

El porvenir que queda, el espacio que hace falta

Rafael Moreno Gutiérrez (HERCRITIA)

«Todo hombre tiene alguna alegría... En el presente, la mía es el buen tiempo, el sol, la tierra que reverdece, y no podría recriminarme este placer; no tengo otro, y si lo tuviera, no descuidaría ni olvidaría este, pues no hiera a nadie, ni envejece...». Friedrich Hölderlin

0. Convoca el enigma

En el epílogo a «El origen de la obra de arte» (1935-1936) advierte Martin Heidegger: “Las reflexiones precedentes tratan del enigma del arte, el enigma que es el propio arte. Lejos de nuestra intención pretender resolver el enigma. Nuestra tarea consiste en ver el enigma”¹. Años más tarde, en 1962, fecha de la conferencia «Tiempo y ser», repite Heidegger la apelación al enigma, retomando el decisivo gesto de dejarlo comparecer precisamente como enigma.

La contribución que aquí comienza asume dicho gesto y se impone la tarea de pensar la espacialidad tal y como es propiciada por lo que Heidegger llama el arte plástico (fundamentalmente escultura, pero también arquitectura), esto es, tal y como dicho arte construye poéticamente para favorecer el habitar (*Wohnen*) en cada aquí y ahora, sin ir más lejos, en el des-confinado aquí que es nuestro inmediato ahora; una actualidad que, sin menoscabo de sus particularidades, opera metafísicamente por obra y desgracia del olvido de la diferencia ontológica. De ahí que la acción aquí propuesta solo se hace posible desde el (elogio del) horizonte abierto en «Tiempo y ser», desde lo que allí se recoge como lugar reuniente de la experiencia ontológica que provee de fondo a este trabajo.

I. Se da (el) ser aquí

Si en «Tiempo y ser» el enigma está en pensar el ser al margen del ente, dos años después, en «Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio» (1964), este enigma se manifestará en la necesidad de pensar el espacio al margen de la extensión, sin su mera remisión a los cuerpos tal y como los concibe la cientificidad físico-matemática. En ambos momentos actúa el *Ereignis* como posibilidad de esta distensión, de este soltar lastre, de que ya no sea necesaria la alusión a lo óptico como punto de salida hacia lo ontológico, porque ya lo segundo dice lo primero subvirtiéndolo, porque lo primero dice lo segundo en recuerdo y escucha, y porque la simultaneidad del *a la vez* es lo único y lo inicial que hace falta recordar. A las alturas de los textos citados, no está (el segundo) Heidegger ya en camino hacia el sentido o la verdad del ser, sino en el lugar del ser, en el lugar del habitar, en el umbral como casa (no-lugar) que insta a construir².

Recordemos, por tanto, el enigma que vincula arte y ontología³, que mantiene en sintonía el modo de darse (del) ser en los lugares que son y el modo de llevar a cabo la construcción (poética) en

¹ Heidegger, Martin. «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, (trad.) Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 57.

² Heidegger, Martin. «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, (trad.) Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 107-119.

³ Una ontología tornada con respecto a su significado metafísico tradicional, ese que denuncia Lévinas (en *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002) como violencia que brota (como la sangre y como sangre) de la prioridad normativa del Ser. Aquí, sin embargo, la prioridad del ser es la de su aparecer como cruce de presencias (y ausencias) y no como solidez de la que se puedan predicar características ni preceptos ni órdenes. Véase al respecto Pérez Quintana, Antonio. «Ética de la responsabilidad sin ontología», en *Laguna. Revista de Filosofía*, nº 12, 2003, pp. 139-158, donde se discute la insistencia levinasiana en enfrentar ética y ontología.

la que cabe hacerse cargo de tal modo: único y plural. Abandonemos paralelamente toda pretensión de solucionar el enigma, de que ya no lo haya y de que, con tal operación (a corazón cerrado), se refuerce la inhabitabilidad de un mundo des-almado, incapaz de reservar nada que no deba quemarse a la luz cegadora de la razón instrumental⁴.

Frente a la operación anterior, la labor aquí rememorada quiere obrar a favor de la esencia inhabitable del enigma, como quien encara un cuadro o un poema, como quien no quiere extraer de la experiencia una utilidad inmediata ni un avance cognoscitivo que opaque el encarar mismo, que clausure la relación y el enigma, que deje atrás el asombro que experimenta Hölderlin ante el reverdecer de la naturaleza, que no envejece; en vínculo dicho asombro con la experiencia originaria del surgir de la disposición filosófica (cada vez que surge, la única vez, pues reverdece y no envejece).

“De ahí que no deba ni sorprendernos ni maravillarnos que esta conferencia escandalice a la mayoría de los asistentes. Si algunos, empero, se sienten, ahora o más tarde, estimulados por ella para una reflexión ulterior, es cosa que no se deja precisar”⁵, dice Heidegger, enigmático. El escándalo es el de la detención, el de indicar y no enunciar, el del cuidado a lo que aún pueden decir las palabras gracias a las que comparece la cosa y ya no el mero objeto; el escándalo de un *paso atrás* cuya procedencia no es meramente intencional y cuya acción trae las citadas acciones-retenciones como aquellas vinculantes que deslegitiman -sin querer como *wollen* y con mucho querer como *mögen*- la presunta omnipotencia de la utilidad, del avance cognoscitivo, de la acumulación de datos y contenidos como edificio sin mayor sustento que el de erigirse sobre sus propias ruinas.

A este escándalo obliga la cosa del pensar, *zur Sache des Denkens*, título original de lo que hemos llamado «Tiempo y ser», porque de tiempo y de ser va la cosa dicha, que originariamente no es objeto enfrentado (*Gegenstand*) ni es *Ding*, sino *Sache*, voz alemana que se deja decir como asunto o causa o litigio⁶, esto es, como plaza, como lugar de reunión donde se concitan relaciones y respectividades, decires y experiencias, diferencias enlazadas por la raíz común del haber venido a presencia mundana desde el fondo de la misma tierra (*physis*). De esta raíz hablan tiempo y ser, en lo que supone la relectura como *Kehre* del propio trabajo de Heidegger a partir de la inconclusión de *Ser y tiempo*, desde la que no caben meros conceptos que puedan contener al ser y al tiempo, pues Heidegger ha dado con -ha recibido desde la demora y la morada (*Aunfenthalt*) en lo que da que pensar- un modo de hacer que atiende al modo en que aparece la cosa en su in-decibilidad y al modo en que el decir consecuente se hace cargo de la in-decibilidad como fructífera resistencia de la tierra (*physis*) a ser anegada, como refutación de la ilimitación de lo *humano, demasiado humano* y como posibilidad, por tanto, de que lo otro de la cosa como *Ding* tenga su espacio, donando justamente espacio(s) para el decir y el hacer consecuentes.

El envío como darse, como regalía, como donación de posibilidades es lo que aquí se pone en primer plano como expresión culminante de la *Kehre*⁷. Con esto, lo ente ya no es lo meramente

⁴ “Se debiera tener en mayor honor la vergüenza con que la naturaleza se ha ocultado tras enigmas y complicadas incertidumbres”. Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*, (trad.) Luis Jiménez Moreno, Espasa Calpe, Madrid, 2000, p. 59.

⁵ Heidegger, Martin. «Tiempo y ser», (trad.) Manuel Garrido, en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 19.

⁶ “Hemos determinado que «asunto» (*Sache*) quiere decir caso de litigio, lo litigioso, lo único que puede constituirse en el caso del pensar”. Heidegger, Martin. «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, (trad.) Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 99.

⁷ Es cierto que ya en el párrafo 44 de *Ser y tiempo* se refiere Heidegger a este *Es gibt* en tanto *hay* verdad más allá de su mera concreción como correspondencia o adecuación, que tendría un carácter derivado frente a la forma de ser (*Seinsart*) de la verdad, frente a su mero *Es gibt*: “A una con ello se aclara el sentido ontológico de la frase “hay verdad” (*es Wahrheit gibt*) y de la especie de necesidad con que “no podemos menos de suponer” que “hay” verdad” (*El ser y el tiempo*, (trad.) José Gaos, FCE, Madrid, 2000, p. 235). Sin embargo, con la *Kehre*, el *Es gibt* de *Ser y tiempo* deja traducirse más como un *haber* verdad que como un *darse* verdad. De este modo, desde la donación de posibles que se piensa en «Tiempo y ser», la verdad como correspondencia ya no sería simplemente algo derivado de, sino algo donado y regalado desde, por lo que cabe el agradecimiento como modo de correspondencia. Esta traducción (por lo demás de lo intraducible mismo) del *Es gibt* más como *se da* que como *hay* queda reforzada en el *Protocolo* que sigue a «Tiempo y ser», donde se advierte que el mero haber (de) algo parece implicar con mayor insistencia la disposición de tal haber por parte de alguien, en tanto podría decirse que

presente, sino aquello cuya presencia es donada, aquello que puede estar presente gracias a una lógica (*lógos*) del ser que se retrae en donación. Y con esto, ya no basta con decir que la acción del ser alude al enlace de la cópula, si no entendemos tal enlace como destinación de lo enlazado, como donación de ser a las cosas que, tras el enlace, reciben su entidad porque el enlace mismo no es, porque no puede agotarse en ente, y porque a la vez, desde lo ente así comprendido (así des-velado), queda la opción - porque tenemos aún tiempo y espacio en el *da* del *Sein*- de recordar esta procedencia y de obrar a favor de nuestra historia, de nuestro enigma, de nuestro destino. Es ahora cuando luce el regalo, cuando se retira la instancia obsequiante y cuando cabe que el regalado agradezca actuando (construyendo, habitando, pensando: cuidando) en beneficio de la lógica de lo posible.

Esta lógica tiene que ver con el tiempo, que ya no es reducible a sus tres éxtasis encadenados a la sucesión, sino en conjunción, en juego con la regalía del ser recién citada; regalía que no es ni impersonal ni transitiva, pues con el *Ereignis* como palabra rectora de esta comprensión, todo aquello que es y somos está inserto en un juego de presencias y ausencias, cuya regla primordial prescribe que la ausencia hace posible las presencias, a la vez que las presencias aclaran lo ausente en tanto ausente. Tal es el *entre* que cabe actualizar, el juego relacional que, como acaecimiento apropiador a/de la ley y como acaecimiento desapropiador de la mera intención humanista⁸, incluye al ser humano en co-pertenencia con ser y tiempo. Se confirma, entonces, que se da pasado, presente y futuro porque se dan lugares como cosas (casas) abiertas que se sostienen en su des-ocultado haber venido a presencia y que anuncian el futuro metafísicamente realizado de poder ser cosas confinadas como objetos. Pero, sobre todo, se confirma con ello -desde ello, pese a ello y contra ello- que, en el envés metafísico, queda abierto el por-venir que subvierte toda operación de confinamiento por obra y gracia del recuerdo que, gracias al *An-denken* del pensar, da con su propio pasado liberador y lo trae a este espacio, ya cuarta dimensión del tiempo.

II. Espacio de provisión

Si esto es así, pensar ser y tiempo desde la perspectiva del *Ereignis* obliga a pensar el espacio de un modo que Heidegger reconoce no haber hecho en *Ser y tiempo*. Es cierto que en el párrafo 70 de dicha obra se asume que el espacio no puede ser deducido a partir del tiempo, ni reducido a él. Pero también es cierto que explícitamente queda dicho en el mismo sitio que hay una prioridad de lo temporal sobre lo espacial, pues el primero, vía *Dasein*, permitiría la fundamentación existencial del segundo⁹. Con ello, queda impensado el espacio desde sí mismo, pues queda clausurado en la *Sorge*

hay algo ahí delante para mí, tal y como se utiliza por ejemplo cuando hablamos de haberes y deberes. Este uso inmediato y coloquial del *Es gibt* queda subvertido por el *se da ser*, con el que se supera la solidez habitual del *es* y se sitúa el ser más en la lógica de la regalía que de la disponibilidad.

⁸ Asumimos que la traducción de *Ereignis* como acaecimiento apropiador (que es la que decide Manuel Garrido en la edición española de *Zur Sache des Denkens*) tiene la virtud de recoger la humanidad del ser humano en la lógica (del ser) que le es propia. Sin embargo, queremos señalar que *Ereignis* funciona también como una desapropiación de cualquier rasgo intencional que la citada lógica (del ser) subvierte. Dicho de otro modo: si el ser humano está en el *Ereignis* no es porque se haya apropiado de nada, ni tampoco porque otra instancia se haya apropiado del ser humano, sino porque lo que se da, lo que hay y se dona es el juego de la des-apropiación en el que el ser humano está inserto, en el *entre* que corresponde a su esencia. La copertenencia es tal que ni siquiera el ser apropia, pues ya ha sido tachado, esto es, dispuesto en relación de aspa. De hecho, la expresión *Ereignis des Seins* que utiliza Heidegger en «Tiempo y ser» busca decir que no estamos ante un acaecer obrado por el ser humano, sino por el ser, pero en el entendido de que tal obrar se da en la relación de cuatro (*Geviert*) que instala la cosa como *Sache*. A esto se adecua mejor la traducción que ofrece Félix Duque de *Ereignis* como acaecimiento propicio, donde si bien queda tal vez desatendido el mencionado juego de des-apropiación, sí se deja ver la inclinación o tendencia a que la citada lógica tenga lugar. Véase al respecto Duque, Félix. «Martin Heidegger: En los confines de la metafísica», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 13, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, 1996, pp. 19-38.

⁹ Con estas palabras lo dice Heidegger: «La constitución del «ser ahí» y los modos de ser de este solo son ontológicamente posibles sobre la base de la temporalidad, prescindiendo de si tal ente se pone delante o no «en el tiempo». Pero entonces

como modo de ser del *Dasein*, es decir, a partir del «vérselas con», del «estar en», del manejarse y el ocuparse. Una *Sorge* -más un curarse de o un tener en cuenta que un cuidado-, que encuentra su fundamento en la temporalidad, que es la que *luego* permite señalar distancias con respecto a los espacios atendibles. En cambio, desde la lógica posterior del habitar (*Wohnen*) y el construir (*Bauen*), así como desde que el poetizar (*Dichten*) diera sustento al pensar (*Denken*) heideggeriano, la noción de cuidado también hará su propia *Kehre*.

Una *Kehre* que asume el enigma de que, como ha quedado mostrado al hablar de la difícil traducción de *Ereignis*¹⁰ y como comienza el «Protocolo de un seminario sobre la conferencia Tiempo y ser», el pensar se convierta más en tentativa y preparación que en enunciación, sin por ello perder su imprescindible alcance comunicativo, pues tal pensar actúa a modo de umbral, de paso, de tránsito o instalación provisional. Pero tal vez quepa leer «provisional» no tanto como aquello que se hace, se halla o se tiene temporalmente¹¹, sino como aquello que provee, incluso como aquello que pre-viene, como aquello que se (y nos) guarda o reserva, tal y como recogen las diversas acepciones de la voz «provisión» en el Diccionario de la Real Academia Española. Si esto es así, se refuerza el carácter temporal de lo provisional en la medida en que la provisión dona tiempo en este espacio, en la medida en que este espacio recuerda tiempos sidos no clausurados y en la medida en que anticipa otros tiempos por venir. Tiempos y espacios que guardan y reservan los posibles que contienen, favorecidos por una meditación que prepara una experiencia y no un mero avance del conocimiento, no una mera ejecución, no un resultado experimentable. Mientras que el conocimiento y el experimento exigen la eliminación de toda resistencia y su mostrar es el de explicitar, responder y extraer, ante esto -dentro de esto, frente a esto- la acepción de provisión como prevención (“de mantenimientos, caudales u otras cosas que se ponen en alguna parte para cuando hagan falta”, dice el DRAE) podría estar cercana a la acción que solicita la meditación heideggeriana; aun más cuando el *hacer* falta que incluye la definición es motivo central que el poetizar de Hölderlin supo escuchar como fenómeno epocal que insta a decir sin extraer; un decir que no es meramente improductivo frente a la producción del conocimiento, sino que supone “[...] la realización del «paso atrás», de esa toma de distancia que permita pensar lo ya pensado en referencia siempre a lo no pensado, y dar un nuevo impulso al pensamiento mismo”¹². Todo ello si se comprende que no se trata aquí de un tematizar terminológico y práctico de algo no visto por la metafísica, sino de la indicación hacia aquello que necesariamente permanece como no visto y que, por ello, se erige (se resiste) como lo que queda por pensar.

Es por esto que el componente de prevención que aquí nos provee guarda un sentido *negativo* en lo que tiene de evitar las consecuencias perniciosas de los excesos extractivos ya señalados, si bien tal sentido nace de una acción *positiva* que ya habitaba incluso en la *Destruktion*¹³ de *Ser y tiempo*. Una destrucción entendida como relación en forma de pregunta a lo sidos, como indagación en la esencia del acaecer (*Geschehen*) sobre la que se erige(n) la(s) historia(s) (*Geschichte*) como condición de posibilidad de que haya Historia (*Historie*):¹⁴ sucesión de pasados clausurados dirigidos hacia nosotros y más allá, siempre más allá, meta-física. Destrucción como interpretación, por tanto. E interpretación como hermenéutica que exige la remisión a los orígenes de la filosofía como acontecimiento fundamental del que deriva nuestro modo diverso de hacernos con las cosas y con la historicidad

también ha de basarse en la temporalidad la específica espacialidad del «ser ahí». Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 397.

¹⁰ Véase nota 8.

¹¹ Así define la voz ‘provisional’ el DRAE.

¹² Cuartango, Román G., *Así como fundan los poetas... (Heidegger y la poesía de Hölderlin)*, Límite, Santander, 2000, p. 22.

¹³ Sobre esta noción, véase Gadamer, Hans-Georg. «Destrucción y deconstrucción» (1986), en *Verdad y método II*, (trad.) Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 1992.

¹⁴ Así define Gianni Vattimo la *Historie*: “[...] verificación-fundamentación de las circunstancias históricas actuales a través del hallazgo de sus condiciones en el pasado”. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, (trad.) Juan Carlos Gentile, Península, Barcelona, 1986, p. 191.

misma. Se constata entonces que el ya ser (de) algo no es lo originario, sino que marca una distancia (y leemos siempre relación cuando decimos distancia; la distancia necesaria precisamente para leer¹⁵ y que así lo leído tenga su lugar) con respecto a una procedencia des-oculta que Heidegger se esfuerza en nombrar. Con ello, desde la destrucción se alcanza una fundación.

En cadencia fundante, el *Protocolo* a «Tiempo y ser» recoge desde su final (un final que es *lo inicial*) los pliegues desplegados a lo largo del pensar heideggeriano. Guiados por la comprensión del ser como *Ereignis*, estos pliegues dicen de diversas maneras *lo mismo*¹⁶, esto es: la imposible fundamentación del fundamento (*Grund*) más que como *Ab-grund*, tal vez abismo y desfondamiento si queda aclarado que estas traducciones son literalmente eso: pasos ya efectuados que, en tanto efectuados, han dejado atrás el pasar mismo, donde, de paso, ha quedado reservado la abundancia fundante que permite que enunciemos, por ejemplo, abismo en lugar de fundamento. Es ahora cuando luce lo intraducible, cuando brilla por su ausencia, cuando el fundamento es justamente el lucir y el brillar, por ejemplo –y esta es una de las diversas formas en que se dice *lo mismo* y que el *Protocolo* recuerda- el lucir y el brillar del *Ereignis* que encuentra su motivación y su ocasión en la realización efectiva de un *Gestell*¹⁷ que ha forzado tanto a olvidar, que solo recuerda disponibilidades almacenables o desechables. Así, el pensar es precursor en un doble sentido, en realidad único, puesto que prepara para el por-venir de *lo inicial* (el ser cosa de la cosa como *Sache*) porque, de algún modo, anticipa, precede, salta y “[...] ahora este ocultamiento no se oculta, sino que, más bien, a él se dirige la atención del pensar”¹⁸.

Si el pensar, que es lenguaje, funciona utilizando modelos enunciativos y representativos como utensilios, cabe que el decir se esmere en desvelar el aspecto limitado, derivado y alienante de la exclusiva pretensión utilitarista. Si el pensar, que es lenguaje, está asediado por la interpretación metafísica del mundo -esto es, por la compleja operación de la abstracción que, a fuerza de repetición y productividad, se nos aparece como modo obvio de acceso al mundo (de las ideas) desde el que las cosas se toman como copias apilables-, cabe recordar lo simple que habita en el fondo de la repetibilidad y que, entonces, la pretendida obviedad resulte extraña en su constante búsqueda de forzada trascendencia. Lejos de ir más allá de la física para estar siempre en camino hacia nosotros, los humanistas, el pensar se instala entonces en la resonancia de la *physis* griega que Hölderlin pudo recibir en los confines de la Modernidad, en la Modernidad como confin. De este modo, pensar y experimentar no son ya dos cosas, sino una y la misma. De este modo, el pensar es él mismo experiencia, y no algo previo que le diera posible entrada. Como si cupiera dejar atrás todo pensar en tanto ha sido medio o herramienta o utensilio; como si ya hubiera cumplido su función introductoria hacia donde ya no se le requiere... Como si el mundo no recordase ya más tierra que no sea suelo, ni más cielo que no sea techo.

III. Espacio de convivencia

No puede haber demostración de lo ausente. No puede haberla, por tanto, del fundamento. La metafísica guarda a buen recaudo el oscuro secreto (que no enigma) de no ser capaz de dar razón de su propio fundamento, porque la condición de posibilidad de un enunciado -de un estado de cosas como

¹⁵ Heidegger, Martin. «¿Qué significa leer?» (1954), en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, (trad.) Francisco De Lara, Abada, Madrid, 2014, p. 73

¹⁶ En carta de 1964, escribe Heidegger lo siguiente: “La pregunta de la superación de la metafísica es multidimensional y por eso no puede ser decidida mediante ninguna doctrina. La pregunta se modifica de acuerdo a la dimensión en la cual se coloque y despliegue la pregunta por el ser”. Heidegger, Martin. *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, Universidad Iberoamericana, México, 2006, p. 58.

¹⁷ Así, el *Gestell* es dicho como preludeo, como *Vorspiel*, literalmente como juego previo del *Ereignis* en «El principio de identidad» (en *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 85 y ss.). No es casualidad, por tanto, que *Ereignis* sea comprendido también como juego, como cadencia y ritmo, como engarce y coincidencia espacio-temporal.

¹⁸ Heidegger, Martin. «Protocolo de un seminario sobre la conferencia Tiempo y ser», en *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 61.

Dinge- no puede ser otro enunciado ni otro estado sin que de ello se derive una remisión infinita hacia atrás y ¿hasta dónde? He ahí el desfondamiento que, como *Ab-grund*, muestra la nihilidad implícita en toda pretensión fundamentadora y, a la vez -regresa el enigma- la posibilidad de hacerse cargo de la nihilidad misma, de la impronta (*Prägung*) que epocalmente ella ha dejado como destino que recoger. Reconocer la historicidad como impronta y no como sucesión sitúa al pensar al margen de la impronta misma y, por tanto, en el espacio donde es posible, de plurales maneras, la superación de la metafísica.

Una impronta es huella o marca, por ejemplo como resultado palpable de la reproducción de imágenes en hueco o en relieve en cualquier materia blanda o dúctil, y así cabe comprender la noción de ser que tradicionalmente nos ha ofrecido la historia de la metafísica y la metafísica como Historia. Fijando sus imágenes, la metafísica ha consolidado el dibujo a fuerza de dejar huellas de sus marcas en la materia que le ha servido de lienzo. Huellas y marcas que, precisamente por la forzada actividad de imprimir imágenes, se han revelado presentes en retracción, como aquello que queda detrás del resultado, como el resto que no para de mostrar la resistencia de la materia a ser forzada a la impresión y, a la vez, su disponibilidad (su fragilidad) para serlo. De algún modo, resuena aquí la renuncia a leer negativamente aquello que es como salida de la metafísica¹⁹, pues es justamente la impronta la que hace que comparezca lo que ella no puede imprimir, lo no imprimible, lo que le *hace falta* para que haya impresión, su otredad más inasumible desde sus impresiones.

Toda mera demostración, decíamos, no alcanza a dar con este comparecencia, pues no puede haberla de la verdad como *alétheia*, pues las huellas o las marcas no son nada más que lo que queda detrás para que luzca el resultado, pues de ese resultado –él sí demostrable- cabe ver su aspecto, sus causas y sus fines, pero no el fondo²⁰ que le sirve de sustento (que le otorga las condiciones para su llegar a ser resultado), no el lienzo blanco que, tras el cuadro como resultante, ya no es lienzo y ya no es blanco.

Crece aquí la noción de *Lichtung* porque dice espacialmente *lo mismo* que la *alétheia*,²¹ tal y como es pensada por Heidegger en «El final de la filosofía y la tarea del pensar», texto de 1964 que, en la órbita de «Tiempo y ser», puede comprenderse como el final de la *Destruktio* y la tarea de agradecer (*Danken*) lo reservado y guardado en la acción destructiva que ya ha desvelado las im-potencias de la impronta, abriendo la posibilidad de que la impronta se muestre en su esencia y no como mero resultado objetivo sin mácula, sin resto, sin historia, sin huellas y sin fondo. De ahí que *Lichtung* nombre más espacio abierto que luz²², puesto que en su apertura se hace posible que comparezcan a la vez lo abierto y lo que no se puede abrir, lo luminoso y lo que, reservándose en la ausencia del resto, ha

¹⁹ Véase Heidegger, Martin. «¿Y para qué poetas?» (1946), en *Caminos de bosque*, *op. cit.* pp. 199-238.

²⁰ “[...] el tránsito de lo antiguo a lo moderno no consistió en liquidar las cosas para sustituirlas por objetos, sino que la cosa llegó a ser objeto precisamente cuando eso que he llamado fondo, que los griegos designaron con el término *hyle* [«lo que no aparecía, pero sin embargo soportaba todo lo que aparecía»], fue entendido como materia [«eso físico-sensible que identificamos con lo material es para nosotros algo que se puede tocar y medir [...]»]. Leyte, Arturo. «El arte a la luz de la muerte», en Duque, Félix; Vitiello, Vincenzo; Leyte, Arturo; Wyss, Beat; Fynsk, Christopher. *Heidegger y el arte de verdad*, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2005, p. 113.

²¹ Para comprender la *Lichtung* como la espacialidad propia de la *alétheia*, véase Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, (trad.) Dina V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003, pp. 273-275; GA 65, pp. 338-341.

²² Queda remarcada la consideración espacial de la *Lichtung* en una frase olvidada en la traducción española de «El final de la filosofía y la tarea del pensar». Tras la siguiente pregunta, sí traducida como “¿Y qué significa la expresión «el corazón que no tiembla del no-ocultamiento?»” (p. 88), falta lo que ahora sigue: “*Es meint Sie selbst in ihrem Eigensten, meint den Ort der Stille, der in sich versammelt, was erst Unverborgenheit gewährt*” (“Quiere decir el des-ocultamiento mismo en lo que le es más propio, quiere decir el lugar del silencio, que reúne en sí lo que concede el des-ocultamiento”). A continuación, la traducción española completa la respuesta: “Este es la *Lichtung* de lo abierto”. Un completar que, sin embargo, ha escatimado la importante consideración espacial de la *Lichtung* como lugar del silencio, lugar para el que no hay palabra que no sea poética o meditativa, esto es, que no sepa todo lo que calla y todo lo que, callando, desafía a la fatigosa voluntad afirmadora. Véase Heidegger, Martin. «*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*», en *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, GA 14, (Hrsg.) F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2007, pp. 83-84.

sido necesario para que haya luz. Dicho de otro modo, en la *Lichtung* se da la verdad de la des-ocultación, allí se abre la diferencia-relación entre lo que la verdad muestra y lo que la verdad esconde, y por ello también la diferencia-relación entre la lógica del ser y la lógica del pensar, que confluyen en la misma *medida* en que el mostrarse y el ocultarse se ofrecen a la vez al pensar, de donde recibe su tarea, justamente como ofrenda.

No es azaroso, por tanto, que desde lo abierto en «Tiempo y ser» y desde las nociones de construir y habitar como motivos, sea el espacio un elemento central en los textos que, siempre desde *lo inicial* de la lógica del *Ereignis*, proponemos considerar. Tampoco puede ser azaroso, entonces, que tales textos se ocupen del arte espacial, porque es el poetizar aquel que permite al pensar dar con el porvenir de lo por pensar y porque decir poetizar no es decir el arte de escribir poesías, incluso si estas son tan originarias y pensantes como las de Hölderlin²³. Más esencialmente, *Dichten* hace referencia al modo del habitar humano en tanto está remitido a la relación de cuatro del *Geviert*; o, dicho de otro modo, *Dichten* quiere indicar -se demora en el decir, el pensar y el hacer vinculantes- el construir humano en dicha remisión cuidadora *antes* de toda posible separación, digamos analítica, entre lo que sea hacer poemas y tener pensamientos.

Poéticamente habita el hombre porque poéticamente cabe construir²⁴, con lo que el modo de decir la ontología que aquí venimos tratando no permite pensar en este caso la estética como si fuera una disciplina teórica sobre el arte, sino como el modo de darse el ser del arte (como el modo de darse el ser en el arte), tal y como Heidegger explicitaba ya en «El origen de la obra de arte», pensando-entrando-habitando en el templo, erigido justamente como templo porque conjunta lugares, porque concita y reúne, porque a través de él, en tanto obra construida como espacio de tránsito –y tránsito nombra el lugar propio y propicio, la morada y la demora-, se muestra la respectividad que *hace falta* para su construcción y para nuestro habitar²⁵. Este modo de comprender el arte es el mismo que el modo de comprender el poema desde lo que en él habla, esto es, desde lo que en él se des-vela y, por ello, desde lo que gracias a él nos vincula. Habla, mostración y vínculo que ninguna teoría estética puede explicitar, pues son justamente lo no explicitable, lo no demostrable.

Todo nuestro conocimiento explícito y demostrado impide ver la cosa misma, aquí el carácter espaciador del espacio, que solo se le revela al pensar a partir de este casi balbuceo infantil (y esta descripción no es demérito, sino todo lo contrario)²⁶: “el espacio espacia” (*der Raum räumt*). Y espaciar es²⁷ *roden*, «hacer habitable un lugar talando árboles y drenando ciénagas», que equivale al español rozar: «limpiar las tierras de las matas y hierbas inútiles antes de labrarlas, bien para que retoñen las plantas, bien para otros fines», dice el DRAE; o bien «raer o quitar una parte de la superficie de una cosa». Todo ello tomado por nuestra lengua de la palabra latina *ruptiare*, que es romper o desgajar, así como el alemán *rieten*, verbo emparentado, significa extirpar de raíz o aniquilar, de modo que basta rascar apenas un poco bajo las palabras vinculadas –se diría que basta rozarlas- para hallar el rastro de

²³ “[...] del mismo modo que la poesía no consiste en una producción de frases o enunciados, susceptibles de ser utilizables, revisables, reiterables y archivables, sino en la posibilidad de que aparezca el mismo decir (con lo que tiene eso de extraño y anómalo, pues siempre esperamos a lo dicho y nunca al decir), del mismo modo el arte no consiste en una especie de principio a partir del cual se producen obras de arte, sino en la posibilidad misma de que pueda aparecer la cosa, que es tanto como decir: que pueda hacer acto de presencia el mismo aparecer”. Leyte, Arturo. *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 259.

²⁴ Heidegger, Martin. «...Poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, pp. 139-152.

²⁵ Para comprender la inserción de «El origen de la obra de arte» en el conjunto del pensar heideggeriano abierto por el poetizar desde una perspectiva ontológica, véase Vattimo, Gianni. *Poesía y ontología*, (trad.) Antonio Cabrera, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1993. Es de especial interés en el sentido referido el capítulo VII de la obra, titulado «Arte, sentimiento y originariedad en la estética de Heidegger».

²⁶ “No es que tartamudee al hablar, es que hace tartamudear al lenguaje mismo. Generalmente, solo se es extranjero cuando se habla otra lengua. En este caso se trata, al contrario, de ser extranjero en la lengua propia. Proust decía que los buenos libros están escritos en una especie de lengua extranjera”. Deleuze, Gilles. «Tres preguntas sobre *Seis por dos*», en *Conversaciones*, (trad.) José Luis Pardo, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 62.

²⁷ Según nota xxv de Félix Duque en «Observaciones relativas al arte–la plástica–el espacio», *op. cit.*, p. 104.

la *Destruktio* que ya hemos considerado tarea necesaria justamente para que, tras ella, “retoñen las plantas”.

Pero “aquí no se trata de refutar, sino de que la mirada penetre en una dificultad fundamental del pensar”²⁸, de modo que “esta experiencia crece para nosotros, ciertamente, solo a lo largo de una meditación (*Besinnung*) harto laboriosa y de muchas maneras diversa”²⁹. Así que, asumiendo lo dicho y abierto más allá de la *Destruktio*, espaciar es sobre todo *freimachen*: hacer libre, abrir libertad, posibilitar. Espaciando, el espacio ofrece la posibilidad de *posteriores* delimitaciones, cercanías o lejanías, distancias y medidas, de modo que si el pensar hace el camino de vuelta desde la citada posterioridad, cabe avistar un tenor de cosas (*Sachverhalt*) hasta ahora cerrado, una perspectiva que necesariamente involucra al ser humano a partir de su modo de estar en el espacio como habitar frente a todo estado de sitio. No en vano, el ser humano acuerda espacio, lo avía, habita en él, se mantiene y se sostiene en relación con los congéneres y con las cosas. Así, no está solo delimitado por la medida de su cuerpo, sino que, estando en un lugar, está a la vez en (y con) otros, en tanto es puente en un mundo y en cuanto, más originariamente, está inserto en la red, en la espesura, en la abundancia de la tierra que, detrás, como fondo y en el fondo, provee de posibles. Alcanzamos así -recibimos así- el modo de estar humano *entre* los brotares de la *physis* y, con ello, leemos el doble sentido del verbo alemán *brauchen*: a la vez utilizar y hacer falta, según recogen las siguientes palabras: “[...] para espaciar como espacio, a este le hace falta el hombre [lo utiliza]”³⁰.

¿Y qué *hace falta* tras todo lo que técnicamente utilizamos, tras todo lo que cibernéticamente nos utiliza, nos coloca, nos distribuye, nos des-confina y vivisecciona? En primer lugar, la *Versagung*, el fracaso en decir o hacer algo comprendido desde la resistencia por la que todo algo rehúsa ser dicho o hecho a plena luz enunciativo-propositiva, abriéndose con ello la posibilidad del logro de llegar a decir esa resistencia (y hacerla y construirla y habitarla en el *entre* que somos con lo(s) otro(s), también y sobre todo con aquellos con los que, dicen, ya nada se puede hacer). Hace falta entonces la fructífera (in)capacidad del lenguaje y de la conducta humana para nombrar el ser mismo, porque ya sabemos que es donación y recepción de las diferencias propiciadas por la diferencia ontológica; el brotar de la *physis* que hace posible la otredad como mundo y, a la par, un mundo *otro*; el poetizar del arte -su poner en obra la verdad como *alétheia*- frente al que tartamudean el enunciado, el contenido y el dato. ¿Qué humano hijo de Descartes podría fracasar de este modo? Ya Nietzsche supo ver que ninguno de esos hombres atareados y vertiginosos podía hacerlo; solo otro modo de ser humano, acaso un niño pudoroso e inocente que se detenga a jugar y lo haga de verdad, yéndole (y ganándose) la vida en ello³¹.

Al respecto, ya decía Heidegger en *Introducción a la metafísica* que el arte no crea entes y menos entes nuevos, pues el arte es la creación por la cual se hace patente el ser del ente, el ser y no el ente. Posteriormente, a lo largo del camino, Heidegger radicalizará esta postura, de modo que el arte (de verdad) será aquel que prepare la habitación humana, abierta al ser desde la lógica del *Ereignis*³²,

²⁸ *Ibid.*, p. 71.

²⁹ *Ibid.*, p. 73.

³⁰ *Ibid.*, p. 87. Con las siguientes palabras completa Heidegger esta copertenencia que ahora puede leerse también como co-necesidad en el sentido del *brauchen* que ha vuelto a salir al paso: “El espacio es espacio en la medida en que él espacia (hace roza), libera lo libre para que haya comarcas y lugares y caminos. Pero, también, el espacio espacia como espacio únicamente *en la medida* en que el hombre le deja espacio, en que concede que haya este donante [ámbito] de lo libre y se deja introducir en este, en la medida en que se implanta a sí mismo y a las cosas en aquel, custodiando así al espacio en cuanto espacio”. *Idem.*

³¹ “¿Acaso hay tales realizaciones donde se pueden enumerar resultados y éxitos? ¿O también hay realizaciones que no precisan de éxito?”. Heidegger, Martin. «Memoria» (1943), en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, (trad.) Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 124.

³² En esta lógica, cabe aún decir algo más sobre la palabra *Ereignis*, pues ya se puede comprender por qué la palabra es intraducible, si bien no al español o a cualquier otra lengua, sino también al alemán, en principio lengua madre de la palabra. Esta posibilidad ha llegado porque *Ereignis* nombra lo que *hace* al caso, la cadencia, el juego según el cual están en relación el estar espacio-temporal humano y el darse (del) ser, de donde la y que no hay más remedio que escribir dice y oculta que los dos ámbitos enlazados son *lo mismo*, según marca también la cadencia del verbo *brauchen* ya citado. La

sin respecto ya con el ente, tal y como ya dijimos que queda dicho, literalmente para los restos, en «Tiempo y Ser»³³. La acción artística es posible, por tanto, abriendo huecos, desalojando bultos y pesos de objetos y sujetos para dejar espacios en los que se alberguen y demoren los tiempos y espacios de los humanos con las cosas como ocasiones y plazas, demorándonos nosotros -demorándose el artista- en aquella impronta metafísica que ya puede ser recibida como envío posibilitante.

Es ahora el artista plástico –igual que en otros textos fue el poeta- quien concede ese hueco, lugar donde la divinidad puede ser como anuncio, promesa o falta *entre* nosotros y no exactamente con nosotros³⁴, y lugar donde lo sagrado –digámoslo las veces que haga falta- no sea ente alguno que por fin avistemos, sedientos de salvación, a través del hueco, sino el intervalo mismo, el vacío des-velado al desalojar la masa interior, los espacios tan llenos de objetos y sujetos y cosas y materias desaforadas, que han olvidado –hemos olvidado- que el límite no es aquello en que algo termina y acaba, sino aquello a partir de lo cual comienza, aquello, por ventura indisponible, en virtud de lo cual se nos dona lo que *solo después* cabe entender como aspecto acabado.

Por lo tanto, digamos alto y claro lo siguiente: “En Heidegger no se trata de «percibir» neoplatónicamente espacios calmos de redención, sino de pararse a pensar en su ausencia abriendo espacios de *convivencia*”³⁵. En favor de estas palabras, dice Heidegger en «El arte y el espacio» (1969), el segundo de sus textos dedicados a la plástica, que “los espacios profanos son siempre la privación de espacios sagrados que, a menudo, se remontan largo tiempo atrás”³⁶. Una privación que no pide que rescatemos la sagrada forma original (¡cómo si ello fuera posible y hasta deseable!), desembarazándonos de las progresivas capas de profanación. Una privación que no pide redención alguna, sino que nos atrevamos a la complejidad de *entrever* en todo lo profano la huella de lo sagrado, como en un palimpsesto. En otras palabras, el claro de la ya mencionada *Lichtung* no sirve para salir del bosque; eso le corresponde a la esforzada metafísica de los hijos de Descartes, al trabajo del cálculo claro y distinto, de la disponibilidad, la luz cegadora, el emplazamiento y la coordenada. Frente a ello, el claro provee para adentrarse en él, abriendo senderos que reconozcan, construyan y habiten el

mención aquí de la cadencia como fondo y sentido no puede estar desligada de la confección en fugas de los *Beiträge*, porque tampoco está desligada del modo de habitar humano, que poéticamente conduce al construir y al pensar con cadencia, podría decirse que procurando seguir el ritmo. “¿Es la apropiación del ser humano en el acaecimiento propicio una configuración rítmica?”, dice Christopher Fynsk en «El uso de la tierra», en *Heidegger y el arte de verdad, op. cit.*, p. 251. Y tal vez todo ello no solo frente a la furia, sino también frente al ruido generado por tanta enunciación arrítmica, por tanta ruptura de la cadencia, por la desmesura de hacer trampas en el juego y pretender ganar algo (y hasta todo, ¿qué será eso?) con ello. El ritmo, la cadencia no se dejan decir como esto o aquello. De ahí que Heidegger casi concluya «Tiempo y ser» tautológicamente: “¿Qué queda por decir? Solo esto: el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente” (*das Ereignis ereignet*: el acaecimiento propicio acaece propiciamente), p. 43. Sin embargo, aclara Félix Duque que no es esto una mera tautología, sino “una *falta* gramatical altamente expresiva” («Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio», nota xxxiv, *op. cit.*, p. 109), puesto que en alemán el verbo correspondiente es reflexivo, de modo que, en rigor, Heidegger tendría que haber escrito: *das Ereignis sich ereignet*. Pero aquí no cabe reflexividad alguna, puesto que, de haberla incluido, habría caído Heidegger en una concepción metafísica parecida a la hegeliana, según la cual el Espíritu se sabe y se vive en y a través del mundo y los espíritus finitos. Al *Ereignis*, en cambio, le falta el sí mismo y por ello es entrega y donación de posibilidad de que lo haya, a la vez que tal haber sí mismo encierra el secreto de que todo sí mismo no tiene más agarre que lo otro de todo sí mismo. En resumen: el *Ereignis* no existe en y para sí mismo, sino que propicia las cadencias de hombre y espacio-tiempo.

³³ Esta posición, este camino, esta toma de partido se perfila en «La cosa» (1950) y se consolida en «Construir, habitar, pensar» (1951) y en «...Poéticamente habita el hombre...» (1951) para culminar en los escritos sobre arte y espacio de 1964 y 1969 que asisten a este escrito.

³⁴ “La acción del artista es una ofrenda, sugiere Heidegger; la obra no levanta un mundo *para* el artista. La creación es más bien una dedicatoria y una alabanza: es para lo Otro”. Fynsk, Christopher. «El uso de la tierra», en *Heidegger y el arte de verdad, op. cit.*, p. 239.

³⁵ Duque, Félix. «Despachando vacío en verdad. Obra plástica, otra plástica», en *Heidegger y el arte de verdad, op. cit.*, p. 179.

³⁶ Heidegger, Martin. «El arte y el espacio» (1969), *op. cit.*, p. 127.

territorio común de todo lo que es, en íntima solidaridad con la retracción de la tierra a ser reducida a mapa.

Así, lo que creíamos el punto cero de la historia de las cosas contiene ya toda la historia en su seno, aun recogida cabe sí, esperando a ser pensada y poetizada para desafiar y propiciar ya no más puntos cero, sino cruces de caminos, puentes y enlaces. Incluso los seres fabricados –nótese lo que el arte tiene de *techné*– “son lo que son y como son en la movilidad de la producción y, por ende, en el reposo de su calidad de seres producidos [...]”³⁷. Repitamos: “en el reposo”. Así, todo despliegue de obra, toda presencia es también un volver a sí, un confirmar su esencia y sus posibilidades, una realización de lo contenido en sí, un llevar a cabo que, como *vollbringen*, guía la «Carta sobre el Humanismo». De tal modo es la *physis*: una disposición de partida, un desvelarse de acuerdo a lo ya contenido en las cosas, un yacer de antemano (*vorliegen*) que pertenece a la cosa misma y según la cual esta se realiza, acaso un surgimiento (*Aufgang*) de lo contenido, un despliegue que confirma lo contenido y que le concede entidad a la cosa. Una entidad que, en sentido griego, está lejos de la idea de objeto, pues dice un estar presente por sí misma en tanto ha venido a la presencia, en tanto se ha desocultado en verdad (*alétheia*) para establecerse en lo abierto, como hace el artista con su obra, como hace el *Da* del *sein* en «Tiempo y ser» y en los textos concéntricos sobre lo espacial y el arte, sobre el arte espacial, sobre ‘ontología estética del espacio-tiempo’³⁸.

En la plasmación de las entidades como tales, la *physis* está ante los ojos aunque lejana a la mirada, oculta; está delante contenida en lo visto, en el modo de no mostrarse de suyo, como el arte en las obras, como la Historia en los hechos, como la vida en los seres vivientes, como el cantar en el canto. Ver esto -decidir vivir para contarlo- supone la decisión del salto fuera de lo metafísico sin necesidad de proponer una mera refutación, sino por la extrema necesidad de un cambio de época ya dado que no es una mera época de cambios (para que todo siga igual).

Queda, por tanto, que la falta haga, necesitando para ello de nuestras señas pudorosas, tímidas, incluso avergonzadas (según nombra el *Scheu* heideggeriano) ante aquello que no puede ser visto del modo en que se ve un ente, tal y como en griego se dice *aidós* a lo que siente un mortal en presencia del dios³⁹. Unas señas y un pudor que despliegan la contundencia retórica, lírica y persuasiva como modos

³⁷ Heidegger, Martin. «Sobre la esencia y el concepto de la *physis*. Aristóteles, *Física* B.1» (1939), en *Hitos*, versión de Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 199-249. Para una lectura del Aristóteles griego en su “obra” fundamental -pues allí, en lo que hemos dado en llamar la *Metafísica*, se ocupa Aristóteles de los primeros principios ontológicos-, véase Oñate, Teresa. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico y hermenéutico de los XIV lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid, 2001. Se hace esta re-lectura a la altura de los tiempos (y los espacios), es decir, en lo que cabe recibir aquí y ahora de Aristóteles (y de Grecia), en el retorno que epocalmente se ha hecho posible gracias a Hölderlin-Nietzsche-Heidegger; posibilidad irreductible al historicismo de la progresiva acumulación de lecturas.

³⁸ Tomamos esta expresión de Teresa Oñate, quien ha sabido pensar entre nosotros la relación indisoluble y venturosa que actúa en el *entre* que habita en dichas palabras, de modo que quepa seguir trayendo estos diceres y sus haceres a la plaza pública, para que los mercaderes que la ocupan sepan de la ciudadanía que la merece. Véase al respecto Oñate, Teresa. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Aldebarán, Madrid, 2000.

³⁹ “El hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad del dios”, según traduce Heidegger el frag. 119 de Heráclito en *Carta sobre el Humanismo*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 75. Conviene señalar lo lejos que está esta traducción de las traducciones al uso, no importa en qué lengua, pues lo que está aquí en juego, la diferencia que estamos nombrando se revela también en las fronteras de lo traducible a enunciado entendible desde parámetros más fieles a lo filológico que a lo filosófico; parámetros ellos mismos justamente filo-lógicos, esto es, metafísicos. Para ilustrar el caso, cabe citar, por ejemplo, la traducción del fragmento que hace al español Luis Farre, en sintonía con fieles filólogos como Olof Gigon, John Burnet, Lotz o Bruno Snell: “Su carácter es demonio para el hombre” (en *Heráclito. Fragmentos*, Aguilar, Madrid, 1982). Tal y como se aclara (?) tras la traducción, Burnet traduce *daimon* al inglés por *fate* (hado o fatalidad). Por su parte, Gigon opina que este fragmento nos introduce en la “sabiduría de la vida”, que hace necesaria la investigación de uno mismo (frag. 101) a pesar de que sepamos que el límite del alma es inalcanzable (frag. 45). “Para Lotz, *daimon* es el más íntimo poder del hombre, que reclama derechos tanto en lo visible como especialmente en lo invisible. Abarca lo divino lejano con su poder sobre lo presente y se manifiesta en el carácter que imprime su sello a todo lo que el hombre realiza”, p. 175. Desde lo que viene pensando la presente contribución, cabe

poéticos de decir y hacer, en la medida en que responden a la manera de acercarse y permanecer cerca de lo más lejano en tanto lejano y, haciendo esto, practican el salto al otro inicio⁴⁰.

Así pues, solo se sale de la determinación técnica del espacio entendiéndolo desde sí mismo, único modo consecuente de hablar de un espacio artístico-poético-habitable: “Una vez concedido que el arte sea el llevar-a-obra (*ins-Werk-bringen*) la verdad, y que la verdad signifique el desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ser, ¿no será también necesario entonces que, en la obra de las artes figurativas, sea el espacio verdadero –aquello que saca de lo oculto lo que le es más propio- el que dé la pauta?”⁴¹. Pauta rítmica en sintonía con el *Ereignis* y, por lo tanto, también pauta temporal, pues ya ha quedado dicho que lo espacial comparece como cuarta dimensión del tiempo y, al son, la obra de arte espacial como aquella que da lugar y abre tiempo, no tanto por ser un suceso en el tiempo, sino porque la obra de arte es ella misma una acción histórica que se ha hecho cargo del acontecimiento fundamental y que poéticamente lo trae a presencia en tanto cosa⁴², en tanto templo, puente, asunto, causa reuniente y todas aquellas formas lingüístico-poéticas que sepan recordar *lo que queda* por decir y morar a partir y gracias a ellas.

Tal y como el callar tiene que ver con el decir porque tal es incluso su sentido y vocación – porque cesa lo enunciativo y la habladería (*Gerede*) ante la indecibilidad de lo que permite que de hecho digamos-, así el vacío (*die Leere*) no es una falta, ni un hueco que llenar, sino justamente aquello que más tiene que ver con el espacio en tanto “pro-ducir-desde” (*Hervorbringen*). Así, por ejemplo, vaciar fruta en un cesto es preparar para ella un lugar, pues en ese vacío del cesto la fruta aparece como tal, de modo que es el hueco el que permite que la fruta se reúna y brille y destaque precisamente a partir de un fondo. Y de ese mismo modo actúa el poema, con lo que Heidegger insiste, por un lado, en la univocidad plural del poetizar y, por otro, en la consideración del poema –y del lenguaje que habla en él- como lugar, como aquella casa del ser en la que se insiste en «Carta sobre el Humanismo». El

comprender lo dicho como una fidelidad a la traducción que, en el fondo, es una fidelidad a la tradición traducida, esto es, traída tan aquí, tan hecha tema, tan asimilada como nuestra sin resto y sin diferencia epocal, que se revela extrañeza, desarraigo y distancia absoluta. Por su parte, de acuerdo con lo pensado por Heidegger, porque en realidad se acuerda de y con lo poetizado por Heráclito, Martínez Marzoa traduce el fragmento de la siguiente manera: “Morada para el hombre el dios”. (Véase su *Historia de la filosofía I*, Istmo, Madrid, 2000, p. 51). Y aclara que, si bien suele traducirse no morada, sino modo de ser o carácter, tal cosa procede del significado primitivo de morada como lugar en el que hombre habita, según señala también la *alétheia*, justamente como ámbito esquivo de comparecencias y retracción, como hace precisamente el dios. Se comprueba que la plena traducibilidad es una de las manifestaciones, y no la menor, de lo que *queda* por pensar, del resto que es su motivo.

⁴⁰ Así lo recoge Heidegger en el párrafo 115 de los *Beiträge*, párrafo con el que precisamente se inicia la fuga –o juntura o conjunción- titulada «El salto»: “El salto, lo más osado en el proceder del pensar inicial, deja y arroja todo lo corriente detrás de sí y no espera nada inmediatamente del ente, sino que salta antes que todo a la pertenencia al ser [*Sein*] en su pleno esenciarse como evento [*Ereignis*: acaecimiento propicio]. El salto aparece así en apariencia como lo más desconsiderado y sin embargo está precisamente dispuesto [acordado] por esa timidez [*Scheu*: pudor], en la cual la voluntad de retención [*Verhaltenheit*] se excede a la instancia del soportar la más lejana cercanía del vacilante rehúso [*Versagung*]”. Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 189; GA 65, p. 227. Las palabras puestas entre corchetes son nuestras e intentan paliar el efecto de alguna traducción tal vez excesivamente clarificadora. Véase el punto 5 («Para los pocos – para los insólitos») de la primera fuga de los *Beiträge* (*Vorblick*: más «Mirada previa» que «Prospectiva», aunque la traducción disponible en español tome la segunda opción) para ver cómo se nombra la disposición al otro inicio a través de aproximaciones como acordes (*Stimmungen*). El pudor (*Scheu*) es uno de esos acordes, junto con *das Erschrecken* (el sobresalto o espanto), *die Verhaltenheit* (la continencia o retención).

⁴¹ Heidegger, Martin. «El arte y el espacio», op. cit., p. 125. Nótese la relación que guarda esta cita con lo ya dicho en «El origen de la obra de arte», si bien ya sabemos que la alusión aquí a la verdad (del ser) se ha hecho cargo de su dimensión espacio-temporal, motivo de que ya no se nos quede corta la alusión a la verdad del enunciado como aproximación de diferencia con respecto al modo de ser-estar de la verdad. Ahora el litigio entre la persistencia (*ver-*) en permanecer oculta la verdad y la negación (*Un-*) de esa retirada, tal y como expresa el des-ocultamiento como *Unverborgenheit*, se deja decir como juego y sintonía, como acorde y ritmo, como cadencia que la cosa como *Sache* instala (sobre todo la cosa artística) y que el ser humano propicia y recibe (construye) habitando.

⁴² “Tendríamos que aprender a reconocer que las cosas mismas son los lugares, y que no se limitan a pertenecer a un lugar”. *Ibid.*, p. 131.

poema, por tanto, supone una cesura de lo meramente enunciativo y casi de lo comunicativo. El poema nombra mortalmente lo permanente y fundante, a base de quiebras y alusiones, de interrupción y silencios, de brillos y hundimientos, de fracturas y hasta de contrapalabras, todos ellos modos de indicación de las señas de la casa. Así como fundan los poetas habitamos la tierra los mortales, cabría decir que plásticamente, si es que ya leemos aquí espacio-temporalmente y, sobre todo, si es que leemos aquí en otro espacio y en otro tiempo, en lo otro del espacio hecho frontera y del tiempo hecho agonía.

Por supuesto, está el *Gestell* al acecho, colocando todo en su (estado de) sitio, de un modo ya tan depurado, que los objetos y casi las personas desaparecen y ni siquiera se palpan ni se miran, para que ya no resuenen, para que no nos digan nada más que a través de lo que cuestan, de lo que significan o sirven, de su plena disponibilidad a distancia como cumplimiento de su absoluta exterioridad. Nosotros, tal vez alguna vez de carne y hueso, y tal vez después sujetos (de conocimiento, de voluntad, de juicio, de distancia, allá lejos) ya somos referencias, números y transferencias. Todo virtual, por favor, no vayamos un día como hoy a sangrar, a llorar, reír o a cantar en coro, poniéndolo todo perdido de resto y grito, de memoria y homenaje, de emoción y pensar poético, de todo aquello que, en todo aquí y ahora, se resiste a desaparecer, entonando por ejemplo en acción colectiva los últimos versos del primer canto del coro de la *Antígona* de Sófocles:

«Sobresale en su lugar y lo pierde
aquel que siempre considera el no-ser como el ser
a favor de la acción audaz.

No se acerque a mi hogar en confianza
ni confunda su divagar con mi saber
quien cometa tales acciones».⁴³

IV. Espacio de resistencia

Incluso el artista des-aparece ante la obra vinculante, pues lo que esta deja ver -lo que en ella resuenan- es aquello que ningún artista que esté literalmente a la altura de los tiempos (y espacios) puede proponerse plasmar más que como intención frustrada, o como remedo tragicómico de lo que el artista -léase también el hombre de estado y hasta el filósofo de un pueblo- un día pretendió ser.

Y es justamente la frustración de toda voluntad artística la que se ha nombrado aquí como posibilidad de que el arte sea de verdad, de que la cosa sea justamente cosa y que, con ello, diga lo que somos porque diga dónde estamos, *entre* qué tierra y en qué mundo, cuál es nuestra casa como puente y templo, y no como cuatro paredes que suponen un cierre (un ombligo) desde el cual -desde no sabe qué clase de interioridad- quepa salir afuera, sino como un estar siempre ya inquietantemente fuera; una inquietud (*unheimlich*) que, originariamente, es rebosamiento y abundancia con respecto al cierre del ombligo, tan forzosamente confinado, que trae paz de cementerio cuando no guerra declarada.

El espacio artístico, por tanto, perturba lo cotidiano o no es tal espacio. Y lo hace acogiendo y cuidando lo indisponible, en coherencia con el sentido de superación de la metafísica que actúa en la base, pues ya sabemos que el rasgo esencial de la metafísica es la constitución de un modelo al que quepa subsumir las características de las cosas con el resultado de la desaparición de la cosa en favor del modelo⁴⁴. Así, también lo sabemos, superación no puede ser la creación de un modelo alternativo,

⁴³ Versión tomada de Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, (trad.) Ángela Ackermann Pilari, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 137.

⁴⁴ “[...] una época que ya no puede ver el descubrir porque paradójicamente se ha propuesto *descubrir* todo, es decir, todas las cosas, una a una y por todos sus lados”. Leyte, Arturo. «El arte a la luz de la muerte», en *Heidegger y el arte de verdad*,

sino el remonte o torsión de toda pretensión modeladora, tal y como nombra la palabra *Verwindung*, usada coloquialmente en alemán para señalar el espacio de tiempo, de suyo inalcanzable desde la mera coordenada, en el que uno se está recuperando de una enfermedad⁴⁵. No hablaba en vano Nietzsche de “la gratitud de un convaleciente”⁴⁶ y, en sintonía, dice bien Vattimo cuando interpreta la figura del *Übermensch* como un *hacer* de la necesidad virtud, como un *sí* a la vida con su dolor, su tragedia y su falta⁴⁷, con (y gracias a) la indisponibilidad que la obra de arte trae a comparecencia para señalar el lugar que nos co-rresponde habitar.

Este *sí* y esta virtud pueden ser dichos como luz, si bien en el sentido de la luz de una puerta o una ventana, de un hueco que viene soportado por algo que se le contrapone, de modo que, por un lado -el lado que aún no ha dado el salto y se mantiene antes de «Tiempo y ser»- es ese algo contrapuesto, por ejemplo la pared, el que hace posible que haya hueco por donde entra la luz; mientras que, por otro lado -ya en el camino de vuelta y en la vuelta como regreso que practica «Tiempo y ser»-, es por ese hueco, es por esa luz, que se hace posible experimentar el carácter ya no meramente contrapuesto sino relacional de la pared, su ya no ser (o ser solo secundariamente) pared, pues se escapa la pared por sus huecos, se revoca la pared misma de tanta luz. El primero de los lados nombrados, del que se ocupa Arturo Leyte en «El arte a la luz de la muerte», es necesario para comprender qué está en juego aquí, pero el segundo de los lados acoge y desborda al primero, precisamente por mostrar la regla del juego. Así, por ejemplo, dice Leyte: “Se puede ver algo -lo que aparece en el vano- porque se elude ver algo -el muro-, pero de modo que la intersección entre lo que se ve y lo que se elude, su límite, siempre se escapa”⁴⁸. Pero añadamos que se escapa en tanto comparece, o mejor, que comparece escapándose. Un escaparse que se experimenta dramático solo desde las cuatro paredes antes citadas; un escaparse que impulsa el perfeccionamiento de nuevos instrumentos como asideros por parte de la pretensión metafísica que ya sabemos recusada; pero, sobre todo, un escaparse que puede ser mostrado compareciendo por el poetizar, por el pensar, por la puesta en obra artística de la verdad; todas ellas acciones capaces de dar cabida al escaparse mismo *entre* nosotros y que entonces ya no se nos escape, bien por asimilación interiorizadora, bien por externalización desarraigada. Desde esta perspectiva, en suma, no hay arte que pueda no ser público, que no se ofrezca como medida de convivencia, de resistencia y de sobre-vivencia compartida, mientras el pensar pueda serlo de verdad, mientras pueda ser *nous*, mientras (se) dé cuenta y se percate de lo que ya está dándose, del acontecimiento único y múltiple, del juego en el cual el ser humano tiene ficha propia o *moira*: parte, reparto, lote, el conjunto de posibles con los que contamos para jugar a esto de estar en el mundo⁴⁹.

op. cit., pp. 109-110.

⁴⁵ En este mismo sentido, el carácter reuniente del *Ereignis* supone un sobreponerse (una *Verwindung*, escribe Heidegger en «El principio de identidad», *op. cit.*, p. 87) al mero dominio de la com-posición (así traduce Leyte *Gestell*) para alcanzar un acontecer más originario. Al hilo de la *Verwindung* como modo de restablecimiento de la metafísica, cabe mencionar la diferencia con la *Aufhebung* hegeliana, tal y como es discutida por Heidegger sobre todo en «La constitución onto-teológica de la metafísica» (1957). Si la *Aufhebung* tiene el carácter de superación a la vez que de supresión y de conservación de lo pasado, en Heidegger el diálogo con la historia tiene el carácter de un *paso atrás* desde el que puede relucir aquello siempre inicial que se había pasado por alto por ser ello mismo lo pasable por alto. Esto remite necesariamente a una exterioridad constitutiva, pues eso pasable por alto es el ámbito desde el que se hace posible todo interior y exterior, a saber: “El ser, en el sentido de la sobrevenida que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión (*Unter-schied*)”. Heidegger, Martin. «La constitución onto-teológica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 139. Para una comprensión del juego que aquí sirve de motivo entre identidad y diferencia, véase Rivera de Rosales, Jacinto. «El principio de identidad. Fichte, Hegel y Heidegger», en *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, (eds.) Teresa Oñate, Óscar Cubo, Amanda Núñez y Paloma O. Zubía, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 217-239.

⁴⁶ Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁷ Vattimo, Gianni. «Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia», (trad.) Guillermo Piro, en *Pensamiento de los confines*, número 9/10, primer semestre 2001, pp. 172-180.

⁴⁸ Leyte, Arturo. «El arte a la luz de la muerte», en *Heidegger y el arte de verdad*, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁹ Heidegger, Martin. «Moira (Parménides VIII, 34-41)», en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, pp. 171-189.

Digamos finalmente –y hagámoslo con las reservas que siglos de tradición metafísica han volcado sobre el término- que hay en Heidegger un «deber ser»⁵⁰, si bien no uno opuesto o enfrentado a la esencia y la modalidad del ser; no uno que, subjetiva o intersubjetivamente, el humanista se plantee como deseable, realizable o futurible, sino uno vinculado con la modalidad nombrada, uno que pide ser dicho porque es justamente aquello que hay que asumir para poder decir de modo relevante, para salir de la mera habladuría (*Gerede*), para descubrir el lugar en el que estamos, el lugar que somos *entre* las cosas que son. El subjetivismo es aquí desarraigo, la definición del ser humano como animal racional es zoología y la ética no es más que desubicada declaración de intenciones si no atiende a su raíz ontológica.

Es, por tanto, labor de ubicación la que realiza Heidegger, labor de posición y limitación, en escucha de aquello que dicen las palabras griegas vinculantes⁵¹, en atención a lo que ciertos decires pueden recordar justamente porque conocen y asumen sus de-terminaciones y, por ello, pueden retornar a realizarlas de nuevo. No es accesorio, entonces, que para ello regresen ya no solo Parménides, Heráclito o Anaximandro, sino también Sófocles. Así las cosas, el coro recién citado de *Antígona* –ese en el que se dicen poéticamente las capacidades humanas, tan útiles que podrían entenderse estos versos como una historia de la técnica y tan terribles que podrían entenderse como el diario de un naufragio-⁵² resulta no solo una lección, sino sobre todo un desafío en forma de pensar poetizante: «*Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor*», comienza el coro, y vuelve a escribir aquí Heidegger *unheimlich* para referirse al desarraigo, a la pérdida del límite de la tierra que el afán de dominio no ha dejado de agrandar en una y mil formas de violencia extendida, de destierro, de pérdida del lugar al ganarlo para el cálculo y el beneficio, para la edificación y la materia prima: “La acción violenta del hombre perturba la serenidad del crecimiento, de la nutrición y de la maduración que ella promueve sin esfuerzos”⁵³.

En este *mientras tanto* en el que cabe llegar a decir de un modo propicio lo que *hace falta*, dejemos estar aquí el camino que hemos trazado por la metafísica y su superación vía Grecia (vía lo inicial)⁵⁴ y en atención a la fundación poético-artística que nos ha arrojado luz. Puede que tal atención no suponga una simple etapa dentro del trayecto heideggeriano, pues la fundación poética actúa en Heidegger como uno de los modos posibles de revitalizar lo vital mismo, de recordar tan simplemente que “el olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y el ente”,⁵⁵ de modo que lo poético ya-no-griego tiene abierta la posibilidad de seguir diciendo, cantando y construyendo la diferencia misma,

⁵⁰ Basten dos menciones explícitas para corroborar lo dicho: “Solo esta confrontación interrogativa reconduce al hombre a un ente tal que él mismo es y *debe ser*.”; “La mismidad del hombre significa que *debe* convertir el ser que se le abre a él en acontecer histórico y detenerse en este ser de manera estable”. Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 133. La cursiva es nuestra.

⁵¹ Palabras que sostienen este escrito, como *physis*, *alétheia*, *lógos* y también *arché*. Un *arché* leído de un modo desacostumbrado para la tradición metafísica, esto es, no como comienzo de una secuencia lógica o cronológica, ni como el origen de un progreso sucesivo, sino como ley o principio rector que dirige, que sitúa, recoge y mancomuna a todo lo que hay, tal y como lo han referido entre nosotros Martínez Marzoa y Teresa Oñate.

⁵² “Toda «ciencia», por ejemplo, pero también saberes de otro tipo, es un dominio cognoscitivo, un exceder y un sobrepasar el ente, si es que incluso no lo arrolla. Todo esto se lleva a cabo en el modo de la objetualización. En este retroceso vemos y percibimos esencialmente más, a saber, algo completamente diferente del proceder –digno de reparo- de la ciencia moderna, el cual es siempre una agresión técnica sobre el ente y una inmiscusión en él, a favor de la «orientación» manipuladora, «creadora», laboral y comercial”. Heidegger, Martin. *Parménides*, (trad.) Carlos Másmela, Akal, Madrid, 2005, p. 8.

⁵³ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 142.

⁵⁴ Valga lo siguiente para comprender la relación entre lo que a ojos disciplinarios es el pasado y la posibilidad de un futuro aquí y ahora que sea capaz de exceder dicha mirada: “[...] lo pensado en dicho pensar es justamente lo histórico por excelencia, lo que precede y, con ello, lo que anticipa toda historia subsiguiente. Llamamos, por tanto, a lo precedente y a aquello que determina toda la historia: lo inicial. Puesto que no reposa atrás en un pasado, sino que subyace en la anticipación de lo venidero, lo inicial llega a ser siempre de nuevo expresamente donación para una época”. Heidegger, Martin. *Parménides*, op. cit., p. 5.

⁵⁵ Heidegger, Martin. «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 271.

y que así la metafísica –que cree olvidar solo lo que quiere- sea experimentada como desmesurada pobreza.

En la medida -la da el ser- en que la filosofía de la llamada postmodernidad hermenéutica ha ido recordando-construyendo las múltiples maneras en que comparece lo simple de la experiencia guardada en el lenguaje que habitamos, en la medida en que somos capaces de recibir la necesaria raíz ética de ese lugar, quede aquí este escrito como firme ad-vocación de canto público y ciudadano, en recuerdo del eco de las víctimas de una Historia (*Historie*) que ya conoce lo ilegítimo de su mayúscula inicial; letra solo muda si no dejamos de perfeccionar nuestra sordera, nuestro no querer escuchar más historias, nuestro no querer querer.

Varilla de zahorí

Duerme una canción en todas las cosas,
Que sueñan y sueñan sin cesar,
Basta que des con la palabra mágica
Y el mundo se pone a cantar⁵⁶.

Bibliografía

CUARTANGO, Román G., *Así como fundan los poetas... (Heidegger y la poesía de Hölderlin)*, Límite, Santander, 2000

DELEUZE, Gilles. «Tres preguntas sobre *Seis por dos*», en *Conversaciones*, (trad.) José Luis Pardo, Pre-Textos, Valencia, 2006

DUQUE, Félix; VITIELLO, Vincenzo; LEYTE, Arturo; WYSS, Beat; FYNSK, Christopher. *Heidegger y el arte de verdad*, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2005

GADAMER, Hans-Georg. «Destrucción y deconstrucción» (1986), en *Verdad y método II*, (trad.) Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 1992

HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, (trad.) Dina V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003

_ *Carta sobre el Humanismo*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2001

_ *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, México, Universidad Iberoamericana, 2006

_ «Construir, habitar, pensar»; «Moira (Parménides VIII, 34-41)»; «...Poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*, (trad.) Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994

_ «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, GA 14, (Hrsg.) F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann, 2007

_ «El origen de la obra de arte»; «¿Y para qué poetas?»; «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos de bosque*, (trad.) Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2010

⁵⁶ Poema de Joseph v. Eichendorff, recogido en Heidegger, Martin. «Lenguaje y tierra natal» (1960), en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, op. cit., p. 103.

- _ *El ser y el tiempo*, (trad.) José Gaos, Madrid, FCE, 2000
- _ *Identidad y diferencia*, (trad.) Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990
- _ *Introducción a la metafísica*, (trad.) Ángela Ackermann Pilari, Gedisa, Barcelona, 2003
- _ «Lenguaje y tierra natal» (1960); «¿Qué significa leer?» (1954), en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, (trad.) Francisco De Lara, Abada, Madrid, 2014
- _ «Memoria» (1943), en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, (trad.) Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2005
- _ *Observaciones relativas al arte-la plástica-el espacio. El arte y el espacio*, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2003
- _ *Parménides*, (trad.) Carlos Másmela, Akal, Madrid, 2005
- _ «Sobre la esencia y el concepto de la *physis*. Aristóteles, Física B.1» (1939), en *Hitos*, versión de Arturo Leyte y Helena Cortés, Alianza Editorial, Madrid, 2000
- _ *Tiempo y ser*, (trads.) Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Tecnos, Madrid, 2003
- HERÁCLITO. *Fragmentos*, (trad.) Luis Farre, Aguilar, Madrid, 1982
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002
- LEYTE, Arturo. *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Historia de la filosofía I*, Istmo, Madrid, 2000
- NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*, (trad.) Luis Jiménez Moreno, Espasa Calpe, Madrid, 2000
- OÑATE, Teresa. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico y hermenéutico de los XIV lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid, 2001
- _ *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Aldebarán, Madrid, 2000
- PÉREZ QUINTANA, Antonio. «Ética de la responsabilidad sin ontología», en *Laguna. Revista de Filosofía*, nº 12, 2003, pp. 139-158
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto. «El principio de identidad. Fichte, Hegel y Heidegger», en OÑATE, Teresa; CUBO, Óscar; NÚÑEZ, Amanda; O. ZUBÍA, Paloma (eds) *El segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, (eds.) Teresa Oñate, Óscar Cubo, Amanda Núñez y Paloma O. Zubía, Dykinson, Madrid, 2012
- VATTIMO, Gianni. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, (trad.) Juan Carlos Gentile, Península, Barcelona, 1986
- _ *Poesía y ontología*, (trad.) Antonio Cabrera, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1993