

LO EFECTIVO Y LO INEFECTIVO

NOTAS SOBRE EL ENTE Y LO NO-ENTE EN EL

PENSAR HEIDEGGERIANO DEL EREIGNIS

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA

Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen

A la hora de pensar la transición del primer al segundo Heidegger, el llamado viraje [*Kehre*], se suele evocar el paso de una ontología fundamental a un preguntar por y desde el Ser [*Seyn*] mismo. Si bien esta distinción recibe su justificación en varios de los textos de los años '30 en adelante, esto no implica no obstante que el ente haya sido completamente olvidado para Heidegger, y que pensar el Ser contra el ente implique renunciar a él. En este artículo abordaremos, a través de un análisis de los escritos privados, el lugar del ente en el *Ereignis-Denken*, a partir del hilo conductor de lo efectivo y lo inefectivo, para mostrar que lo que las cosas *son y pueden ser*, así como lo que *hacemos y podemos hacer con ellas*, no deja de ser el principal interés del proyecto heideggeriano.

Palabras clave: metafísica; fenomenología; realidad; posibilidad; Heidegger

Abstract

When we look at the transition from the first to the second Heidegger, the so-called “turning” [*Kehre*], we usually grasp it as the shift from a fundamental ontology to a questioning of and from Being [*Seyn*] itself. While this distinction has its legitimacy in several of his texts from the 1930s onwards, it does not imply, however, that *Being* has been completely forgotten for Heidegger, and that thinking Being against entities necessarily implies renouncing the latter. In this paper we will analyze, through a reading of Heidegger’s private writings, the meaning of entities in the *Ereignis-Denken*, starting from the common thread of the effective and the ineffective, in order to show that what things *are* and *can be*, as well as what we *do* and *can do* with them, is still the main interest of Heidegger’s philosophy.

Keywords: Metaphysics; Phenomenology; Reality; Possibility; Heidegger

*. Este trabajo es parte de la ayuda Juan de la Cierva 2022, (“Fenomenología y antropología”), financiada por MCIN/AEI/10.13039/501 00011033 y por la Unión Europea «NextGenerationEU»/PRTR. Este contrato se financia con cargo a fondos del Mecanismo de Recuperación y Resiliencia de la Unión Europea – NextGenerationEU establecido por el Reglamento (UE) 2020/2094 del Consejo, de 14 de diciembre de 2020, por el que se establece un instrumento de Recuperación de la Unión Europea para apoyar la recuperación tras las crisis de la COVID-19.

Y, sin embargo, domina lo peligroso, según el cual el camino del ente al ser es el más “natural”.

GA 96, p. 251.

Pero toda filosofía vigente suscita en la figura de la metafísica la apariencia de “ciencia”, cuanto más que así se denomina y toma expresamente y siempre hace valer sobre sí insuficientes reivindicaciones como medidas. Por ello se espera también de la filosofía un “efecto”,

que nunca puede tener.

GA 69, p. 15.

A la hora de definir y de caracterizar el *tránsito* entre el primer y el segundo Heidegger, por lo general encontramos algunas palabras clave o lugares comunes, por no decir incluso leitmotive: unos que se han vuelto de uso corriente entre muchos filósofos y lectores del pensador friburgués. Así, y de entrada, podemos considerar la noción de giro o viraje, que el propio autor elevó a concepto legítimo, no sólo por su famosa respuesta al padre Richardson [1962], sino también por su propio uso en sus escritos a partir de los años '30 y '40¹. Otras formulaciones, también frecuentes, insisten en el privilegio cada vez mayor de la palabra poética (*Dichten*) frente al pensar (*Denken*), en un diálogo entre las cimas que evoca a Nietzsche, pero que sitúa a Hölderlin como heraldo del *otro comienzo* –frente a ese primer comienzo que habría sido la metafísica occidental y ontoteológica. En relación a ese otro comienzo del pensar, también se insiste a menudo en el abandono de la filosofía trascendental como el punto de partida esencial que da pie al nuevo proyecto de Heidegger: el de una historia del ser o de un pensar del *Ereignis*.

¿Cómo se plantea, más precisamente, esta última transición metodológica? El abandono del filosofar trascendental implica, por parte de Heidegger, una relectura crítica del *Dasein* como ente insigne y condición de posibilidad de la interrogación por el sentido del ser. Dicho de otro modo, el *Dasein* es captado en cuanto punto de partida trascendental para elaborar el proyecto de una ontología fundamental, capaz de investigar los diferentes sentidos del ser en relación con los entes. Éstos aparecerían mayoritariamente como *vorhanden* y *zuhanden* en *Ser y tiempo*, sin que por ello se niegue la existencia de otros tipos posibles de modos de ser más allá de estos dos, aunque quizás sean suficientes para la obra de 1927.² Y éste es el punto esencial que nos interesa aquí: al abandonar esta forma de proceder, Heidegger dejaría de interrogar al *Dasein* y se concentraría *exclusivamente* en explorar el ser mismo, a partir del ser mismo. Llevaría esto a cabo sin pasar por ninguna mediación óntica ni ontológica, sino interrogando al ser en cuanto lo que

1. GA 11, pp. 143-152. Para las citas, remitimos a la paginación de la obra completa de Heidegger (GA = *Gesamtausgabe*) en alemán. Nos hemos inspirado de las traducciones existentes, modificándolas en alguna ocasión para armonizar con el conjunto del argumento. El resto de traducciones son nuestras.

2. Al respecto, véase GA 82, p. 15 *sq.*

surge, absolutamente alejado de la causalidad y de la presencia: el ser en cuanto evento apropiador, *Ereignis*.

No cabe duda de que muchos y numerosos pasajes dan pie a esta interpretación, y no se trata de negarla por completo. Heidegger aspira a interrogar al ser, entendido éste como Ser (*Seyn*), en cuanto despliegue de sentido esencial e histórico (*Wesen*) en cada una de las épocas que, a su vez, conforman la historia de la metafísica. A partir de los años '30, y en especial en los cursos sobre Nietzsche y en la mayoría de escritos privados que le son contemporáneos, desde las *Contribuciones a la filosofía* hasta los *Cuadernos negros*, Heidegger procuraría pensar el Ser desde el Ser, para sólo en un “segundo” momento prestar atención a la diferencia entre ser y ente en la que él mismo se despliega o se manifiesta. Sin embargo, si seguimos demasiado a pie juntillas esta idea de que el Ser es todo lo que cuenta y todo a lo que el filósofo alemán presta atención, podemos perder de vista el objetivo del pensar del *Ereignis*: poder ver más allá de la metafísica como *saber* sobre la verdad del ente y nada más que del ente, e imaginar una relación distinta con todo aquello que nos rodea. Y, a partir de ahí, corremos el riesgo de no ver en la obra heideggeriana más que una gran *elucubración* sobre el Ser: una que abandona definitivamente todas las amarras de la realidad, de aquello que es efectivo, para divagar sin rumbo en el éter de lo posible o lo imaginable, hasta naufragar en el mar del ser.

Cabe reconocer que, hasta cierto punto, esta tesis también tiene su parte de verdad. Sin embargo, llevada a su máxima expresión y tomada al pie de la letra, nos deja con una obra metafísica, por no decir incluso mística, que ha dejado definitivamente de lado todas las cosas que nos rodean.³ Y es aquí donde corremos el riesgo de dar un paso demasiado lejos, adentrándonos en una foresta oscura en la cual no se sabe si todos los gatos son pardos o si tan siquiera podemos hablar de gatos, dado que éstos serían justamente *entes* animales y naturales. El objetivo de esta contribución es recorrer de nuevo el orden argumentativo del proyecto de una historia del ser, pero hacerlo a contrapelo por así decirlo, para prestar atención a aquello que, según una idea común llevada demasiada lejos, Heidegger desdeña: *los entes*.

Para entender mejor qué sentido o qué valor ocupan los entes en esta etapa de la obra heideggeriana, es inevitable pensarlos en su relación con el ser. No obstante, procediendo según esta lógica, aspiramos a poner de manifiesto la importancia de las cosas que nos rodean: aquéllas susceptibles de tener sentido y otorgar sentido para nosotros mismos. A fin de cuentas, Heidegger es también y sobre todo un heredero herético de Nietzsche y de Husserl: su objetivo es poder hacer frente al nihilismo que todo lo nivela, y que en sus escritos adopta el nombre de metafísica, para poder reconsiderar, desde una perspectiva diferente, el sentido mismo de las cosas, y donde la relación entre lo posible y lo actual,

3. La lista de autores y comentaristas que leen de esta forma la historia del ser es larga, muestra por lo general de que los escritos de los años '30 y '40 no se han leído con suficiente atención. Por eso, nos limitaremos a remitir aquí al trabajo de R. Capobianco, que si bien exhibe una tendencia “mistificadora” clara, propone una interpretación más rigurosa de esta parte del corpus heideggeriano: *La vía del ser de Heidegger*, Madrid, Escolar, 2020.

entre lo efectivo y lo inefectivo (o entre lo ente y lo no-ente, *Seiende* y *Unseiende*, en su vocabulario), adquiere un rol preponderante.

Para llevar a cabo esta exploración sistemática, y como ya hemos anticipado, nos concentraremos, en particular, en los escritos privados del *Ereignis*, redactados en su mayoría entre los años '30 y '40 pero tan sólo publicados a partir de 1989. Si esta parte de la obra heideggeriana es la que más ha sido acusada de especulación alejada de todo contacto con lo real, defenderemos justamente que es en ella donde la articulación conceptual entre el ente y el ser adquiere más profundidad, aunándose a la crítica de las modalidades metafísicas y a la intuición de un nuevo pensar. Siguiendo una perspectiva crítica y negativa, comenzaremos (1) precisando qué entiende Heidegger por lo actual y por la actualidad: la situación de nuestra época y el ente transformado en efectividad (*Wirklichkeit*), por encima de todos los otros modos de ser, en el mundo científico-técnico. Este primer apartado nos permitirá, por vía de contraste, (2) sacar a relucir qué determinaciones tiene –o *puede* tener, más bien– el ente, replanteado en el marco del otro comienzo y a partir de una relación distinta con el Ser. Es decir, una relación entre ser y ente que ya no sea reductible ni a una explicación ni a una aclaración, tanto en un sentido metafísico como en uno científico –y ello, si acaso aún es posible, según Heidegger, trazar una distinción clara entre estos dos rótulos, problema que nos permitirá esbozar una conclusión crítica al respecto.

1. El ente es lo efectivo (y nada más que lo efectivo): la brutalidad de lo sin-sentido

La distinción o la diferencia, que parece ser por momentos de naturaleza absolutamente radical, entre el ser y el ente, vuelve plausibles las lecturas que consideran a Heidegger un pensador del ser *contra* el ente, uno que defiende una decisión “metodológica” sin matices ni medias tintas. A fin de cuentas, el importante § 44 de las *Contribuciones a la filosofía* –entre muchos otros apartados de los escritos privados– insiste claramente sobre este problema de primer orden: es imperativo *decidir* entre el ser y el ente, y éste es el punto de partida inalienable del cual se siguen el resto de decisiones filosóficas, para comprobar si verdaderamente podemos llevar a cabo un preguntar radical, o si seguimos dependiendo de los conceptos heredados de la metafísica.⁴ Sin embargo, esta decisión salomónica, que tanto se presta a la caricaturización, solo es comprensible por completo si reflexionamos más detenidamente sobre *qué es* el ente para Heidegger, y a *qué* está apuntando con esta determinación de corte ontológico y su identificación con *lo actual*.

Procuremos aprehender mejor, en todos sus matices y sus ambigüedades, la recurrente crítica que las *Contribuciones* y los demás escritos avanzan contra el sentido de la actualidad y la efectividad del ente: su *Wirklichkeit*. Ésta es, antes que nada, una crítica de carácter “ontológico” (aun sabiendo que Heidegger pretende prescindir ahora de este vocabulario), a partir de la cual busca captar una tendencia común a toda la historia de

4. Véase la lista de decisiones que aparece en GA 65, pp. 90-96.

la filosofía occidental.⁵ No es menester detenerse aquí en la genealogía conceptual de la noción misma de efectividad, que aparece bien reconstruida en varios pasajes clave del *Nietzsche* II y diversos fragmentos de los escritos privados.⁶ Basta subrayar que Heidegger la identifica, en particular, en el paso de la *enérgeia* aristotélica a su traducción latina por *agere* y *actualitas* en la escolástica medieval, donde Dios como causa suprema representaría el ente supremo, lo más *actual* que puede ser concebido. Esta deformación conceptual es la que da pie a su retoma moderna –y, hasta cierto punto, secularizada–, cuando se transforma la capacidad divina de *actuar* en el *efectuar* humano y subjetivo. En ese sentido, sin duda el origen “ontológico-metafísico” de la efectividad hunde sus raíces en la historia occidental, pero tan sólo se convertirá en una tendencia total y totalizada a partir del siglo XIX. Así, ultima su éxito con el espíritu absoluto de Hegel, el clamor victorioso de que todo lo real es racional, y del cuerpo en el fluir absoluto de la vida según Nietzsche. La conclusión última para Heidegger –y más allá de la pertinencia, en cada uno de sus respectivos niveles, de sus lecturas– es la siguiente: con la Modernidad, la realidad se concibe a partir de la actualidad y de las cosas efectivas, como aquello que existe de manera presente y cuya presencia se deja captar únicamente gracias a las relaciones causales en las que están inmersas. Lo que la realidad es, el conjunto de cosas que existen y son efectivas nos lo dice. Ahora bien, ¿cuáles son, más precisamente, las implicaciones metafísicas que acarrea entender *lo efectivo como el modo de ser por antonomasia*, aquél que define al ente en cuanto tal allá donde procuremos pensar el sentido de las cosas?

El énfasis y la insistencia con los que el friburgués denuncia la primacía de la efectividad constituye entonces el punto decisivo que reúne a la metafísica como ciencia del ente, de lo que es en cuanto es, con las consecuencias científico-técnicas que, a su vez, son susceptibles de ser producidas. En definitiva, pensar que nada vale más allá de lo que es *siendo*, como aquello que es mayoritariamente efectivo y actual, representa la ceguera máxima que se ha alcanzado en la época hodierna.⁷ Pero esta ceguera tiene múltiples caras, y se declina en una pluralidad de consecuencias que no cesan de infiltrarse en el

5. Sobre la ontología, entre varios pasajes de los escritos privados, remitimos al § 106 de las *Contribuciones a la filosofía*: “Porque toda ontología, formada como tal o como preparación a ello, como la historia del primer comienzo, pregunta por el ente *como* ente y en *este* aspecto y sólo en él también por el ser” (GA 65, p. 206). Años después de la Segunda Guerra Mundial, en el cuaderno “*Vigiliae II*” [1954], Heidegger describe la caída en el ente como la responsable de los avances y de la grandeza cultural europea y su “civilización” –sabiendo que estos términos son peyorativos para él (GA 100, p. 150).

6. GA 6.2, pp. 374-383. Véase también GA 66, pp. 289-290 y GA 70, p. 76.

7. GA 65, p. 129: “Sólo lo que el ser humano puede traer y poner ante sí puede valer como ‘siendo’”. Cf. GA 66, p. 187: “En el sentido más elevado ‘siendo’ es, según la apreciación habitual, el ente como efectivo. La ‘efectividad’ vale al máximo. Significa el estar presente ante la mano de lo que actúa; ser-actuante y ninguna otra cosa [*Im höchsten Sinne ‘seiend’ ist, nach der gewöhnlichen Schätzung, das Seiende als wirkliches. Die ‘Wirklichkeit’ gilt am höchsten. Sie bedeutet das Vorhandensein des Wirkenden; Wirkendheit und nichts anderes*]”. Algo parecido encontramos en *La época de la imagen del mundo* [1938], conferencia que opera como una exposición casi “epistemológica” de las tesis que se desarrollan en profundidad en los escritos privados del *Ereignis*: “El ente sólo vale como siendo” (GA 5, p. 94).

pensar de la época, así como en la multitud de disciplinas que tienen sus raíces en la metafísica misma.

Es importante subrayar, antes que nada, que para Heidegger la metafísica, en cuanto ciencia fundadora de todas las demás disciplinas y la que se ha dedicado a explorar y tematizar al ente bajo todas sus formas, no es necesariamente y de antemano *falsa* ni *errónea*. Así lo expone en una serie de notas críticas a su propia obra publicada, reunidas en el volumen 82 de la *Gesamtausgabe* y publicado en 2018: “La metafísica no es, sin embargo, un error, sino la verdad del ente, verdad que no es aún ni puede ser nunca la verdad del ser ni puede nunca sustituirla”.⁸ Éste es otro tema recurrente en los textos relativos al pensar del *Ereignis* y al proyecto de una historia del ser: no es que la metafísica esté *equivocada* por completo cuando parte o cuando pone el énfasis en el ente como aquello que se da de manera presente y efectiva.⁹ Lo que es deplorable en la metafísica es la ausencia de una pregunta por el ser capaz de rendir cuentas del ente más allá del marco de lo que es efectivo: es decir, que se centra en lo que las cosas son *a partir de su actividad máxima*, pero sin aclarar el origen y el sentido de esta actividad entendida como lo sumamente actual –un origen que se despliega como algo indeterminadamente *possible* y que “supera” la concepción efectiva del ente, el cual debe rastrearse a partir de su diferencia con el ser. Con la Modernidad, que permanece intrínsecamente metafísica, existiría entonces un tipo de verdad propia del ente, pero una que siempre acaba adoptando la forma de la certeza, de la adecuación, a partir de la cual terminamos cogitando no tanto sobre la *verdad* como sobre aquello que es *verdadero* porque está ya ahí, actuando y provocando más y más causas y efectos.¹⁰ Uno de los objetivos de Heidegger en estos escritos es justamente el de prestar atención a la *distinción* en cuanto tal. En este sentido, el problema esencial de la metafísica lo constituye, antes que nada, su perspectiva exclusiva y excluyente, ya que no tolera otro acercamiento más allá de la efectividad de lo verdadero, por lo que es susceptible de ser cuestionada y replanteada incluso desde sus primeras fundaciones.

Pero lo efectivo es también, desde luego, lo que el ser humano *hace*. Vale la pena recordar que así es como empieza Heidegger su *Carta sobre el humanismo*, al afirmar que “no pensamos de manera suficientemente radical la esencia de la acción (*das Wesen des Handelns*)”.¹¹ Con ello, queremos subrayar también que lo importante, ante todo, es no perder de vista que la esencia de la efectividad y de la acción no es un tema cualquiera, sino uno de los más constantes a partir del viraje, y uno que encontramos en constante metamorfosis, también después de la Segunda Guerra Mundial. No obstante, los escritos privados nos ayudan a precisar el alcance real de esta crítica de la efectividad. Porque, en

8. GA 82, p. 270: “Die Metaphysik aber ist nicht ein Irrtum, sondern die Wahrheit des Seienden, welche Wahrheit noch nicht und nie die Wahrheit des Seins werden und diese auch niemals ersetzen kann”.

9. Cf. GA 65, p. 345 *sq.*

10. Al respecto, véase GA 70, p. 43: “Lo ‘verdadero’ es de inmediato aquello a lo que el hombre da subsistencia, sostén y salvación. A lo ‘verdadero’ es desplazado todo lo que da subsistencia. Lo verdadero mismo es lo propiamente estable. La más estable ‘estabilidad’ [que] mienta este calcular, es la eternidad. ‘Verdades’ son ‘verdades’ en tanto ‘eternas’”.

11. GA 9, p. 313.

gran medida, el doble gesto heideggeriano resulta en considerar lo efectivo y lo presente como lo que *es* por excelencia: ya no tanto lo *vorhanden*, tal y como aún aparecía tematizado en *Ser y tiempo*, sino más bien lo *vorhanden* en cuanto es actual, *wirklich*. Pero, por otro lado, esto efectivo es también aquello que podemos ver con nuestros propios ojos: el ente en cuanto la medida gigantesca que no hace más que crecer y crecer exponencialmente, sin ninguna barrera ni obstáculo capaz de contenerlo. Sin duda, Heidegger tildaría de ingenua la idea según la cual lo gigantesco (*das Riesenhafte*) se limita a una simple cantidad y tamaños desmesurados propios de la totalidad del ente –y así es como debemos leer los §§ 70-71 de las *Contribuciones*, donde lo gigantesco es pensado como *calidad de la cantidad*.¹² Pero esto no quita que las consecuencias que acarrean optar por el ente actual frente a cualquier otro sentido posible sean tanto visibles como invisibles.

A la hora de dar cuenta de las acciones que el ser humano es capaz de realizar y de llevar a cabo, estas aparecen inevitablemente re conducidas y limitadas, antes que nada, a todo aquello que es susceptible de producir y de tener consecuencias. Por un lado, el campo semántico del ente y todas sus derivaciones está íntimamente ligado a la producción, de tal forma que el ente aparece como algo *factible* o *construible* a voluntad, relacionándose con el trasfondo industrial y comercial, pero también científico.¹³ Heidegger denuncia entonces esta forma de pensar la causalidad productora, que abandona por completo lo que aún en los griegos tenía un sentido harto distinto de *responsabilidad* esencial –tesis bien conocida, que expondrá en los años '50, en *La pregunta por la técnica*.¹⁴ Pero años antes, ya en *La historia del ser* [1938/40] podemos leer que: “El Ser nunca es ‘causa’ para el ente, mientras se miente por ‘causa’ algo efectivo, que siempre tiene que ser del tipo del ente. ‘Efecto’ en el sentido de producir y hacer surgir está tomado del ámbito del ente”.¹⁵ Lo que debemos entender aquí es que, para Heidegger, el modelo productivo está predeterminado por su capacidad explicativa, puesto que se concentra en ver en el ente el producto de una causa que le precede, y cuya efectividad actual constituye tanto su esencia como su valor. Al mismo tiempo, el objetivo *in negativo* que dejan traslucir estas líneas es que, si se convierte en tarea pensar de nuevo la relación entre el ser y el

12. GA 65, pp. 135-138.

13. GA 96, p. 102; GA 98, p. 20. El término clave al respecto es, como es bien sabido, la noción de *Machenschaft*, que apunta a la determinación de la totalidad del ente por su capacidad de ser hecha y fabricada, antes de que se vaya sustituyendo progresivamente por el término de *Gestell* (dispositivo) en los escritos de posguerra. En uno de los últimos *Cuadernos negros*, “Vorläufiges II” [1963], Heidegger reconoce esta transformación conceptual, pero queda por determinar si ambos términos se corresponden exactamente o no, teniendo en cuenta que alude, erróneamente, a su primera presentación en el manuscrito de *Meditación* (GA 102, p. 192). Nótese que falta un trabajo genético exhaustivo sobre la evolución del término *Machenschaft*, hasta llegar al *Gestell*, tomando en cuenta la totalidad de los *Cuadernos negros*. Al respecto, véase Schüßler, Ingeborg, “Machenschaft und Gestell”, en C. Lotz, H. Friesen, J. Meier y M. Wolf (eds.), *Ding und Verdinglichkeit*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 63-97.

14. GA 7, p. 10 *sq.*

15. GA 69, p. 22: “Das Seyn ist nie ‘Ursache’ für das Seiende, sofern man mit ‘Ursache’ ein Wirkendes meint, das stets von der Art des Seienden sein muß. ‘Wirkung’ im Sinne des Hervorbringens und Hervorgehenlassens ist aus dem Bereich des Seienden genommen”. Cf. GA 66, pp. 372-375.

ente, esta relación ya no puede corresponder a una figura derivada de la *producción de lo actual*. Por eso, la producción entraña la primacía de la consecuencia, entendida ésta como éxito y resultado de aquello que es realizado. En un corto pero revelador pasaje de las “Reflexiones XI” [1939], Heidegger señala que lo efectivo es solo lo que puede causar efectos, lo que tiene consecuencias, y por tanto, lo que puede considerarse efectivamente verdadero.¹⁶ Nótese que, con ello, no se trata de cualquier tipo de consecuencias, sino de las que pertenecen, a su vez, al ámbito de lo efectivo, y que pueden ser identificadas como lo mayormente calculable y medible.

Por un lado, cabe destacar que este ámbito es el que la ciencia moderna ha ido descubriendo y recorriendo progresivamente. Sin embargo, con este “descubrimiento” se ha tratado siempre, a su vez y de manera inseparable, de delimitar la validez y la legitimidad misma del ámbito de lo que es y de lo que existe en cuanto tal. Las ciencias modernas, ya sea en su versión exacta, natural o de corte social y cultural (*Geisteswissenschaften*) operan a partir de este esquema ontológico; esquema que, pese a su gran *plasticidad* y su capacidad para abarcar cualquier tipo de “cosa”, permanece *rígido* en la medida en que sigue rigiéndose por la noción de lo *efectivo* o lo *actual*. Por decirlo con otras palabras, la ciencia, desde la psicología, la biología, la física hasta las distintas ramas historiográficas, toma los conceptos del ente como lo efectivo y lo real y lo aplica tanto retroactiva como proyectivamente al conjunto de lo que es. Así es como las ciencias pueden enfrascarse entonces en un largo (e indefinido) proceso de explicación y clarificación respecto a lo que los entes son, y aunque esta explicación se decline en múltiples y distintas figuras de su modo de ser efectivo y actual, siempre lo hará a partir de la óptica de la realidad como lo actual, presente y verdadero. Pero, al concebir de esta manera lo que es real, en el desarrollo de las ciencias modernas se infiltra algo más que la *voluntad explicativa*. O, dicho de otro modo, su voluntad explicativa es, ineluctablemente, una tendencia a querer controlar y dominar la realidad efectiva, a través de los efectos susceptibles de ser causados.¹⁷

A partir de esta tendencia debemos captar también las numerosas referencias que, sin ser desarrolladas por completo, definen el estado actual de cosas al final de la modernidad como el de una *brutalidad del ser*. Con la idea de una brutalidad del ser y del ente –término que podría provenir de Schelling, y que aparece a menudo redactado en latín–, Heidegger expone un reino donde, al primar solo lo que es efectivo en su sentido causal, las cosas se miden por su efecto, hasta llegar al punto de que es la violencia misma con la que las cosas se nos dan que acaban determinando tanto su valor como su sentido, devastando todo a su paso.¹⁸ Así, al principio del cuaderno de las “Reflexiones XV” [1941],

16. GA 95, p. 330.

17. GA 82, p. 410: “En verdad, las ciencias no quieren ‘conocer’ (es decir, volverse familiares con la verdad); quieren dominar y participar en el ‘poder’ de la superación del ente; de ahí proviene, primero, la objetivación del ente [*In Wahrheit wollen die Wissenschaften nicht ‘wissen’ (d. h. im Wahren einheimisch werden); sie wollen herrschen und an der ‘Macht’ der Bewältigung des Seienden teilhaben; daher zum voraus die Vergegenständlichung des Seienden*]

18. Sobre los conceptos de “devastación” (*Verwüstung*) y de violencia, cf. GA 69, pp. 47-49. Entre varios desarrollos, un corto fragmento en las “Reflexiones XII” [1939] no deja dudas al respecto, donde el autor

subraya precisamente que la “brutalidad del ente” reina al final de la metafísica, como aquello que caracteriza en cuanto tal “la efectividad de lo efectivo” y volviendo posible el “‘dominio’ de la técnica”.¹⁹

Una primera cuestión crítica surge aquí y es necesario dar cuenta de ella cuanto antes para seguir avanzando en nuestra indagación. Si Heidegger denuncia por doquier la primacía de la efectividad como modo de ser (siempre en relación con el pensar moderno, representativo y calculador), ¿esto implica entonces que no se preste ninguna atención a todo lo que es, a todo lo que existe, en cuanto presente efectivo, a la hora de plantear la nueva tarea de la filosofía? ¿Acaso no correríamos aquí el riesgo, funesto, de construir castillos en el aire? Esta ambigüedad no se puede descartar con un simple golpe de mano. En numerosos pasajes de los escritos de los años ‘30 y ‘40 constatamos un esfuerzo por distinguir el objetivo del *Ereignis-Denken* de toda “reflexión”, de todo habérselas con la “situación histórica”, o, en otras palabras, la *situación actual*.²⁰ Varios pasajes de los *Cuadernos negros* apuntan a este desfase “epocal”, entre los cuales el siguiente, bastante esclarecedor, de las “Reflexiones V” [1937], merece ser destacado: “No podemos saber lo que nos ocurre en el fondo. Un saber de este tipo nunca le ha sido concedido a una época histórica. Lo que está por saber siempre es otra cosa que lo que ocurre”.²¹

Sin llegar a caer en una separación entre dos mundos, el del ente efectivo tal y como se da en la situación *actual*, y el del Ser mismo que queda aún por pensar y precisar en sus contornos y en sus delimitaciones, ¿cómo pensar esta cuestión si en ningún caso se trata de dos órdenes distintos? No cabe duda de que para Heidegger la tarea de la filosofía nunca es hegeliana, y tampoco puede asemejarse a la ontología del presente por la que abogaba Foucault.²² Pero eso no significa que no exista una dimensión crítica, propia del pensar del ser. Ésta debe aislarse y ser reconocida partir de sus propias pretensiones. Contra la separación entre dos órdenes distinguidos y alejados por completo, Heidegger intenta restaurar (al lado de Hölderlin y aquello que anuncia sus poemas) toda una dimensión *inefectiva* que compete al pensamiento y sin la cual éste no está a la altura de su misión –por no decir, de su destino.

destaca que los eventos mundiales y actuales pueden ser caracterizados por su *Sinnlosigkeit*, en la medida en que solo dejan relucir la “primacía” (*Vormacht*) de lo ente, factible y repetible, frente al abandono del ser, impidiendo que acontezca un nuevo evento de sentido para el mundo, la tierra y lo divino (GA 96, pp. 58-59). Sobre el tema, remitimos al artículo de David, Pascal, “La brutalité de l’animal comptable. Accéder aux *Cahiers noirs*”, *Heidegger Studies*, 32, 2016, pp. 91-104.

19. GA 96, pp. 252-254. Esta idea aparece en numerosos momentos, un tanto diseminados, de la obra privada, entre los que vale la pena empezar destacando el § 50 de las *Contribuciones*, donde Heidegger evoca, muy weberianamente, un desencantamiento del ente y algo así como un falso encantamiento de éste a partir del poder de la técnica: “¿Cómo ocurre esto? (ens creatum – la naturaleza moderna y la historia – la técnica). A través del desencantamiento del ente, que a través de un encantamiento autorrealizado emplaza al poder” (GA 65, p. 107).

20. GA 71, pp. 247-248.

21. GA 94, pp. 292-293.

22. Cf. GA 94, p. 348: “La filosofía nunca puede ser la expresión de nuestra época en conceptos”.

Todo el problema de la relación entre lo efectivo y lo inefectivo justifica, finalmente, la gran cantidad de fragmentos o pasajes ambiguos de estos textos, donde leemos que el ente es presentado tanto como lo que es, como lo que existe, de manera exclusiva frente a todo lo demás, como lo que, paradójicamente, ni tan siquiera es. Por eso, cuando Heidegger escribe sobre lo no-ente, con esto podemos entender tanto el ser como el ente limitado a su efectividad, y por tanto *no siendo* respecto a la pluralidad de sentidos posibles. Entre varios fragmentos, las primeras páginas de *Sobre el comienzo* [1940] lo exponen de manera directa: “el ente no es, siempre que con el ‘es’ tenga que ser zanjado, es decir, aquí, tener el comienzo. El ente es sólo en cuanto ente [...] no es él mismo”.²³ Por supuesto, no se trata, punto sobre el que volveremos en nuestra próxima sección, de una mera voluntad de contradicción por parte del autor, sino de explorar otra manera de indicar que la primacía del ente como efectivo y actual aboca a dejar de lado toda consideración sobre el ser del ente más allá del marco metafísico.

En última instancia, lo que el filósofo de Messkirch pretende no es tanto pensar única y exclusivamente al ser en detrimento del ente. Se trata, más bien, de desbrozar las vías que conducen a pensar a partir del ser y, a partir de ahí, replantear el sentido mismo de lo que puede significar *ente* si se intenta abandonar el esquema metafísico de la actualidad y de la realidad. Esta es la pregunta que, aunque no aparece en primer plano, no deja de estructurar el proyecto de un pensar del *Ereignis*, y que encontramos formulada como tal en *La historia del ser*: “¿Cómo llamamos al ente, si éste ya no es pensado a partir de la entidad y si *pragma, res, cosa, ens creatum, objectum, ob-jeto...* se han convertido en nombres vacíos?”.²⁴ Así pues, para intentar comprender mejor cómo Heidegger esboza o prefigura una respuesta a esa pregunta, sin con ello pretender determinar completamente qué puede significar el ente fuera de la efectividad y de la actualidad metafísicas, es hora de rastrear y explicar algunos indicios que desarrolla en los escritos privados de los años ‘30 y ‘40, y pensar el ente a partir de su dimensión de ausencia.

2. Lo inefectivo: lo que es, es *siendo* más y menos que lo que es

En el primero de los cuadernos de los que disponemos, las “Reflexiones II” [1931], podemos leer una declaración explícita de Heidegger con vistas a definir la tarea propia del pensar, una vez abandonada la orientación metafísica que se concentra en la explicación

23. GA 70, p. 11: “das Seiende ist nicht, sofern es bei ‘ist’ sein Bewenden und d. h. hier den Anfang haben soll. Das Seiende ist nur als das Seiende [...] ist es nicht selbst”. Véase también GA 69, p. 144: “Cuando hoy se repite: ‘el ser es’ se mienta ‘el ente’, o sin embargo se retira a la meditación con el aseguramiento, que aparentemente protege lo maravilloso, de que el ser no es ‘definible’. Como si el Ser exigiera una definición”; GA 65, p. 317: “De otro modo sólo domina la nada en la más peligrosa figura de la proximidad de lo ‘efectivo’ y de lo ‘vivo’, es decir, de lo no-ente [*Anders herrscht nur das Nichts in der verfänglichsten Gestalt der Nähe des ‘Wirklichen’ und ‘Lebendigen’, d. h. des Unseidenten*]”. Cf. GA 71, p. 122: “Otra cosa distinta de lo sin-ser es lo no-ente”.

24. GA 69, p. 125: “Wie nennen wir das Seiende, wenn es nicht mehr aus der Seiendheit gedacht wird und *pragma, res, Ding, ens creatum, objectum, Gegenstand...* leere Namen geworden?”. Véase también, después de la guerra, GA 99, p. 171.

del ente y de su efectividad. El filósofo escribe que se trata, justamente, de pensar al ente a partir del *Dasein*, para hacer de él algo que debe ser “siendo más” y, a la vez, “negando o nadeando más” (*seiender werde und nichtender werde*) a partir del acontecer mismo en cuanto *Geschehen*.²⁵ Apenas unas páginas más adelante, Heidegger vuelve a considerar la diferencia entre la filosofía y la efectividad, trazando una línea de demarcación clara entre ambas dimensiones, al mismo tiempo que, contra la obsesión por el efecto (*Wirkung*) defiende “una elevada transformación del ente a partir del ente potenciado [o autorizado, *ermächtigten*]”.²⁶ Debemos comprender entonces, a partir de esta transformación, cuál es la tarea propia que debe afrontar el ser humano al final de la Modernidad: la que nos exige explorar las distintas vías del pensar fuera del esquema metafísico y que serán recorridas en los próximos escritos del *Ereignis*.

Sin duda, la explicación más completa de esta transformación del sentido del ente (ya sea ésta planeada o prefigurada), la encontramos en las *Contribuciones a la filosofía*. Si la efectividad, en todas sus derivaciones –de presencia, actualidad, representatividad y objetividad–, ha constituido el modo privilegiado por la tradición filosófica occidental, entonces el pensador debe encontrar las vías para que el ente no aparezca como lo sumamente *constante* y *reactivo* (con todas las implicaciones de causalidad que se adhieren al ente), sino como una “cosa” capaz de albergar, en su seno, otra pluralidad de sentidos diferentes. Dicho con otras palabras, contra la noción de una presencia efectiva y total del ente, la que opera cuando se concibe al ente en detrimento de toda relación con el ser, en el ente debe relucir más bien una dimensión de ausencia (o de Nada). Una dimensión que, hasta el momento, habría permanecido desconocida para la filosofía y se exacerbaría con la filosofía moderna.²⁷

Esta idea aparece esbozada ya desde las primerísimas páginas de la obra, cuando Heidegger anuncia una “devolución (*Wiederbringung*) del ente a partir de la verdad del ser”.²⁸ Sin duda, el término de devolución –cuya relación con la teología pietista ha sido apuntada por Ch. Sommer, pero que requiere aún un tratamiento prolífico– implica algunas dificultades conceptuales de primer orden.²⁹ Uno podría estar tentado de tomar este concepto como una prueba más de la *nostalgia* del pensar heideggeriano, siempre anhelando un retorno a un comienzo griego que, en cierto sentido, no tuvo realmente

25. GA 94, p. 8.

26. GA 94, p. 45: “eine anhebende Verwandlung des Seienden aus dem ermächtigten Sein”.

27. Cf. GA 65, p. 266 *sq.* Varios apuntes desperdigados en los escritos privados apuntan a una sospecha esencial: que el primer comienzo, el que engloba la historia de la metafísica tal y como ésta se ha desarrollado, equivale al comienzo de la *physis* griega. Con él se acabó priorizando el ente físico (“natural”), el cual se muestra presente y cuyo valor radica en esa misma existencia visible. En ese sentido, lo que le habría faltado al pensar del primer comienzo sería justamente una consideración más profunda de la dimensión negativa de ausencia, que mina desde dentro toda presencia. Al respecto, véase especialmente GA 66, pp. 366-372. Cf. GA 97, p. 162.

28. GA 65, p. 11.

29. Sommer, Christian, *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, París, Presses Universitaires de France, 2017, p. 232.

lugar.³⁰ No es éste el lugar para desarrollar tal problema en profundidad, aunque sí merece la pena apuntar 1) la ambigüedad de la idea de retorno y cómo aparece denostada y directamente rechazada en varios apuntes de los escritos privados, y 2) que el comienzo al que Heidegger remite, sin cesar, nunca debe ser aprehendido como mero punto de partida cronológico, ni nada que se le parezca.³¹ El comienzo implica entonces no tanto una suerte de proceso que se desarrolla por etapas, sino que implica más bien la capacidad de reactivar el ser y de pensarlo fuera de los esquemas ya rígidos y fijados a través de la historia de la metafísica.³² Sin embargo, en lo que concierne al problema de la devolución del ente, sí resulta posible aislar una serie de ideas que permiten captar su sentido y su lugar en la arquitectónica del *Ereignis-Denken*.

Con la idea de devolución, el filósofo apunta a una manera de relacionar a los entes con el “sentido” del ser, de volver a pensarlos en su íntima vinculación con el despliegue esencial del ser que se ha ido oscureciendo –o desapareciendo– progresivamente, hasta llegar a la época moderna. El ente, con vistas a ser considerado *más ente*, debe salirse del esquema limitado y reductor de la efectividad. Sobre todo, debe ser captable a partir de relación con un sentido del ser que no sea únicamente el de la presencia actual y, por tanto, productora de efectos sin límites. De ahí que, en estos escritos privados, el ente sea concebido y descrito al mismo tiempo como no-ente o como no-siendo (*Unseiente*), en la medida en que afirmar de él que *es algo* lo encerraría en un único sentido, de manera exclusiva frente a lo que aún está por pensar. Dicho de otro modo: contra el ente como lo que se esquila en su sentido actual, el ente en cuanto no-ente nunca aparece determinado ni completamente cerrado. La ausencia que pertenece al (no-)ente hace de él *algo* incapaz de agotarse en lo que puede *hacerse* con él ni en el hecho de haber sido *hecho* y *producido*. Desde esta misma perspectiva podemos comprender también la multiplicidad de listas de entes que pueblan los escritos privados de los años ‘30 y ‘40, y que son sumamente indicativas en cuanto entienden “el juego del ente” y el acoger la “verdad del ser” bajo nuevas y distintas figuras de lo ente: “cosa, útil, obra, acción o sacrificio”.³³ Con ellas se aprecia que, de nuevo, el intento heideggeriano no pretende agotarse en un discurrir vacío sobre algo así como el ser en cuanto tal.

Permítasenos apuntar que, desde el punto de vista genético-conceptual, es cierto que el uso del término de devolución desaparece muy rápidamente en el resto de los escritos privados. No obstante, sí consideramos que aquello a lo que Heidegger está apuntando se mantiene, *mutatis mutandis*, en distintas ideas. Así, años después, en las primeras páginas del volumen 71, *Das Ereignis* [1941/42], acuña el término, insólito, de Ente del Ser, *Seyend des Seyns*. Lo escribe precisamente como *Seyend* en correspondencia con el *Seyn*,

30. Aún en *Ser y tiempo* el acto de devolución era opuesto a la repetición auténtica (*Wiederholung*), en una retoma ontológica e histórica de las intuiciones de Kierkegaard, entre otras (*SuZ*, pp. 385-386).

31. En una serie de notas de trabajo del mismo período, Heidegger rechaza la idea de *nostos* como nostalgia romántica y de una “huida hacia el mundo griego”, así como la máxima nietzscheana de ser “más griego cada día” (GA 82, p. 367).

32. GA 70, p. 8; GA 65, p. 58: “El comienzo es el Ser mismo”.

33. Cf. GA 65, p. 70, 274, 298.

indicando de esta manera un ente que ya no es meramente pensado ni como objeto representado ni cosa efectiva, sino concebido históricamente en el desvelamiento del claro del ser.³⁴ Sin duda, no es imposible percibir en esta elaboración del problema del ente y de lo no-ente, en su relación con lo efectivo, una prefiguración de los temas de la gran conferencia de posguerra sobre *La cosa* [1953]. Así, antes de que el jarro represente la cosa por antonomasia, donde se conjugan el cielo, la tierra, los mortales y los divinos, Heidegger concibió una lista de cosas que no caerían en el esquema de la metafísica.

Sin embargo, se le podría achacar a Heidegger que, al oponer en estos escritos al ente en su determinación de lo absolutamente efectivo algo así como el no-ente inefectivo, encarnado en una figura cercana a la *posibilidad*, estaría cayendo en una peligrosa tendencia a la abstracción. Esta objeción no se le escapa al friburgués, y él mismo la avanza en algunos momentos clave de los escritos privados. Como leemos en *Das Ereignis*, el riesgo de proyectar este marco comprensivo equivaldría, en última instancia, a considerar el ser como algo general y el ente como algo concreto y singular, cuando lo que está en juego es justamente reconsiderar esta división misma en el marco diádico de nuestra tradición.³⁵ Con ello, lo que el filósofo quiere señalar, más bien, es que resulta imperativo distinguir entre una indeterminación abstracta y universalizadora, propia de la metafísica, y una de otra naturaleza, inagotable y cargada de posibilidades que no se limitan a ser meras efectividades ficticias y por realizar.

Este último es justamente el empleo que hace la técnica moderna: imaginar *posibles efectivos* para después llevarlos a cabo con la mayor diligencia y éxito posibles. En cierto sentido, es incluso la posibilidad efectiva misma la que predetermina a la humanidad de la técnica moderna a imaginar de esta forma. Pero lo no-ente a lo que Heidegger está apuntando aquí debe ser *indeterminado* de una manera más radical y esencial, y cabe sospechar que la imaginación técnica no sea verdadera capacidad de formar nuevas imágenes (*Einbildungskraft*), sino tan sólo una réplica muy conveniente de aquello que es *efectivo* en nuestra mente.³⁶ Al contrario, lo no-ente como lo que es siendo más y diferente –aquel que la poesía de Hölderlin ha cantado como ninguno– debe constituir algo posible pero imprevisible tanto respecto a su forma como a su surgimiento y manifestación. Se trataría por lo tanto de un no-ente, el cual, por decirlo con las palabras de H. Maldiney, tiene que funcionar como algo *transponible*: es decir, una apertura a las posibilidades incalculables y siempre sorprendentes que el ente puede albergar en su relación con el ser.³⁷

*

34. GA 71, p. 27.

35. GA 71, p. 80.

36. Al respecto, remitimos al enigmático § 192 de las *Contribuciones a la filosofía* (GA 65, p. 312). Hemos propuesto un tratamiento de este problema en “Une pensée sans images ? Phantasie et Bild dans les traités de l’histoire de l’Être”, *Studia Phaenomenologica*, XXIII, 2023, pp. 115-138.

37. Para así pensar la realidad, justamente, como aquello que *no se podía esperar y sin embargo ya está ahí*. Cf. Maldiney, Henri, “De la transpasabilidad”, en P. Mena Malet y F. Johnson Muñoz (eds.), *Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir*, Buenos Aires, Editorial Sb, 2021.

La dificultad que entraña al proyecto mismo de una historia del ser, una vez hemos asumido que no hay un camino “natural” que va desde el ente al ser, no deja de ser la de cómo despertar una relación “nueva” con el ser, y de qué “hacer” para lograrlo.³⁸ Es decir, cultivar una relación capaz de abrirse a la pluralidad de sentidos, yendo más allá de la *falsa totalidad* que abarca el conjunto del ente como realidad efectiva y actual en grado sumo. Con esto, Heidegger busca precisamente repensar las posibilidades fuera del marco mismo de las modalidades que Aristóteles instauró el primero, uno de los grandes gestos fundadores de la metafísica. Y, en última instancia, el dilema al que se enfrenta Heidegger sin cesar es el que él mismo formula en las *Contribuciones a la filosofía*: “se encuentra ante nosotros la pregunta a menudo planteada: ¿cómo se puede experimentar al ente en cuanto ente sin conocer acerca del Ser?”.³⁹

Una vez abandonado el camino de la ontología fundamental, así como el de la metontología que aún era tematizado en algunos textos posteriores a *Ser y tiempo*, el filósofo debe seguir enfrentándose a la misma dificultad “metodológica”, que impregna toda la temática del viraje. Si todavía en 1927 la comprensión del ser funcionaba como *factum* capaz de poner en marcha la investigación, ahora la ambigüedad de la experiencia del ser y del ente no permite este camino –el camino de algo así como una “intuición del ser”, el cual fue transitado a lo largo de los siglos, pero que siempre ha conocido detractores y críticos, como nos recuerda É. Gilson.⁴⁰ No es nada obvio que tal dificultad quede resuelta en el proyecto de una historia del ser, donde la paradoja se mueve entre una imposibilidad de hacer la experiencia del ser a partir del ente, aunque sea para tener un saber más *auténtico* y menos *efectivo* de éste. Pero el paso de una dimensión a otra aparece mayormente indeterminado: anida en la época moderna y en la técnica, como una posibilidad de revolución e inversión sin precedentes, pero de la que nunca podemos estar convencidos de verdad. ¿Es esto derrotismo o, por el contrario, la lucidez del pensar?

El propio Heidegger evoca esta cuestión en un cuaderno más tardío, el de los “Comentarios VII” [1949], donde expone el dilema como sigue: “¿Qué debemos hacer [...] (para cambiar el mundo)?”.⁴¹ Y puede que para el filósofo alemán plantear así los términos del problema sea, ya de entrada, permanecer atado a una conceptualidad metafísica de la que debemos despegarnos más radicalmente. Sin embargo, no sólo el hecho de que la respuesta no esté decidida, sino también el que los términos mismos de la pregunta no puedan plantearse con claridad dista mucho de ser una cuestión baladí. Por eso, Heidegger denuncia inmediatamente la pregunta como siendo “inadecuada”. La pregunta apunta a nuestra relación con la totalidad del ente pero al hacerlo, se olvida del ser en su despliegue mismo. En definitiva, el problema radica en que se busca la respuesta en “el actuar y efectuar del ser humano”, cuando lo realmente digno de pregunta es “dónde debería situarse ese efectuar mismo”.⁴²

38. GA 96, p. 251.

39. GA 65, p. 245.

40. Gilson, Étienne, *Las constantes filosóficas del ser*, tr. J. R. Courrèges, Pamplona, EUNSA, 2005, p. 23.

41. GA 98, p. 134.

42. GA 98, p. 135.

La conclusión que nos ofrece Heidegger es quizás coherente con su propia propuesta, siguiendo el camino de un planteamiento diferente de lo que es efectivo e inefectivo, actual y posible. Pero, hoy en día, difícilmente la podremos tildar de satisfactoria: “No sólo debemos no hacer nada, tampoco deberíamos preguntar en general por el ‘hacer’”⁴³.

Bibliografía

- Capobianco, Richard, *La vía del Ser de Heidegger*, Madrid, Escolar, 2020.
- David, Pascal, “La brutalité de l’animal comptable. Accéder aux *Cahiers noirs*”, *Heidegger Studies*, 32, 2016, pp. 91-104.
- Gilson, Étienne, *Las constantes filosóficas del ser*, Pamplona, EUNSA, 2005.
- Gómez Algarra, César, “Une pensée sans images ? *Phantasie* et *Bild* dans les traités de l’histoire de l’Être”, *Studia Phaenomenologica*, XXIII, 2023, pp. 115-138.
- Heidegger, Martin. *SuZ. Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer Verlag, 1979.
- Heidegger, Martin. GA 5. *Gesamtausgabe 5. Holzwege*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 1977.
- Heidegger, Martin. GA 6.2. *Gesamtausgabe 6.2. Nietzsche* II. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 1997.
- Heidegger, Martin. GA 7. *Gesamtausgabe 7. Holzwege*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- Heidegger, Martin. GA 9. *Gesamtausgabe 9. Wegmarken*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2004.
- Heidegger, Martin. GA 11. *Gesamtausgabe 11. Identität und Differenz*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2006.
- Heidegger, Martin. GA 65. *Gesamtausgabe 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 1989.
- Heidegger, Martin. GA 66. *Gesamtausgabe 66. Besinnung*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 1998.
- Heidegger, Martin. GA 69. *Gesamtausgabe 69. Die Geschichte des Seyns*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2022.
- Heidegger, Martin. GA 70. *Gesamtausgabe 70. Über den Anfang*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2005.
- Heidegger, Martin. GA 71. *Gesamtausgabe 71. Das Ereignis*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2009.
- Heidegger, Martin. GA 82. *Gesamtausgabe 82. Zu eigenen Veröffentlichungen*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2018.
- Heidegger, Martin. GA 94. *Gesamtausgabe 94. Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte*

43. *Ibid.*

- 1931-1938). Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2014.
- Heidegger, Martin. GA 95. *Gesamtausgabe 95. Überlegungen VII-IX (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2014.
- Heidegger, Martin. GA 96. *Gesamtausgabe 96. Überlegungen X-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2014.
- Heidegger, Martin. GA 97. *Gesamtausgabe 97. Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2015.
- Heidegger, Martin. GA 98. *Gesamtausgabe 98. Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2018.
- Heidegger, Martin. GA 99. *Gesamtausgabe 99. Vier Hefte I, II (Schwarze Hefte 1947-1950)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2019.
- Heidegger, Martin. GA 100. *Gesamtausgabe 100. Vigiliae I, II / Notturno (1952/53 bis 1957)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2020.
- Heidegger, Martin. GA 102. *Gesamtausgabe 102. Vorläufiges I-IV (Schwarze Hefte 1963-1970)*. Fráncfort: Vittorio Klostermann Verlag, 2022.
- Maldiney, Henri, “De la transpasabilidad”, en P. Mena Malet y F. Johnson Muñoz (eds.), *Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir*, Buenos Aires, Editorial Sb, 2021, pp. .
- Schüßler, Ingeborg, “Machenschaft und Gestell”, en C. Lotz, H. Friesen, J. Meier y M. Wolf (eds.), *Ding und Verdinglichung*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 63-97.
- Sommer, Christian, *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, París, Presses Universitaires de France, 2017.