los ligan uno al otro. Tal como Heidegger lo entiende, el olvido del ser está estrechamente unido a la ignorancia de la condición primordial del

⁴³ VuA, 132.

⁴⁴ UzS, 237 y 185.

⁴⁵ *Ibid.*, 164; 134-135. VuA, 244-245.

lenguaje como lugar de la mostración de lo que es. Cuando el pensamiento y la verdad parecen independientes del elemento del lenguaje, el hablar, que considerado en su sentido primero reúne y dice el ser de los entes, se convierte en un medio para comunicar el ser pensado y revelado aparte del habla. En tal situación es preciso dar por descontado que los entes poseen ya en todo momento un sentido manifiesto, que es el que las palabras nombran, sin que se pueda preguntar ni por la proveniencia de aquel sentido ni por aquello que le confiere a la palabra la capacidad de poner en evidencia y de comunicar.

En *Ser y Tiempo*, antes de que Heidegger hiciera girar los principales problemas de su obra alrededor de la cuestión del lenguaje, se señala que: "Finalmente la investigación filosófica tendrá que decidirse alguna vez a preguntar por el modo de ser que le corresponde al lenguaje".⁴⁶ Más tarde ve cuán difícil es, justamente en vista de la falta de tradición, plantear el problema de una manera orientadora y fecunda. No hay otra posibilidad que la de recuperar la conexión con los orígenes griegos y tomar pie en el logos para pensar ahora la "conexión" ser-lenguaje-pensamiento. Pero las dificultades de este salto atrás no son menores en este caso que en otros. Tal vez son mayores. Los extravíos de la tradición respecto del lenguaje no constituyen una mera debilidad de las teorías formuladas, sino que provienen, en parte al menos, de una dificultad intrínseca del asunto mismo. El lenguaje no es una cosa representable, conceptualizable,⁴⁷ de la que podamos separarnos para mejor pensar en ella. Pensar y decir equivale a estar ya siempre envuelto en el lenguaje que el pensamiento filosófico trata de pensar y decir; no hay modo de retroceder detrás de él para hablar sobre él y pensarlo. El lenguaje, elemento de la mostración, del salir a la luz, del surgir de las cosas nombradas, se sustrae necesariamente al intento de captarlo, de tematizarlo y de asignarle su modo de ser, como todavía quería hacer el autor de *Ser y Tiempo*. Desempeña la función mostradora respecto de todo lo demás y junto con efectuarla, se quita del sitio donde se lo busca con el fin de decirlo y pensarlo de manera directa.⁴⁸ "Sin embargo, aparte de la ocasión en que hablamos una lengua y de la manera como lo hacemos, el lenguaje mismo no llega a decirse nunca mediante tal hablar. Mientras hablamos muchas cosas llegan a ser dichas, en particular, aquellas de que hablamos: un hecho, un suceso,

⁴⁶ SZ, 166. Más tarde considera que al lenguaje no se le puede atribuir, propiamente, un ser: UzS, 175-180 y 192-193.

⁴⁷ UzS, 192-193.

⁴⁸ *Ibid.*, 262.

una pregunta, un propósito. Precisamente porque en el habla cotidiana el lenguaje *no* se dice a sí mismo, sino que se mantiene más bien reservado, es que somos capaces de hablar una lengua, y, haciéndolo, de tratar de algo, de hablar sobre algo.”⁴⁹ En consecuencia no queda otra solución que dejar al lenguaje mostrarse desde sí, dejarlo decir y decirse mediante lo que dice. “Si hemos de ser capaces de meditar sobre la esencia del lenguaje es necesario que antes el lenguaje se dirija a nosotros diciéndose, o que se haya dicho ya. El lenguaje tiene que hablarnos a su manera de sí, decirnos su esencia. El es, en esencia, esta interpelación. Nosotros la hemos ya siempre escuchado, pero no pensamos en ello. Si no oyéramos en todas partes la manera como el lenguaje se dirige a nosotros diciéndose, no podríamos usar ni una palabra del lenguaje”⁵⁰

Pero la búsqueda de una interpretación post-metafísica del lenguaje no dependerá exclusivamente de la recuperación del logos heraclíteo. La polémica contra la concepción del lenguaje como expresión, que es común, sostiene Heidegger, a todas las teorías tradicionales, buscará apoyo en una meditación sobre la poesía y los poetas, sobre la relación entre lenguaje y *Dichtung*. En *Ser y Tiempo* ya había tratado Heidegger del habla humana, pero desde un punto de vista muy diverso del que caracterizará a su obra posterior a 1935. El pensamiento maduro sobre el asunto se desarrollará en contacto estrecho con el tema de la obra de arte y los comentarios a propósito de la poesía de Hölderlin. En la década del 40 pronuncia Heidegger una conferencia sobre Rilke y en la del 50 redacta varios trabajos que se ocupan de poetas: “Georg Trakl: una deliberación a propósito de su poema”; tres conferencias tituladas “La esencia del lenguaje”, que examinan extensamente el poema “La palabra” de Stefan George y también a Hölderlin; la conferencia vienesa de 1958 dedicada a un poema de Stefan George. Pero el grupo más importante de estudios de este tipo lo dedica Heidegger a Hölderlin: se trata de los cuatro ensayos reunidos bajo el título *Dilucidaciones a propósito de la poesía de Hölderlin*. El primero de ellos, una conferencia dictada en Roma en abril de 1936, y que se llama “Hölderlin y la esencia de la poesía”, precede cronológicamente a todos los estudios sobre poetas mencionados arriba, y es inmediatamente posterior a “El origen de la obra de arte”. En este último trabajo, del año 1935, ya se puede ver la importancia que el tema de la poesía ha adquirido a la sazón para Heidegger. El desarrollo de sus ideas sobre el lenguaje entre 1935 y

⁴⁹ *Ibid.*, 161; cf. 149-150 y 186.

⁵⁰ *Ibid.*, 180.

1958 se produce, como se puede ver, principalmente en contacto con cierta poesía alemana moderna.

Al conocedor de la literatura alemana le llamará la atención el grupo de poetas sobre los que recaen el interés y las dilucidaciones de Heidegger. Estudiando estos escritos es fácil encontrar la clave de la selección; se trata de poetas que se esfuerzan por decir en su poesía cuál es su relación con el lenguaje. A Hölderlin el filósofo lo llama el poeta de la poesía, esto es, aquel que profundiza en su propia vocación para decirla, el que busca comprender la relación del hombre con el lenguaje. la del lenguaje con las cosas, la de la poesía con la residencia en la tierra. En los títulos de los ensayos sobre poetas se ve claramente lo que provoca el interés de Heidegger. Para su publicación en *Camino del lenguaje*⁵¹ el mencionado estudio sobre Trakl recibió el nombre "El lenguaje en el poema"; y las conferencias sobre George, "La esencia del lenguaje" y "La palabra", respectivamente. Pero no sólo en poemas sino que también en escritos diversos de poetas alemanes se encuentra Heidegger con testimonios de que la experiencia del lenguaje que hace el poeta es mucho más profunda y clarividente que la de la teoría de la época metafísica, aquejada de una verdadera imposibilidad característica para abordar el problema. Al comienzo de "La vía hacia el lenguaje", de 1959, cita Heidegger a Novalis, que dice: "Precisamente la peculiaridad del lenguaje, la de que no se ocupa sino consigo mismo, no la conoce nadie".⁵²

Su relación con Rilke, o mejor dicho, su examen de algunos poemas de las *Elegías de Duino* y de los *Sonetos de Orfeo*⁵³ es algo diferente. Rilke es el poeta del tiempo de la penuria, o de la indigencia; así llama Heidegger a la época en que el ser se sustrae, o en que se lo experimenta como ausente, como lo lejano. El filósofo cree que la posibilidad de pensar por primera vez esta indigencia, o de decirla poéticamente, como hizo Rilke, anuncia que el período de la metafísica, o del olvido del ser, se acerca a su fin. Por lo demás Heidegger piensa que Rilke lucha en vano en contra de las representaciones metafísica de las cuales quiere escapar. Cuando Rilke llama "lo abierto"⁵⁴ a la naturaleza omnicomprendiva no entiende la expresión como Heidegger. La usa para referirse a lo que niega los límites que separan a las cosas, y con ello les permite incorporarse a la totalidad. Rilke le atribuye a la palabra del poeta el

⁵¹ *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959.

⁵² *Ibid.*, 241; cf. 262 y 265.

⁵³ Ho, 252-253; cf. 255, 260, 269.

⁵⁴ *Ibid.*, 263-264, 276-279.

poder de devolverle al hombre el acceso perdido a la naturaleza, mudando su conciencia y haciéndola íntima. Pero esta mutación, le opondrá Heidegger, si ocurriera, se efectuaría dentro de la esfera de la subjetividad y del mundo por ella representado. Es de ellos, precisamente, de los que se trata de liberarse. Sin embargo, Heidegger comparte con Rilke una cierta estimación negativa del hombre moderno separado de la naturaleza por la conciencia objetivante, el predominio de la representación y la técnica. Y, sobre todo, encuentra en Rilke la misma preocupación por la poesía y el poeta que halla también en Hölderlin, Trakl y George.

Heidegger no presenta nunca sus escritos sobre poetas y poemas como interpretaciones literarias en el sentido habitual del término. "Erörterungen von", "Erläuterung zu", no quieren decir lo mismo que interpretaciones propiamente, sino que la primera, como Heidegger explica,⁵⁵ es un intento por asignarle a algo su lugar; y la segunda, una dilucidación a propósito de (Hölderlin).⁵⁶ No se trata de poner en prosa a la poesía sino de pensar con ocasión de lo que esta dice. Ya lo vimos: lo que más le da que pensar a Heidegger es lo que los poetas dicen de la palabra, del hablar, del lenguaje. Conviene que nos preguntemos qué fue lo que Heidegger pensó con los poetas acerca del lenguaje. De ello dependen algunas de las cosas que sostuvo acerca del pensamiento.

Hasta cierto punto Heidegger encuentra en los poetas, especialmente en Hölderlin y en George, lo que él había ya pensado antes sobre el significado del lenguaje para los hombres. Pero después sigue desarrollando lo que los poetas y él habían visto cada uno por su cuenta. Por ejemplo, que los hombres seamos básicamente receptores del lenguaje se conecta para el filósofo directa y simplemente con cosas que estos poetas dicen a su propia manera. Hölderlin presenta al poeta como mediador entre los dioses y los hombres porque es capaz de nombrar a los dioses. Pero para poder hacerlo con la originalidad y la independencia de la poesía verdadera, es necesario que los dioses se le hayan hecho presentes al poeta. Lo que establece el poeta, y pasa de él a los demás, depende de un don: el primero recibe la mostración de lo que nombra, y los últimos, el nombre que dice lo divino. Hölderlin sabía que la poesía comparte con el lenguaje el carácter de bien recibido. El lenguaje es un don destinado a determinar todo lo humano: la conducta y el trabajo, el conocimiento y la existencia social, la orientación en el mundo y el pensar. Con el lenguaje el hombre recibe sus posibilidades de ser. No hay que

⁵⁵ UzS, 37.

⁵⁶ EHD, 7-8.

entender mal esto: el lenguaje no precede a los hombres ni puede existir independientemente de ellos. Lo que se sostiene es que siendo el lenguaje algo que no podríamos inventar sino sólo acoger, se nos da, sin embargo, como condición inexcusable de todo lo humano.

Los hombres somos un diálogo, dice Hölderlin, y el lenguaje es nuestra morada. Pero lo es sólo con la condición de que escuchemos lo que el lenguaje dice. Ahora bien, nadie como el poeta es capaz de atender a la palabra, y en este sentido, como pensaba George, se lo puede llamar el custodio de la palabra. La guarda no para sí, sino para los hombres y también por el lenguaje mismo que, aunque no es una hechura de los hombres, precisa del hablar humano, y especialmente del decir poético. "Hablar es por sí mismo escuchar. Es oír al lenguaje, a ese que hablamos. De manera que hablar no es simultáneamente oír, sino que es haber oído ya. Este escuchar al lenguaje precede, de la manera menos notoria, a todos los demás modos de oír que existen. No sólo hablamos *el* lenguaje sino que hablamos *desde él*".⁵⁷ Heidegger propone en este contexto su fórmula "El habla habla" ("*Die Sprache spricht*"), y explica que se puede escuchar al lenguaje porque las palabras "dicen", y los modos de hablar "quieren decir", o muestran. Esto que el lenguaje quiere decir y dice, es lo que nos permite, luego de haber oído, valernos de palabras. Tal valernos de ellas tiene, sin embargo, otro lado que no vemos habitualmente. Desde que el habla, ella misma, habla o dice, es justo reconocer que, hablándola a ella, no hacemos otra cosa que dejarla decir. Nuestra relación con el lenguaje se ha invertido: él se vale de nosotros. El lenguaje es, más estrictamente pensado, un acontecimiento que nos incluye y en el que está en juego lo que somos tanto como lo que son las cosas y el mundo en el que con ellas estamos.

"El hablar se lo dejamos al lenguaje"⁵⁸ no es una declaración de renuncia al habla. Sólo se refiere al decir primordial que solicita la atención y la custodia para el lenguaje mismo. Tampoco es una abdicación del habla cotidiana. En este último nivel no se produce, o, mejor dicho, de ordinario no se produce una verdadera correspondencia con lo que proviene del lenguaje en cuanto da lo que decir. El habla primordial no encuentra sus destinatarios auténticos, cree Heidegger, más que en el poeta y el pensador. Ellos solos son capaces de escuchar lo enviado por el lenguaje mismo. Refiriéndose a lo que este da a quien puede corresponder a su misión, sostiene Heidegger que en ella, en esta misión o envío, se abre y se hace patente el ser de

⁵⁷ UzS, 254.

⁵⁸ *Ibid.*, 12.

lo que es. Los nombres hacen palmaria la diferencia entre el ser y los entes; llamar a las cosas como se llaman establece la separación de mundo y cosa, y en esta separación se instalan las posteriores diferencias entre las cosas. El lenguaje es, por tanto, en último término, la articulación del ser que se envía a su presencia en los entes. A través de él la verdad del ser solicita al hombre, lo llama exigiéndole que atienda. No hay una exigencia mayor ni otra más primordial de entre todas las que nos solicitan. Heidegger piensa que las dos formas originarias de estar a la altura de este requerimiento son la poesía y el pensar.

Como se puede ver la proximidad de la poesía y el pensar en la obra heideggeriana depende, en último término, de que los dos son interpretados a partir del lenguaje.⁵⁹ Ambos son respuestas que acogen y reconocen el ser de las cosas en el lenguaje en cuanto emisión. Porque el ser no nos es dado simplemente mediante la palabra que en cada caso nombra a la cosa, es preciso, además, corresponder⁶⁰ a lo emitido y con ello. Aquella correspondencia que de veras responde, recibe y conoce, se divide en las formas del pensar y el poetizar. Hay un sentido, entonces, en que ambos son lo mismo, pero otro, que interesa particularmente a la filosofía, en que no lo son. "Meditando sobre el poetizar nos encontramos ya, además, en el mismo elemento en que se mueve el pensamiento. Haciendo así no podemos distinguir directamente si el poetizar es en verdad un pensar, o si el pensar es propiamente un poetizar".⁶¹ Más adelante, en el mismo libro: "Todo pensar meditativo es un poetizar; toda poesía, empero, un pensar".⁶²

A pesar de la vecindad de pensamiento y poesía, que depende de su parentesco escondido y de su rol común de custodios al servicio del lenguaje,⁶³ ellos están, al propio tiempo, separados el uno de la otra. Desde luego, tienen una relación diferente con el lenguaje:⁶⁴ pues la poesía nombra lo sagrado mientras que el pensar dice al ser. "Lo que se dice poéticamente y lo que se dice pensativamente no son nunca lo mismo".⁶⁵ El pensar está esencialmente determinado por el

⁵⁹ *Ibid.*, 189: "Aber — wie immer wir uns das Dichten und das Denken in den Sinn kommen lassen, jedesmal hat sich uns schon ein und dasselbe Element genähert: das Sagen, wir mögen eigens darauf achten oder nicht."

⁶⁰ *Ibid.*, 32.

⁶¹ *Ibid.*, 188-189.

⁶² *Ibid.*, 267.

⁶³ *Ibid.*, 159-216.

⁶⁴ *Ibid.*, 38; WiM, 46.

⁶⁵ VuA, 138.

ser en el sentido de lo que se envía a la presencia en los entes. Esto equivale a sostener, dada la historia de la metafísica, que aquello que determina al pensar y lo diferencia, no ha sido nunca pensado. “Lo que propiamente debe de ser pensado se nos sustrae. Todavía no se ha vuelto digno de ser pensado para nosotros. Por eso nuestro pensar aún no ha llegado, propiamente, a su elemento. Todavía no pensamos de verdad”.⁶⁶ Como quiera que sea lo de que la determinación del pensar sólo se puede llevar a cabo fuera del dominio de la metafísica, Heidegger trata de diversas maneras la diferencia de poesía y pensar. El elemento constante en estos tratamientos, salvo, tal vez, por algunos de los últimos escritos, es la adscripción del pensar al ser, esto es, a la diferencia entre el ser y los entes; de esto dependerá que el habla pensante se separe de la poética. Ella sirve al lenguaje diciendo la esencia de los entes, según se la encomiendan al pensamiento las palabras que los nombran.⁶⁷

En “El origen de la obra de arte”, inmediatamente anterior a la llamada *Zwiesprache*, o conversación con los poetas, se explica el acontecer de la verdad de una manera que prepara la interpretación que Heidegger dará de las relaciones entre lenguaje, pensamiento y poesía durante los próximos 25 años. El arte es el poner en obra de la verdad; en la obra acontece la apertura en la que los entes salen a la luz. La explicación de la verdad como *aletheia*, esto es, descubrimiento o manifestación, antecede a 1935, pero la afirmación de que el arte inicia lo abierto donde acontece una mostración del ser, no tiene más que antecedentes muy incompletos y dispersos en la obra anterior. Así asociada con el arte se dice de la verdad que es “manifestación que acontece”. Ello significa no sólo que cambia, como es propio de todo lo que sucede. Más importante es que lo que acontece en la obra de arte sea una manifestación. Pues el suceso, en tal caso, no sólo alcanza a lo que en él se revela, sino que también, ineludiblemente, al hombre que entra en correspondencia con ello. Lo que surge y se torna patente envuelve a las cosas y a los hombres en un mundo que los alberga conjunta, conjugadamente. La verdad que el arte pone en obra es la apertura de una época mundial en la cual se hacen posibles la existencia, la habitación de la tierra y el trato con las cosas.

El arte llega a ser la iniciación del acontecimiento de la verdad⁶⁸ gracias a su condición poética, sostiene Heidegger. “Nunca se descifra

⁶⁶ *Ibid.*, 143; cf. 140.

⁶⁷ Cf. UzS, 38 con Ho, 303 ss.

⁶⁸ La fórmula alemana dice: “. . .Das Geschehenlassen der Ankunft der, Wahrheit des Seienden als eines solchen . . .” Ho, 59.

la verdad a partir de lo acostumbrado y disponible . . . La verdad como iluminación y ocultación de los entes sucede mediante su poetización. Todo arte, en cuanto da curso al comienzo de la verdad de los entes como tales, es en esencia poético . . . A partir de la esencia poética del arte ocurre que (la verdad) despeja un lugar abierto en medio de los entes; en esta apertura todo es de otra manera que antes.”⁶⁹ La mentada condición poética la comparte el arte con el lenguaje y el pensamiento; de ahí que no pueda haber una definición más decisiva de cualquiera de ellos que la que los presenta en su relación con la verdad. La poesía de que se trata aquí no es, sin embargo, sólo el arte de componer versos, según el sentido más corriente de la palabra en castellano. Deberíamos decir tal vez, *poiesis* para traducir *Dichtung* si no fuera porque con esta versión huimos de un malentendido para caer en otro. *Poiesis* solía nombrar a una actividad sabia deliberada; la condición poética del arte, que, según Heidegger, determina la iniciación del acaecer de la verdad, no depende de una actividad humana. Aunque tampoco pueda prescindir de tal actividad, ello no significa que en lo esencial proceda de ella. Ya encontramos este tipo de relación antes a propósito de la verdad: en cuanto manifestación ésta no puede ser nunca un producto de operaciones conscientes controlables voluntariamente. Por ello, en la medida en que el arte es considerado en relación con la verdad Heidegger puede decir que tanto el artista como la obra son debidos al arte y no al revés. Es lo revelado lo que faculta tanto al pensador como al poeta, la verdad la que los torna operantes.

Dichtung tiene, en el uso alemán corriente, un sentido amplio, otro estrecho. Según éste quiere decir poesía o composición de versos; pero según aquél designa a la configuración mediante la fantasía, a la ficción o figuración artística en general. Por este lado es que *Dichtung* llega a ser un equivalente de arte como tal; u otro nombre de la creación o invención originales, ligadas al ejercicio de la fantasía. Valiéndose de que la palabra en su sentido habitual quiere decir tanto poesía como arte, Heidegger la usa para mejor exponer su interpretación del arte. Esta interpretación, como vimos, lo considera en su asociación con la verdad en cuanto manifestación. La aseveración de que el arte es esencialmente *dichterisch* o poético quiere decir que hay que mirar hacia la poesía en sentido estrecho para entender lo que es el arte en sentido amplio y vario. Tal indicación parece más natural en alemán que en castellano precisamente debido a que *Dichtung* tiene también la acepción lata que dijimos. El privilegio que se le concede a la poesía como arte del

⁶⁹ *Ibid.*

lenguaje no precisa de ninguna justificación, al parecer. En la obra de Heidegger la primacía de la poesía entre las artes cumple con una doble función: facilita el establecimiento de una relación íntima entre arte y verdad, la cual parece menos problemática si se trata de un arte que se realiza en el medio del lenguaje. Además, el privilegio de la poesía prepara ya en el escrito de 1935 el período de la *Zwiesprache* con los poetas. Durante este período el lenguaje pasará al centro de la atención en cuanto medio de la manifestación de la verdad del ser. Sin el privilegio de la poesía entre las artes, privilegio que en alemán viene aparentemente recomendado por el idioma mismo, no se entendería que en las obras posteriores la verdad, antes operada por todas las artes, pase a ser principal y primariamente la obra de la poesía y del pensamiento en cuanto modos originarios de la palabra.

Lo poético es lo fundante o inaugural. Consiste, principalmente, de la recepción de lo enviado por la palabra, de la correspondencia con lo recibido y de la comprensión de lo revelado por la misión del ser. Pero lo poético no proviene, para Heidegger, ni de la fantasía creadora ni de la invención, como tienden a sugerir nuestras representaciones corrientes de la poesía y el arte. Poético es lo creativo más que lo creado. [Auténticamente nueva y al mismo tiempo duradera no es más que la verdad: ella es el origen del que se siguen consecuencias remotas y mundiales.] La poesía y el pensar no producen un mundo nuevo en un sentido causal, pero pueden anunciarlo y traerlo a su presencia esencial en la misma medida en que se les da la verdad que habrán de decir. Por eso es que no les cabe más que prepararse para recibir y disponerse a dejar ser y dejar mostrarse a lo manifiesto. El pensar no es un factor eficiente de la historia humana; Heidegger ni siquiera acepta considerar el pensamiento como un medio al servicio del conocer.⁷⁰ Pero, aunque le faltan la eficiencia y la utilidad propias de los instrumentos de los que podemos disponer, de ello no se sigue que el pensar carezca de significado práctico, esto es, de importancia para la actividad humana. El pensamiento es de por sí acción debido a que constituye el lazo con el ser de lo que es. Pensar es dejar ser; esto exige, por una parte, desasimiento, abstención del ejercicio de la voluntad. Pero, por otra, supone la disposición para corresponder, la recepción y la comprensión de lo que es, el acceso a la verdad. Tal verdad es la condición previa no sólo del conocimiento de lo específicamente determinado, sino que también de toda conducta capaz de entrar en

⁷⁰ UzS, 173.

relaciones con las cosas y de ajustarse a las situaciones. De manera que el pensamiento es práctico principalmente no por las consecuencias técnicas que se siguen de su aplicación, sino porque está ligado a la manifestación de un mundo que hace sentido para quien puede conocerlo o desconocerlo, para quien puede actuar en él de una manera o de otra. El pensamiento transforma el mundo en cuanto lo descubre y lo ofrece de albergue a lo que ha de ser. O mejor, lo transforma en cuanto lo redescubre como el lugar de todas las verdaderas posibilidades de ser. Es el pensamiento el que funda, en cada caso, el ámbito donde los hombres y las cosas van a encontrar cada cual lo suyo, o donde lo van a perder. El mundo en el que cabe orientarse en vista de las posibilidades propias de ser no se ofrece sino como parte del acontecer de la verdad. El acontecer de la verdad contiene una historia de las transformaciones del mundo.

Nos falta un tratamiento satisfactorio de la diferencia entre la verdad perteneciente al lenguaje mismo, que la envía al pensamiento y a la poesía, y la verdad que ponen en obra estas dos formas de corresponder al habla del lenguaje.⁷¹ Porque Heidegger no elabora suficientemente este aspecto de su noción de pensar, toda interpretación que quiera expresar positivamente lo que separa a la poesía del pensamiento afrontará dificultades enormes. La explicación del pensar esencial tropieza también con una limitación que le viene de su mismo tema, y que hemos mencionado antes. El pensamiento de que habla Heidegger en su obra posterior a 1935 es, en buena medida, un proyecto que depende de la posibilidad de salir fuera de la filosofía tradicional. Más que un tema de reflexión o una experiencia cumplida, es una disposición filosófica surgida en medio de la penuria y que intenta "sacarse" de allí. El pequeño escrito titulado *Desde la experiencia del pensar*⁷² no contiene, significativamente, más que un puñado de "aforismos" a la vez sugerentes y crípticos, oscuramente relacionados con fragmentos líricos. Termina insinuando que el pensar, del que en otro sitio ha dicho que no sirve para conocer, tampoco se conoce todavía. No es más que una espera de lo que pudiera venir a su encuentro; precisamente porque está decidida a dejarse determinar y poseer por lo otro que ella, no puede apoderarse de sí mientras es espera.

Universidad de Puerto Rico

⁷¹ Biemel, *Poetry and Language in Heidegger*, pp. 77-78.

⁷² *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1954.

Obras de Heidegger citadas y abreviaturas

- AED. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1954.
EHD. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1951.
EM. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953.
Gel. *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959.
Ho. *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1952.
HuG. *Hegel und die Griechen*, en *Die Gegenwart der Griechen im Neueren Denken, Festschrift für H-G. Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen, Mohr, 1960, pp.43-57.
Ni. *Nietzsche*, 2 Bde., Pfullingen, Neske, 1961.
SdD. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969.
SZ. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1953.
UzS. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959.
VuA. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954.
WhD. *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954.
WiM. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a.M., Klostermann, 1951.

Literatura secundaria consultada.

- Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag.* Frankfurt a.M., Klostermann, 1970.
Heidegger, hrsg. von O. Pöggeler. Köln/Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1969.
Heidegger and the Path of Thinking, ed. by J. Sallis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1970.
On Heidegger and Language, ed. and transl. by J.J. Kockelmans, Evanston, Northwestern University Press, 1972.
Anz, Wilhelm, *Die Stellung der Sprache bei Heidegger*, en *Heidegger*, pp. 305-320.
Axelos, Kostas, *Introducción a un pensar futuro*, trad. de E. Albizu, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1973.
Biemel, Walter, *Poetry and Language in Heidegger*, en *On Heidegger and Language*, pp. 65-105.
Birault, Henri, *Thinking and Poetizing in Heidegger*, en *On Heidegger and Language*, pp. 147-168.
Bock, Irmgard, *Heideggers Sprachdenken*, Meisenheim a.G., A. Hain, 1966.
Feick, Hildegard, *Index zu Heideggers Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1961.

- Heftrich, Eckhard, *Nietzsche im Denken Heideggers*, en *Durchblicke*, pp. 331-349.
- Marx, Werner, *The World in another Beginning: Poetic Dwelling and the Role of the Poet*, en *On Heidegger and Language*, pp. 235-250.
- Sallis, John, *Toward the Movement of Reversal: Science, Technology and the Language of Homecoming*, en *Heidegger and the Path of Thinking*, pp. 138-168.
- Schöfer, Erasmus, *Heidegger's Language: Metalogical Forms of Thought and Grammatical Specialties*, en *On Heidegger and Language*, pp. 281-301.
- Schulz, Walter, *Ueber den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, en *Heidegger*, pp. 95-139.
- Schulz-Seitz, Ruth-Eva, *Bevestigter Gesang. Bemerkungen zu Heideggers Hölderlin Auslegung*, en *Durchblicke*, pp. 63-96.
- Schwer, André, *Prolegomena to "Time and Being": Truth and Time*, en *Heidegger and the Path of Thinking*, pp. 169-190.
- Wahle, Alphonse de, *Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne*, Louvain, Nauwelaerts, 1953.