

EN BUSCA DEL LÓGOS PERDIDO. EN TORNO A WAS IST DAS - DIE PHILOSOPHIE? DE MARTIN HEIDEGGER

FERNANDO GILABERT BELLO
Universidad de Sevilla

RESUMEN: El texto de Martin Heidegger *Was ist das - die Philosophie?* es una de las obras claves para hacer una hermenéutica de su pensamiento. En ella se explica como lo que pretendía la filosofía en su origen no tiene un correlato con sus conquistas a lo largo de la tradición, que están más bien teñidas de un tinte racionalista que obvia los estados afectivos, tan necesarios para entender el pensar filosófico. De este modo, volvemos con Heidegger a remontarnos al inicio de la filosofía, hasta Heráclito, para así poder establecer unas pautas que nos ayuden en nuestras disquisiciones dentro del filosofar. Para ello será necesario retomar el verdadero sentido griego de λόγος tal y como fue planteado por Heráclito: como fluir y como lucha.

PALABRAS CLAVE: Heidegger; λόγος; racionalismo; πόλεμος.

In search of the lost Lógos. On Martin Heidegger's Was ist das - die Philosophie?

ABSTRACT: Martin Heidegger's text *Was ist das - die Philosophie?* is one of the key works to make a hermeneutic of his thought. In it he explains how what philosophy originally intended has no correlation with its conquests throughout tradition, which are rather tinged with a rationalist tint that obviates the affective states, so necessary for understanding philosophical thinking. In this way, we return with Heidegger to go back to the beginning of philosophy, until Heraclitus, so that you can establish some guidelines that help us in our disquisitions within philosophy. To do so, it will be necessary to take up again the true Greek sense of λόγος as it was proposed by Heraclitus: how to flow and how to fight.

KEY WORDS: Heidegger; λόγος; rationalism; πόλεμος;

I

Las siguientes reflexiones se elaboran en función de una nueva re-lectura de *Was ist das - die Philosophie?*, la célebre conferencia que Heidegger pronuncia en 1955 en Cerysi-la-Salle, pequeña población del norte de Francia, como prefacio a un coloquio sobre filosofía al que había sido invitado como orador principal¹. Un año después de ser impartida, es editada por Gunter Neske². Podemos encontrarla asimismo en el volumen undécimo de la *Gesamtausgabe* heideggeriana³.

Reiner Schürmann, en la exégesis an-arquista que hace del pensamiento de Heidegger advierte que, como sólo en los últimos escritos de Heidegger surge una «to-

¹ El coloquio *Qu'est-ce que la philosophie? Autour de Martin Heidegger* fue organizado por el Centre Culturel International de Cerisy bajo la dirección de Jean Beaufret y celebrado entre el 27 de Agosto y el 4 de Septiembre de 1955.

² HEIDEGGER, M. *Was ist das - die Philosophie?* Pfullingen, Neske, 1956. Reimpr. 1992. En adelante *WP*. Esta será la edición que empleemos para citar. Para las traducciones de las citas al castellano recurriremos a la realizada por Jesús Adrián Escudero (*¿Qué es filosofía?* Barcelona, Herder, 2004).

³ HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz (1955-1957)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2006.

pología» del ser, acorde a la pregunta por la presencia en función de los lugares⁴, la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología, ya anunciada en *Sein und Zeit*⁵, sólo puede ser inteligible desde esos escritos tardíos, que se esfuerzan por elaborar los rasgos esenciales de lo que él, Schürmann, llama una economía de la presencia que no puede reducirse a un ἀρχή, esto es, los rasgos de una economía de lo plural⁶. Y del mismo modo sucede con la praxis, que es la respuesta que los actores de la historia dan (y no pueden dejar de dar) en función de las constelaciones que le rodean⁷.

Heidegger dió sus respuestas a la historia: vivió dos guerras mundiales y un periodo de entreguerras marcado por la crisis, participando activamente, además, en un periodo controvertido de la historia alemana. Es por eso que, siguiendo lo señalado por Schürmann, sólo desde el conjunto final, finito y finiquitado de su obra filosófica (que no obstante es apertura, pero no ya para Heidegger mismo, sino para el propio pensar) podemos hablar del pensamiento heideggeriano. Esto es, la lectura de Heidegger ha de hacerse «retrocediendo» para así entender *Sein und Zeit*.

De este modo tenemos que no es baladí una re-lectura de Heidegger a partir de *Was ist das - die Philosophie?* a fin de introducirnos de nuevo en su filosofía, porque, si bien no es cronológicamente el último texto clave para entender su proyecto, si tenemos un pensamiento ya tardío que toma una de las preguntas iniciales que todo filósofo ha de hacerse al comenzar su singladura en su propio camino del pensar.

La situación en que Heidegger escribe esta conferencia es la de una relativa calma tras los turbulentos sucesos que terminan con su depuración de la Universidad de Friburgo y la inhabilitación académica⁸. Nos encontramos en 1955. Heidegger ha profundizado en sus tesis acerca de la técnica⁹, y hace diez años que ha escrito su famosa carta abierta a Jean Beaufret¹⁰ y desde entonces, en esa década, su nombre tiene mucha más repercusión en Francia¹¹, desde donde se le invita a este coloquio y donde pronto emprenderá los seminarios provenzales de Le Thor¹². Francia, que siempre fue una interlocutora privilegiada del pequeño mago de Meßkirch, y que

⁴ SCHÜRMAN, R. *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid, Arena, 2017. p. 26.

⁵ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 2006. pp. 20 y ss.

⁶ SCHÜRMAN, R. *Op. cit.* p. 27.

⁷ *Ibid.* p. 29

⁸ SAFRANSKI, R. *Un maestro en Alemania. Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets, 2007. p. 396.

⁹ El problema de la técnica no es un problema que surge en el pensamiento último de Heidegger, sino que ya estaba presente en *Sein und Zeit* con la descripción de la relación del modo cotidiano en que nos relacionamos con los útiles técnicos (Heidegger, M. *Sein und Zeit. Op. cit.* p. 83). Sin embargo, tras la *Kehre*, presenta un giro en el cual establece que la época actual es la época de la técnica y advierte del peligro que dicha época conlleva al no ser consecuente su estructura con sus fundamentos (v. HEIDEGGER, M. «Die Frage nach der Technik» en *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000).

¹⁰ Nos referimos a *Briefe über den Humanismus* (v. HEIDEGGER, M. *Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004).

¹¹ Con la publicación de la *Briefe* a Beaufret, el impacto de Heidegger en Francia maximiza el que ya tuviera a partir de la interpretación que hizo Sartre de *Sein und Zeit*. (v. SARTRE, J.-P. *L'Être et le néant*. París, Gallimard, 1976).

¹² Recogidos en el volumen 15 de la *Gesamtausgabe* heideggeriana. v. HEIDEGGER, M. *Seminare (1951-1973)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2005.

ahora es el lugar donde tienen los debates más acalorados sobre el pensamiento de Heidegger y su relación con el nazismo¹³, «dialoga» con Heidegger. Y sin embargo, para Heidegger, la filosofía francesa está teñida de cartesianismo y racionalidad¹⁴.

Nuestra intención es exponer lo que atesora la cuestión del *lógos* en *Was ist das die Philosophie?*. En nuestra tradición el *lógos* es un concepto de la antigüedad griega que, con el tiempo, se ha identificado con la razón o con el lenguaje. Para esta identificación han sido determinantes, según Heidegger, Descartes y del racionalismo, que han influido en la imposición del sentido del mundo que impera desde la modernidad. El pensamiento moderno tiene como uno de sus hitos la filosofía francesa, cartesiana y racionalista. Esto no significa que la racionalidad comience con Descartes, sino que ya dos mil años antes, un ateniense feo y bajito la empleaba en sus discusiones de plazuela, pretendiendo suplir la vida espontánea por la mera razón¹⁵. Pero desde que el padre de la filosofía moderna¹⁶ expusiera las bases racionalistas de la epistemología moderna¹⁷, se establece un modelo de conocimiento que subyuga técnicamente a la Naturaleza y posibilita el auge de la *Maschenschaft*, la época de la maquinación¹⁸. No es novedoso presentar la lucha de Heidegger con Descartes, ya que prácticamente desde los inicios de su camino de pensar está confrontándose con él por considerarlo el máximo exponente de una filosofía que olvida al ser¹⁹ y en la que triunfa un concepto de *lógos* que parece no tener mucho que ver con lo que los antiguos griegos señalaban con ello en los albores del pensamiento, sino que, más bien, es una noción pervertida a lo largo de la tradición filosófica. Esa perversión engendra monstruos.

Como en el aguafuerte de Goya, el sueño de la razón también crea monstruos²⁰. Ese monstruo viene por el deseo de comprender todo desde un razón lógica, incluso lo que escapa al concepto moderno de razón, lo pasional y sentimental. Lo monstruoso es aquello que no es propio del orden natural²¹ y dentro de esta impropiedad

¹³ De Francia es desde donde llegan los detractores más relevantes de Heidegger por considerarlo como un pensador al servicio del nacionalsocialismo, como Emmanuel FAYE (*Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. París, Livre de Poche, 2007), pero también allí surgen muchos intentos de defensa y justificación, como el llevado cabo por Philippe LACOUÉ-LABARTHE (*La fiction du politique*. París, Bourgois, 1988). Para ambas visiones es interesante la lectura del texto de Dominique JANICAUD sobre la recepción francesa del pensamiento de Heidegger (*Heidegger en France*. París, Albin, 2001).

¹⁴ HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2002. p. 19.

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Alianza, 1981. p. 115.

¹⁶ Como denominó G. W. F. HEGEL a Descartes en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. (Hamburgo, Meiner, 1968).

¹⁷ Consideramos que los cimientos del racionalismo moderno están en los dos textos fundamentales de DESCARTES: Las *Méditations de Prima Philosophia* y el *Discours de la Méthode* (Recogidos en *Ouvres*. París, Cerf, 1974).

¹⁸ HEIDEGGER, M. *Nietzsche II (1939-1946)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997. p. 21.

¹⁹ v. p. ex. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. *Op. cit.* pp. 89 y ss.

²⁰ La obra de Francisco de Goya a la que nos referimos es la de idéntico título: *El sueño de la razón produce monstruos*, estampa número 43 de la serie de los *Caprichos* de 1799. (Museo del Prado. Ficha técnica-GO2131. <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/el-sueo-de-larazon-produce-monstruos/e4845219-9365-4b36-8c89-3146dc34f280?>. Consultado 01/04/2020)

²¹ Real Academia Española de la Lengua. *Diccionario de lengua española*. Madrid, Espasa, 2014. Entrada «Monstruoso».

parece que cabe también el mundo racional, al ser un mundo teórico, alejado de la vida fáctica²². Con la hegemonía de la razón, en el intento ilustrado de saber, o bien se entra en ese rasero alejado de la facticidad, o bien se es tachado de irracional o, lo que es lo mismo, de ignorante y de supersticioso, cuyo fruto es la tiranía²³. En esta hegemonía surge el gran hito del mundo moderno, la ciencia, uno de los argumentos que amparan el auge de la hipertecnologización del mundo de hoy y que ya Heidegger presagiaba²⁴.

La ciencia se convierte en una de las cimas de la historia del olvido del ser y, por ende, de ese concepto de *lóγος* tan ajeno al de su origen griego. Pero no por la ciencia en sí misma, que es considerada necesaria por Heidegger, sino por la desvirtuación que sufre en los tiempos modernos²⁵. Reduciremos burdamente una posible respuesta al porqué de la consideración que el de Meßkirch hace de la ciencia moderna, culmen del racionalismo, como cumbre del olvido del ser, a fin de no desviarnos demasiado del tema que nos ocupa. Basta señalar que la ciencia investiga lo ente olvidando al ser y, cuando se fija en este último, lo trata al modo de un ente más. Cada ciencia acude a investigar una tipología precisa de ente, formando ontologías regionales de cada materia. Pero el ser no es un ente del que se pueda hacer una ontología regional, sino lo que determina a lo ente en cuanto ente, en su onticidad²⁶.

Si señalaremos que en 1955, Heidegger está enfrascado en la crítica a la técnica, en el supuesto final de la filosofía, en la fragmentación de la identidad humana y en el papel del lenguaje²⁷. Todas esas cuestiones son objetos filosóficos. La metafísica, que es la filosofía considerada en la tradición como si de una ciencia se tratase, algo propiamente moderno, ha centrado sus indagaciones en la problemática gnoseológica y epistemológica, correspondiendo a una instauración del modelo dualista de conocimiento de sujeto y objeto. Las preguntas en que Heidegger está enfrascado, remiten a un sujeto, que es el que pregunta por ellos. Pero, a diferencia de lo que sucedía en la teoría del conocimiento de esa tradición, aquí los objetos no son elementos aislados cuyo principal problema es el modo de su aprehensión o no, sino que forman parte del mismo preguntar, estás asidos a aquel que pregunta, porque a éste en ese preguntar le va su ser²⁸.

¿Cómo se traduce en lenguaje, para así aprehender y comprender, ese que a uno-mismo le va? Pues mediante las cuestiones que a uno le asaltan, esos objetos filosóficos. Ahora bien, esos objetos filosóficos se diferencian del resto de objetos, lo cuales se aprehenden de modo científico. Cuando tratamos de aprehender a los objetos filosóficos por medio de las herramientas que nos presta la ciencia, algo nos chirría y no podemos hacerlos nuestros, por lo que hemos de seguir preguntando. Pareciera que, con ello, el *lóγος*, como motor de la ciencia y la razón, se nos ha estropeado al tratar con la filosofía, que se empeña en cuestionarse una tradición

²² V. ORTEGA Y GASSET, J. *Op. cit.*

²³ ROUSSEAU, J. J. *Du contract social ou Principes du droit politique*. II, X; 67

²⁴ V. HEIDEGGER, M. «Die Frage nach der Technik». *Op. cit.*

²⁵ HEIDEGGER, M. *Zollikon Seminar. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2006.

²⁶ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. *Op. cit.* p. 7.

²⁷ ADRIÁN ESCUDERO, J. «Prólogo» en HEIDEGGER, M. *¿Qué es filosofía?* *Op. cit.* p. 10.

²⁸ Ese preguntar se identifica con el cuidado (*Sorge*). v. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. *Op. cit.* p. 191 y ss.

llena de valores perfectamente calculables y planificables, pero que al ser puestos en duda, se derrumban arrastrando consigo a todo el entramado metafísico que sostiene a la tradición y arrojando al ser humano al destierro, a la errancia²⁹.

Se es errante por la falta de suelo, por la falta de un lugar, por una a-topografía. Pero ese no-lugar constituye el claro (*Lichtung*), que es la verdad que acontece. El claro es el lugar donde se hace comprensible algo así la carencia de lugar³⁰. Ese claro se identifica con el ser. Descubrir qué-es el ser, su *quidditas*, se resuelve mediante una ontología fundamental, la cual tiene primacía frente a las ontologías regionales que constituyen el saber de los objetos por parte del conocimiento científico. El poner en entredicho de Heidegger ese saber de la ciencia, plegado a la certeza cartesiana como conocimiento universal, se debe a que no tiene nada que ver con la filosofía. La ciencia busca el control y la organización, persigue la técnica. Heidegger aspira a un auténtico saber, pero ese saber no se traduce a un saber-de, porque la verdad del ser no es un objeto. Y, sin embargo, la ciencia insiste en que si algo no es un objeto no puede aprehenderse. Pero para el pensador de la *Schwarzwald*, ese saber no tiene porque ser una aprehensión, porque más que un atrapar es un custodiar: es un momento del evento de la verdad³¹. Sólo en el acontecer de la verdad es posible el saber y de ahí que el que sabe no es quien dispone de un saber específico, aprehendido, como el científico, sino quien se relaciona con el evento de la verdad y mantiene esa relación. No tenemos saber, sino que somos saber, pero éste no tiene un suelo sobre el que asentarse y por eso es errante.

Somos ser, tenemos ser, estamos en el claro del ser. La comprensión del ser que somos, tenemos y en que estamos es posible por el estado anímico. Es de una importancia radical entender a partir de *Was ist das - die Philosophie?* los estados anímicos. Desde el principio del camino de pensamiento de Heidegger, los estados afectivos son fundamental al ser un elemento contrapuesto al sentido pervertido con que la tradición ha dotado al *λόγος*. Pero la manifestación del ser aparece a partir de determinados estados anímicos, desde donde arranca el pensamiento fundamental³². Todo pensamiento, todo cuestionar lo contemplamos siempre desde un determinado estado afectivo. La pregunta por el sentido del ser no es ninguna excepción a esto, máxime cuando ese mismo ser se co-determina con la afectividad. Esa co-determinación es una de las claves de la filosofía y de ahí la importancia de los afectos para responder a la pregunta que es el motor de la conferencia de 1955. La apertura al ser por parte del que pregunta es la base del cuestionar propio de la filosofía. Porque el ser propicia el aparecer de las cosas, de los objetos, pero también el aparecer del ser humano, del que pregunta por las cosas. El ser se da y se da desde siempre, pero este «darse», esta donación, no ha sido contemplado en una visión del mundo exclusivamente tecnificada.

II

Adentrémonos en la conferencia de 1955. *Was ist das - die Philosophie?* Cuando preguntamos por la filosofía nos situamos fuera de ella³³, nos colocamos de forma

²⁹ ADRIÁN ESCUDERO, J. *Op. cit.* p. 12.

³⁰ TRAWNY, P. *Fuga del error. La an-arquía de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2016. p. 13-14

³¹ *Ibid.* p. 40.

³² ADRIÁN ESCUDERO, J. *Op. cit.* p. 16.

³³ *WP.* p. 3.

exterior al propio filosofar tratando de dar una respuesta que ya ha sido dada de antemano. Pero para saber qué es la filosofía tenemos que adentrarnos en la filosofía misma, tenemos que filosofar. Porque la filosofía no es como cualquier otra materia cuyo cometido puede exponerse con una definición dada. La definición de la filosofía necesita del filosofar. Este filosofar está cargado de afectos, la filosofía es una cuestión que nos afecta³⁴. Estos afectos se identifican con lo irracional, lo cual rompe con el estereotipo de la racionalidad que ha imbuído a toda la tradición y del que la filosofía se ha convertido en adalid desde los tiempos de Sócrates. Según esta tradición, la filosofía tiene algo que ver con la razón. Pero, sin embargo, la razón, según nos señala el sentido del mundo que se ha impuesto a lo largo de la tradición, era algo ajeno al mundo de los afectos. Era un teorizar, dijimos. A ese teorizar, a esa abstracción que nos aleja del mundo, es a lo que se opone Heidegger.

Porque a la hora de definir la filosofía y el filosofar, nos damos de bruces con la contradicción, con la aporía: la filosofía tiene que ver con la razón pero el preguntar filosófico tiene que ver con lo afectivo, que ese sentido del mundo proclamado a lo largo de la historia califica como irracional, como opuesto a la razón. La filosofía estableció la razón y la situó fuera de ella, pero desde la misma filosofía fue desde donde la razón floreció. Tomó un camino. Es ese camino el que tenemos que volver a recorrer para determinar qué es la filosofía. Este camino ha sido recorrido desde hace dos mil quinientos años. El camino parece perdido y, sin embargo, está ahí delante: φιλοσοφία. El camino es la propia palabra griega para la filosofía³⁵, secularizada con el paso de los años. Si nos remontamos a la propia lengua griega, al pensar griego, daremos con la *quidditas* de la filosofía. Pero aunque poseemos muchos conocimientos de la cultura griega, la palabra φιλοσοφία se nos muestra de manera confusa. Nos remonta a la Grecia de un tiempo pretérito, que ya hemos dejado atrás, pero se proyecta hacia el futuro, lo que está delante. Lo que es la filosofía se proyecta hacia el futuro desde el pasado. Desde ese pasado griego se formula el origen de nuestra tradición, la cual no es científica, sino filosófica, aunque en dicha tradición surgiese la ciencia y dominase como hoy domina³⁶. La ciencia es heredera de la filosofía, no es anterior. La filosofía la anticipa.

La φιλοσοφία responde a la pregunta por el «qué» desde el τί ἐστιν griego³⁷, lo cual permite nombrar, decir qué es algo. Ese preguntar por el «qué», entonces, no es tanto preguntar qué es esto o aquello, qué es una cosa, sino interpretar, hacer hermenéutica. La *quiddidad* se determina hermenéuticamente, por lo que cada vez se ha de preguntar de nuevo. Y hoy, inmersos como estamos en una tradición heredera de un preguntar originario, preguntamos de nuevo. La pregunta en sí no ha cambiado con el tiempo, tiene un origen griego y un modo de formularla que es propiamente griego, puesto que griego es el hecho mismo del preguntar³⁸. La pregunta por el «qué» se mantiene, porque marca el camino, pero desde ese preguntar por el «qué» se recorre el camino de nuevo, lo cual se hace de múltiples maneras, determinando el futuro hacia el que nos encaminamos. Necesitamos saber qué es filosofía (φιλοσοφία) para

³⁴ *Ibid.* p. 5.

³⁵ *Ibid.* p. 6.

³⁶ *Ibid.* p. 7.

³⁷ *Ibid.* p. 9.

³⁸ *Ibid.* p. 10.

responder al qué de la filosofía. De ahí que estemos atrapados en círculo³⁹. La cuestión no es salir del círculo y contemplarlo desde fuera, sino adentrarnos en el círculo: ese preguntar el qué de algo siempre es la pregunta por aquello que es ese algo. Y ese algo lo determina una palabra griega, φιλοσοφία. Para determinar qué es ese algo que denominamos «filosofía» recurrimos al vocablo griego del que ha derivado, porque el griego es la única lengua que es λόγος, y sólo ella, ninguna otra lengua europea⁴⁰.

¿Qué es λόγος? Con ello señalamos aquello que lo dicho nombra. Con la palabra, con el λόγος, mostramos lo que está delante de nosotros y no una mera expresión verbal. Al escuchar una palabra griega, hallamos su modo de mostrarse⁴¹, nos pone en presencia de la cosa misma. Por esto, podemos comprender exactamente lo que está presente ante nosotros, la cosa en sí, y no una simple significación, una conceptualización.

Tenemos entonces que para elucidar la *quidditas* de la filosofía, hemos de remontarnos al principio. Y al principio fue el λόγος (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος), como nos decía Juan de Patmos al principio de su *Evangelio*⁴². También Juan señala, en cierto modo, un camino, pero aquí el futuro no se co-determina por el camino, sino que el camino es determinado por su meta en el futuro, la redención ultramundana, pero eso ya es un asunto teológico mientras que la filosofía es un mundo sin dioses⁴³, donde los dioses antiguos se han ido y los nuevos aún no han llegado⁴⁴. El mundo moderno, con la ciencia como su heraldo, encumbra al λόγος, pero no parece tener muy claro qué es eso de λόγος. Lo encumbra al emplearlo para sus múltiples ontologías regionales: psico-logía, antro-po-logía, filo-logía⁴⁵, geo-logía, paleonto-logía,... Tenemos múltiples variaciones para dar nombre a disciplinas, e incluso aficiones, cuando se forma su denominación con el término λόγος como uno de sus compuestos, el cual es traducido por la vulgata moderna como razón. Y es que la modernidad es la edad de la razón, comenzando con Descartes y con Kant como uno de sus hitos⁴⁶.

Nosotros, ya lo hemos dicho, nos atrevemos a señalar que toda la historia está impregnada de racionalismo, desde la antigua Grecia, con Sócrates, Platón y Aristóteles, y, luego, los escolásticos y neoplatónicos del Medievo. La razón es tan antigua como la tradición misma, es incluso anterior al propio Sócrates, a quien atribuimos el rol de primer paladín de la racionalidad. y desde entonces mantiene su hegemonía, es por eso que, cuando hablamos de que la vida moderna ha encumbrado a la razón, nos referimos a las instituciones que nos ha legado esa tradición, las estructuras que rigen el mundo como un correlato de lo que se debe-ser, que no tiene por ello que ser lo que habitualmente sean los individuos que pueblan el mundo, cuyo ser y actuar corresponden a una vida fáctica. La modernidad racionalista

³⁹ *Ibid.* p. 11.

⁴⁰ *Ibid.* p. 12.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Juan*, 1,1.

⁴³ HEIDEGGER, M. *Der Begriff der Zeit* (1924). Frankfurt am Main, Klostermann, 2004. p. 107.

⁴⁴ HEIDEGGER, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968). Frankfurt am Main, Klostermann, 1996. p. 47.

⁴⁵ Ya adelantamos que lo que expondremos respecto del sentido etimológico de la φιλοσοφία y del φιλόσοφος indican que el nombre elegido para esta disciplina no es el más adecuado.

⁴⁶ v. HEGEL, G.W.F. *Op. cit.*

sería, haciendo una analogía con el psicoanálisis, algo así como un super-yo⁴⁷ de la vida fáctica contemporánea. Estas estructuras serían la política, la economía o la ciencia, entre otras, que, al pretender ampararse en la razón, su deber-ser depende de ésta pero en lo fáctico recurren a cualquier cosas menos a lo racional y de ahí los cortocircuitos que se producen en la maquinación moderna.

La ciencia moderna, que, como hemos señalado, lleva el estandarte del *lògos* entendido como razón, sin embargo no puede dar un criterio que sirva de fundamento a la primera pregunta que necesita ser planteada, la pregunta por el ser⁴⁸. La ciencia no se plantea la pregunta cuyo rango es más importante, la que debiera sostener con su primacía a todas las ontologías regionales, y sin embargo, ha establecido un paradigma de rigor y cientificidad, que aun siendo un supuesto, quien la ponga en entredicho se expone a ser tachado de arbitrario. Ese paradigma de rigurosidad se ampara en lo que se ha venido llamando lógica, como si fuera una deriva del *lògos* de los antiguos griegos.

La lógica se supone en la ciencia como anterior a todo pensar, puesto que es el conjunto de reglas conforme a las que trabaja todo el pensamiento de la razón, derivando de él la filosofía y no al revés. Y sin embargo, la filosofía es anterior al pensar lógico y a la ciencia, estando además en un orden distinto, en el mismo orden que la poesía⁴⁹. La ciencia, que ha propiciado el auge de la época de la maquinación en que estamos inmersos, ha instaurado a la lógica como ciencia del pensar. Esa ciencia del pensar da unas pautas, unas reglas, de tal modo que no parece interferir de modo directo en las cosas mundanas, otorgándole la imagen de ser la ciencia más pura, segura y digna de confianza. Pero esa lógica evita la pregunta por el pensar mismo, lo cual implica que surja la contradicción de que la ciencia del pensamiento impide pensar el pensamiento mismo⁵⁰.

Lógica viene de *lògos*. El sentido moderno que ha tomado el vocablo griego deriva de su adaptación a la lengua latina, recogido en el término *verbum*. Es un claro ejemplo de esta traducción por todos conocida el ya citado comienzo del *Evangelio* juanino: *In principio erat Verbum...* Ese asociar de *t*

y *verbum* como remitentes a lo mismo conduce a la identificación de lógica y enunciación. De ahí que Heidegger, veinte años antes de *Was ist das - die Philosophie?* en el curso de verano de 1935 (*Einführung in die Metaphysik*), formulara la pregunta de por qué la doctrina acerca del pensar, la lógica, remite a la ciencia de la enunciación, cuando con *lògos* los antiguos griegos no pensaban en el decir ni en el discurso⁵¹. Esta pregunta sigue latiendo en 1955. El ataque heideggeriano de 1935 a la lógica remite a la delimitación de la esencia del pensar que ésta hace y que convierte a la filosofía en una ciencia más, al tratar de marcar lo que el pensamiento puede pensar y no, atendiendo a los caracteres de rigurosidad que impone. Pero la función del pensar, para Heidegger, es obtener aquello desde lo que se determina

⁴⁷ FREUD, S. *Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*. Buenos Aires, Amorrortu, 2013. p. 144.

⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Op. cit. p. 5.

⁴⁹ HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983. p. 28.

⁵⁰ *Ibid.* p. 128.

⁵¹ *Ibid.* p. 133.

el pensar mismo; la ἀλήθεια y la φύσις, es decir, el ser entendido como estar-al-descubierto, precisamente lo que se ha perdido a causa de la ciencia-lógica, donde no tiene cabida esta apreciación del ser⁵².

Siguiendo el sentido griego en que se plantea, el ser tiene correspondencia en la φύσις, como el desplegarse que permanece en sí mismo y que se muestra, contrariamente al devenir, como una estabilidad y presencia constante, y, contrariamente a la apariencia, como la presencia manifiesta. En el pensar esta fuerza que se despliega es la presencia sometedora y no sometida en la que lo presente «es» en tanto que ente. Pero esta fuerza solo surge, solo se despliega, desde su cobertura, desde su ocultación, como ἀλήθεια. La lógica surge cuando este sentido del ser ente se transforma, con la irrupción del pensamiento de Platón, en ιδέα, dando lugar con ello al advenimiento del objeto epistémico y provocando la separación de ser y pensar. Heidegger se excusa de aclarar nada acerca de esta separación, porque, a su juicio, es la lógica misma aquello que necesita ser aclarado⁵³. Esta aclaración sólo se consigue mediante un pensar más auténtico y originario, y, para que ello sea posible, es necesario una vuelta a la pregunta por la relación entre la esencia del pensar, del filosofar, y la del ser, esto es, una vuelta a la pregunta acerca del despliegue del ser, que es la pregunta que guía *Sein und Zeit*, la pregunta que guía todo el camino de Heidegger.

En esta pregunta hay una conexión entre el ser, entendido desde su carácter de φύσις, y el λόγος, entendido no desde el significado pervertido a partir de la traducción latina de las primeras palabras de Juan, es decir, como enunciación, sino que tiene el sentido originario de re-uniión. Este sentido originario será expuesto a continuación, pero es necesario para entender la conexión entre φύσις y λόγος, que nos remontemos de nuevo a los tiempos anteriores a los albores del racionalismo y, con ello, a lo que Heidegger señalara en la conferencia de 1955.

III

En *Was ist das-die philosophie?*, Heidegger señala que, antes que la filosofía, antes que el racionalismo, antes que se crearan las escuelas de Platón y Sócrates, existía un individuo que realizaba el acto de filosofar: el filósofo, aquel que filosofaba, es anterior a todo ello, su acto era el de amar, requerir lo σοφόν. De este modo, esclarecer qué es la filosofía desde el término griego φιλοσοφία nos lleva a φιλόσοφος, una palabra presuntamente acuñada por Heráclito⁵⁴. Φιλῆϊν-σοφόν, φιλόσοφος es quien habla tal y como habla el λόγος, el que está en armonía con él⁵⁵, no como razón, sino en el sentido que pretendemos recuperar. El filósofo no es filosófico, porque lo filosófico es posterior a la φιλοσοφία y, por ende, también al φιλόσοφος. Lo que el φιλόσοφος quiere es πάντα τὰ ὄντα, literalmente lo Uno que es todo, el conjunto de los entes, su totalidad. Es lo Uno que une, unifica, a todo. Eso que es común a todo ente es el ser. Donde todo lo ente se re-une es en el ser. El ser es la re-uniión, el λόγος, como ya aventuramos. El λόγος, aquello que es propio de lo σοφόν, es la re-uniión, es el que reúne a todo lo ente. El sentido originario griego de λόγος es el de re-unir, recolectar, coleccionar.

⁵² *Ibid.* p. 130.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *WP.* p. 12.

⁵⁵ *Ibid.* p. 13.

El término griego λόγος, desde la perversión que supuso la traducción latina del *Evangelio* de Juan, ha sido traducido de muy diversas maneras. Un vistazo a cualquier diccionario de filosofía puede dar muchas claves de los múltiples sentidos e interpretaciones que este término alberga y origina⁵⁶. Ya señalamos que prevalece la idea de palabra o expresión. Ello se debe a que deriva etimológicamente de λέγειν, que usualmente se traduce por hablar o decir⁵⁷. Pero su significado primario no es tanto «hablar» como «recoger» o «reunir» y de ahí la propuesta planteada por Heidegger a la que nos acogemos: poner-ante o presentar-después-haber-recogido⁵⁸. De ahí que λόγος sea el resultado de un λέγειν, que consistiría en la cosecha que es fruto de una selección. Del mismo modo, tiene el mismo significado originario que la palabra alemana *Lesen*, cuyo significado es el de poner una cosa al lado de la otra, conjuntar, y, a la vez, lleva implícito el sentido de destacar esa cosa sobre aquella junto a la que se coloca. Con esto, puede aplicarse un sentido nuevo al λόγος. O no tan nuevo, ya que proviene de la antigüedad griega, pero, sin embargo, si es novedoso en la concepción moderna de esta palabra.

La concepción que ha tenido la civilización occidental del ser humano proviene de la pertenencia de éste al λόγος. El hombre es ζῷον λόγον ἔχον, un ser viviente dotado de razón, como expuso Aristóteles ya al final de la Grecia clásica⁵⁹. La tradición que ha sustentado esta propuesta, ha mantenido una definición en la que el λόγος está presente, pero de manera irreconocible, mostrando que esta tradición no ha entendido realmente el sentido originario de esta palabra. Desde esta concepción, la pregunta por el ser humano nos resulta extraña, ya que se obtiene de antemano una respuesta y señala, mediante el empleo de la lógica, que no se debe preguntar, sino sólo seguir unas pautas preestablecidas. Y al no haber pregunta, la filosofía se difumina, se torna una nebulosa, donde no puede haber lugar para una toma de decisiones ni tampoco para comprender la pregunta misma⁶⁰. Sin embargo, la determinación del hombre no debe hacerse desde la respuesta dada por la tradición, esa definición de ζῷον λόγον, sino desde el preguntar mismo. La pregunta por el hombre sólo puede hacerse desde la pregunta por el ser, porque allí donde este ser se abre al preguntar acontece la historia y, con ella, la confrontación del ser humano con lo ente como tal, de modo que aquel preguntar lleva al hombre frente al ente que él mismo es. De ahí que la pregunta no deba ser por el qué del hombre, sino por su quién. La pregunta no debe ser ¿Qué es el hombre? sino ¿Quién es el hombre?⁶¹

Pero, sin embargo, los filósofos tenemos la responsabilidad de acudir prestos a la busca del λόγος, de ese λόγος perdido en la tradición. Y precisamente hemos de ir en su busca por la relación que tiene con lo humano, porque ese λόγος es lo que nos identifica como seres humanos. Es decir, pareciera que volvemos al sentido originario del ζῷον λόγον de manera que haya, obviamente, una ruptura con la concepción pervertida del término que se ha ido imponiendo en la tradición de Occidente, lo

⁵⁶ V. FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel-RBA, 2004. Entrada «Lógos».

⁵⁷ PABÓN S. DE URBINA, J. M. *Diccionario Manual Griego. Griego clásico-español*. Barcelona, Vox-Spes, 1967. Entrada «λέγω».

⁵⁸ V. HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. *Op. cit.* pp. 207-229

⁵⁹ ARISTÓTELES. *Política*. 1253a

⁶⁰ HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. *Op. cit.* p. 151.

⁶¹ *Ibid.* p. 152.

cual significa también que es necesario la ruptura con el concepto de lógica. El ser humano es ζῶον λόγον pero entendido desde su sentido originario, anterior incluso a Aristóteles. Hemos de remontarnos un siglo y medio antes del estagirita, hasta encontrarnos con Heráclito, de cuyo concepto de ζῶον λόγον presumimos que es cualquier cosa menos una definición.

Nos apoyaremos en el pensamiento heraclíteo para establecer la relación entre el ser humano y el λόγος. Para ello tomaremos dos sentencias que, según lo que de él nos ha llegado, son fundamentales para entender su planteamiento. La primera es que todo fluye y no queda nada (τά πάντα ρεῖ και ουδέν μένει)⁶². La segunda, que la guerra es padre de todas las cosas (πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι)⁶³. La primera nos habla del perpetuo movimiento de las cosas. Ese movimiento de las cosas es armonizado por el λόγος. No es que las cosas mundanas estén moviéndose de aquí para allá sin ningún tipo de orden ni concierto, sino que es el λόγος lo que rige sus cambios. Pero ese λόγος rector no mueve los hilos de manera directa, como si fuera un titiritero, sino que «habla» al mundo, la manera que tiene de guiarlo es conforme a unas directrices. El hombre común, aquel que no posee el φιλεῖν hacia el σοφόν, no puede oír esas pautas, por lo que sólo el φιλόσοφος es quien está en armonía con el mundo, porque está en armonía con aquello que «habla» el λόγος. Pero ahora bien, ese estar armónico en y con el mundo no es una mero estar a la par de éste conforme a lo que «habla» el λόγος. Más que nada por éste, el λόγος, en su «hablar», se contradice. La contradicción que aquí surge no es del tipo de señalar primero «blanco» y luego «negro», porque ese tipo de cambios están en el carácter cambiante del propio fluir, algo que podría interpretarse como una lectura de las investigaciones acerca de la temporalidad que hace Heidegger. Más bien, y es lo complicado de todo esto, dice lo contrario a la vez. Dice «blanco» y «negro», como figuras opuestas y no como meros matices de color, al mismo tiempo. Cuando dice uno está diciendo también su opuesto. En esa tensión, en esa guerra entre opuestos es donde radica la mundaneidad del mundo. Es la guerra, el πόλεμος del que nos habla Heráclito en la segunda sentencia que hemos considerado fundamental.

En otro fragmento que sobre él nos ha llegado se conserva una anécdota en la que un poeta expresa su deseo de que no haya discordia entre dioses y hombres, culpando de los males del mundo a la falta de armonía entre unos y otros, porque los deseos de ambos parece que no son compatibles. Que diga esto un poeta griego, suponemos que un trágico, parece ya de por sí fantástico, puesto que los autores de tragedias crean su obra, en muchos casos, precisamente de la lucha entre los intereses de lo divino y de lo humano. Heráclito, sin embargo, al saber del anhelo del poeta, proclama que la armonía real no existiría en caso de no haber la confrontación, del mismo modo que la música, que es lo armónico por excelencia, no existiría si no hubiera la oposición entre los sonidos agudos y graves⁶⁴.

El apodo con el que se denomina a Heráclito en la historia de la filosofía es «el oscuro» (το σκοτεινός), ya que los fragmentos que de él se conservan siempre tienen un tinte metafórico, más cercano a la poesía que la ciencia. Esa «oscuridad» que se le atribuye ha bastado para que sea también uno de los pensadores más reinter-

⁶² HERACLITUS. Frag. 22 A 6

⁶³ *Ibid.* Frag. 22 B 53.

⁶⁴ *Ibid.* Frag. 22 B 22. También v. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. VII 1, 1235a.

pretados en un sentido ajeno al de sus propias palabras. Ya sabemos como el Cristianismo romano posterior a Juan pervirtió el sentido del *lógos* heraclíteo como un precursor del *verbum*, identificándolo con la palabra de Dios. De ahí que Heidegger tratase de volver a exponer su sentido griego, o, más bien, presocrático. Por ello, refiere que Heráclito piensa el *lógos* como re-unión, como conjunto, como aquello que coloca una cosa al lado de la otra mediante aquello que dicta, aquello que dice, aquello que «habla». Por tanto, de algún modo, se conecta con lo escuchable. Quien se percató de esto fue Derrida y en su interpretación del sentido que en Heidegger tiene la lucha (*der Kampf*, el *πόλεμος*), sus disquisiciones enuncian la contradicción de que el *lógos* sea re-unión, pero también aquello que lo separa, el *πόλεμος* mismo, la lucha⁶⁵. La tarea de Heráclito, presumiblemente, fue compatibilizar los dos términos de esta paradoja. Frente al *lógos* están los seres humanos que no pueden comprenderlo, aquellos que no son *φιλόσοφος*, porque no re-unen lo que constantemente está unido, los que no lo alcanzan aunque lo intentan mediante la palabra. Así, el mero oír se dispersa en la apariencia y el verdadero escuchar no tiene nada que ver con los oídos ni con las percepciones por ellos captadas, sino que es, más bien, un simple acatar que el *lógos* es el estado armonizado de lo ente mismo. Los hombres se encuentran constantemente con el *lógos*, pero siempre desde lejos y de ahí que no tengan una comprensión clara del mismo. Esa lejanía es la que atañe al ser, lo más lejano pero a la vez lo más cercano, y de ahí que lo más extraño sea siempre lo más familiar. Aquellos que no son *φιλόσοφος* siempre se refieren a lo ente, pero vuelven la espalda al ser. El *lógos* del que habla el *φιλόσοφος*, sin embargo, es el conjunto constante, la conjunción del ente que se sostiene en sí misma⁶⁶.

Comprender el *lógos* como ser, es la tarea que emprende Heidegger respecto de las palabras de Heráclito, porque tal vez sea esa la labor que ha de desarrollar el *φιλόσοφος*. La misión de éste es la preguntar por el ser, pregunta que además es la base del saber, al ser la primera pregunta en la jerarquía de todo el preguntar y ser la pregunta filosófica por excelencia, la pregunta por el principio último que sostiene todo el entramado existencial. Pero en la tradición esa pregunta ha sido olvidada, propiciando con ese olvido, un olvido con consecuencias más graves: el olvido del ser. El olvido de la pregunta, y el posterior olvido del ser, han sido consecuencia de no haberse buscado de nuevo la pregunta, sino una respuesta. Porque la respuesta señalaba una conclusión, algo cerrado y definitivo, mientras que la pregunta indicaba la apertura, la posibilidad. La respuesta no re-une, sólo disipa las posibilidades abiertas que el preguntar busca re-unir. La ciencia, tan relevante en la tradición, buscó respuestas desde los tiempos en que el *lógos* se tornó *ιδέα*, buscó sacar conclusiones, llegar a un fin. Pero la filosofía, sin embargo, tiene como *τέλος* la pregunta en sí misma, buscando elaborarla y re-elaborarla. La conclusión del preguntar de la filosofía no es ninguna respuesta sino el preguntar mismo. Tras la pregunta viene siempre algo más que queda abierto: respuesta, silencio... posibilidad. La ciencia, en su búsqueda de respuestas, busca definir, cerrar, llegar a una metas tras la cual ya no hay nada.

Podría objetarse, siguiendo la estela marcada por el progreso, que la ciencia abre caminos, que una vez que se llega a una meta, a una respuesta, la ciencia continúa su labor asentando unas bases sobre las que seguir obteniendo respuestas. Y así sucede efecti-

⁶⁵ DERRIDA, J. *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*. Madrid, Trotta, 1998. p. 388.

⁶⁶ HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. *Op. cit.* p. 139.

vamente: la ciencia abre, a su modo, un camino, pero éste tiene un peaje bastante caro, que consiste en la pérdida del cuestionarse. Y eso es algo que los filósofos (φιλόσοφος) no podemos soportar, porque, precisamente, va en contra de nuestro ser en tanto que seres-humanos, porque rompe con los principios armónicos del λόγος. La ciencia es, evidentemente, un comportamiento humano⁶⁷, pero en los tiempos que corren trasciende a la humanidad y se convierte en una ἰδέα, sin un fundamento claro para ello.

Frente a esto, la tarea de la filosofía debiera ser pre-ciencia, servir de guía a la ciencia, clarificando lo que la existencia misma significa. La filosofía surge del preguntar por la *quidditas* de lo ente, el qué, esto es, el preguntar acerca del ser de lo ente. Ese preguntar ya no es acorde a la armonía que exige el λόγος, porque implica preguntar por algo que de algún modo ya se tenía. Esa es la nostalgia del filósofo, que pregunta por lo que ha perdido, por lo que ha ido olvidando. Y el camino de ese preguntar ha ido variando con el tiempo y, con ello, se ha ido profundizando en la historia del olvido del ser. La pregunta ¿Qué es filosofía? no puede responderse sin alcanzar antes un preguntar acerca del ser; tal y como ha marcado el camino la propia palabra φιλοσοφία. Es necesario el diálogo entonces con la tradición, no como historia de la filosofía, si no sintiéndonos interpelados por la tradición⁶⁸, por lo que entonces, responder a ¿Qué es filosofía? no es mera respuesta, sino un corresponder a esa otra correspondencia entre el ser y lo ente, que es lo propio del ser humano. Esta correspondencia lleva implícita un estar determinado afectivamente por el ser de lo ente⁶⁹. Es una disposición que se puede calificar según las circunstancias anímicas⁷⁰, pero ello no significa que el pensamiento sea fruto del estado de nuestras emociones, sino que toda precisión de lo dicho se haya basado en esa correspondencia, en hacer caso a la llamada del λόγος. Sólo atendiendo a esta llamada del λόγος mismo podemos recuperar ese λόγος perdido, porque la llamada es para advertirnos de donde se encuentra. Porque hoy, nuestro estado anímico está oculto para nosotros mismos debido a que estamos lo más alejado posible de ese sentido originario del λόγος.

Las últimas palabras han de aludir de nuevo a Juan de Patmos, pero no a su *Evangelio*, sino a su otro texto bíblico: el *Apocalipsis*. El sentido griego del término ἀποκάλυψις no tiene nada que ver con el fin de los tiempos, aunque Juan hable de un final del mundo como lo conocemos y un juicio final, que es el sentido que la vulgata de la tradición ha dado dicho término. Su significado originario es el de revelación, desvelamiento⁷¹, esto es, es otro modo de enunciar aquello que es la ἀλήθεια. Preguntar por la filosofía es ponernos en camino hacia esa ἀλήθεια. De este modo reclamamos para nosotros, los filósofos, la verdad. Pero la verdad, como verdad revelada, no es una respuesta de la ciencia, porque este tipo de respuestas científicas implican cerrazón, conclusiones. Si respondemos, cerramos el círculo. La verdad de la filosofía, más bien, se ha de vincular al preguntar. Toda pregunta implica apertura de posibilidad. De este modo, nuestro ἀποκάλυψις es la revelación que va intrínseca al mera preguntar: el camino del φιλόσοφος es precisamente elaborar el preguntar que guía a todo preguntar.

⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Wegmarken (1919-1961)*. *Op. cit.* p. 105.

⁶⁸ *WP*, p. 20.

⁶⁹ *Ibid.* p. 21.

⁷⁰ *Ibid.* p. 24.

⁷¹ PABÓN S. DE ÚRBINA, J. M. *Op. cit.* Entrada «ἀποκάλυψις».

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Tr. J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Política*. Tr. M. García Valdés. Madrid: Gredos.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*. Tr. F. Vidarte. Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1974). *Ouvres*. París: Cerf.
- Faye, E. (2007). *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. París: Livre de Poche.
- Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel-RBA.
- Freud, S. (2013). *Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*. Tr. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburgo: Meiner.
- Heidegger, M. (2002). *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit (1924)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz (1955-1957)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Nietzsche II (1939-1946)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2005). *Seminare (1951-1973)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Was ist das - die Philosophie?* Pfullingen, Neske, 1992.; *¿Qué es filosofía?* Trad. J. Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2004). *Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Klostermann4.
- Heidegger, M. (2006). *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heráclitus Greek Text with a Short Comentary* by. Miroslav Marcovich. Sankt Augustin, Akademie, 2001.
- Janicaud, D. (2001). *Heidegger en France*. París: Albin.
- Lacoue-Labarthe, P. (1988). *La fiction du politique*. París: Bourgois.
- Ortega y Gasset, J. (1981). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza.
- Pabón S. de Urbina, J. M. (1967). *Diccionario Manual Griego. Griego clásico-español*. Barcelona: Vox-Spes.
- Real Academia Española de la Lengua. *Diccionario de lengua española*. Madrid: Espasa, 2014.
- Rousseau, J. J. (1972). *Du contract social ou Principes du droit politique*. París: Bordás.
- Safranski, R. (2007). *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Tr. R. Gabás. Barcelona: Tusquets.
- Sagrada Biblia*. Vers. E. Nácar y A. Colunga. Madrid: BAC, 1995
- Sartre, J.-P. (1976). *L'être et le néant*. París: Gallimard.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Tr. M. Lancho. Madrid: Arena.
- Trawny, P. (2016). *Fuga del error. La an-arquía de Heidegger*. Tr. R. Gabás. Barcelona: Herder.

Universidad de Sevilla
fernando.gilbert.bello@gmail.com

FERNANDO GILBERT BELLO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]