

# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2025.i11.05 [pp. 105-125]

Recibido: 05/03/2025 – Aceptado: 30/06/2025

## La interpretación heideggeriana del Λόγος de Heráclito: hacia el juego de espejos de la Cuadratura

## The Heideggerian interpretation of Heraclitus' Λόγος: towards the mirror play of the Fourfold

Gonzalo Martín-Mozo

Universidad de Valladolid

**Resumen:** En el presente artículo se examina la interpretación heideggeriana del Λόγος de Heráclito en el contexto del desarrollo y la articulación de la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger, la Cuadratura -*Geviert*- . En este marco, el Λόγος heraclíteo aparecerá como un enclave fundamental para reorientar el pensamiento hacia una comprensión originaria, en contraposición al dominio del pensar calculador, del lenguaje, la verdad y el fundamento. Para ello, en el artículo se subraya cómo la tríada λέγειν, ἀλήθεια y λόγον διδόναι se articula como núcleo del 'otro inicio' del pensar, como la posibilidad de otro modo de comprender el lenguaje, la verdad y el fundamento que nunca se llegó a instaurar.

**Abstract:** This article examines Heidegger's interpretation of Heraclitus' Λόγος in the context of the development and articulation of the final word of Heidegger's ontological thought, the Fourfold -*Geviert*- . Within this framework, the Heraclitean Λόγος emerges as a key enclave for reorienting thought toward an original understanding, in contrast to the dominance of calculative thinking, language, truth, and ground. To this end, the article emphasizes how the triad λέγειν, ἀλήθεια, and λόγον διδόναι is articulated as the core of the 'other beginning' of thought, as the possibility of a different way of understanding language, truth, and ground that was never actually established.

**Palabras clave/Keywords:** Heidegger; Heráclito; *Geviert*; *Logos*; Ser (Being); Metafísica (Metaphysics).

## 1. Introducción

En el presente artículo se analizará la interpretación heideggeriana del Λόγος de Heráclito y los rendimientos filosóficos que dicha exégesis tiene en la configuración del pensamiento tardío de Heidegger, particularmente en su filosofía de la Cuadratura. El objetivo de este trabajo no es otro que tratar de mostrar, por una parte, cómo la vuelta de Heidegger a Heráclito se articula conforme al peligro del pensar en la técnica y, por otra parte, cómo Heidegger encuentra en el Λόγος de Heráclito, en los albores del pensar occidental, el ámbito de una posibilidad no realizada de pensar el lenguaje, la verdad y el fundamento de otro modo. Desde esta óptica, la “recuperación” heideggeriana de Heráclito se configuraría con la pretensión de ofrecer *desde el presente* una alternativa al pensamiento calculador que amenaza con permear cada poro de la existencia, preparando así el terreno para la mayor indigencia ontológica imaginable. Para ello, se profundizará, primero, en el modo particular en el que Heidegger afronta la exégesis de la historia de la filosofía y, después, en las claves o dimensiones de la interpretación del Λόγος de Heráclito.

En primer lugar, se tratará de mostrar cómo Heidegger, ya desde su primera etapa, plantea la exégesis de los grandes nombres de la filosofía -a partir de la noción de *Destruktion*- desde una mirada retrospectiva que busca rescatar los aspectos positivos y auténticos de las diferentes tradiciones. Lo criticado en su *Destruktion* no serán, por ende, los pensadores -Agustín, Aristóteles o Descartes-, sino el presente mismo. A continuación se tratará de analizar cómo esta concepción se mantiene en el pensamiento de la Historia del Ser, sentando así las bases para una superación o sobretorsión [*Überwindung*] de la onto-teología. En última instancia, se arguirá que, a raíz de la consideración de que el *Seyn* acontece en forma de rehuso, la crítica heideggeriana a todo el pensamiento que engloba el primer inicio del pensar occidental se hace bajo la conciencia de que el peligro es, en cierto sentido, el motor del pensar que motiva la preparación del salto [*Spung*] más allá de la onto-teología. En la preparación de este salto, Heidegger “se retira” a los poetas y a los presocráticos, haciendo, de este modo, que la interpretación de Heráclito esté profundamente marcada por la exigencia de una alternativa para el pensar ante el peligro que supone nihilismo de la técnica.

En segundo lugar, se profundizará en la exégesis del Λόγος de Heráclito desde los rendimientos filosóficos que ofrece la cuestión del lenguaje y el habitar comprendida desde el λέγειν. Posteriormente, se tratará de esclarecer la identificación entre ἀλήθεια y Λόγος, y en qué sentido el Λόγος aparece, a ojos de Heidegger, simultáneamente como ocultar y desocultar. Finalmente, se sostendrá que la lectura de Heidegger de Heráclito se realiza en contraposición a la concepción del fundamento como *reddere rationem*, la cual alcanza su máxima expresión con el principio de razón suficiente de Leibniz, siendo

el reunir y coligar del λόγον διδόναι la clave fundamental para la articulación del “juego de espejos” [Spiegel-Spiel], para la comprensión del fundar en forma de mutua referencia de los cuatro elementos de la Cuadratura. La interpretación del Λόγος de Heráclito se comprenderá, en suma, como la “recuperación” de una posibilidad no realizada, como el “redescubrimiento” de una alternativa al pensar que ha acontecido a raíz del primer comienzo del pensar occidental.

## 2. La exégesis heideggeriana y el interés por los presocráticos

El primer paso de toda investigación que tenga como tema la interpretación heideggeriana de los grandes nombres de la historia de la filosofía no es otro que la aceptación de que uno no encontrará en la *Gesamtausgabe* ningún atisbo de exégesis ‘científica’ de otros autores. Heidegger dedica un libro a Kant (GA 3), dos tomos a Nietzsche (GA 6.1; 6.2), diferentes lecciones a Aristóteles (GA 18; 33; 61; 62), a Platón (GA 19; 34), a Schelling (GA 42; 49) y a Hegel (GA 32; 68); pero en ningún caso podríamos decir que Heidegger realice un análisis propio de un especialista, ya que, con un vistazo mínimamente atento a las lecciones, es posible detectar que Heidegger habitualmente arrebata la palabra a los autores que parece estar presentando. Esta es la razón por la cual las lecciones de Heidegger resultan enfadosas y polémicas entre los especialistas: Heidegger no trata, bajo ningún concepto, de realizar una exégesis sistemática, es más, parece prescindir, como mostraremos posteriormente, de cualquier intento de aproximarse al sentido que dichos autores trataban de dar a su obra. En todo momento, ya sea hablando de Platón o de Husserl, Heidegger subsume el contenido filosófico tratado en las lecciones, conferencias o artículos, a una perspectiva más amplia y abarcadora. Esto, que resulta manifiesto en su filosofía que podríamos englobar en lo que él denomina la *Geschichte des Seyns*, la Historia del *Seyn*, encuentra sus raíces en el pensamiento del joven Heidegger.

No sería aventurado decir que una de las cuestiones capitales del joven Heidegger es la búsqueda del método para una filosofía que, a partir de las exigencias de renovación fruto del surgimiento de la fenomenología, parece haber recobrado una vitalidad hace tiempo perdida. Tanto es así que él mismo afirma en las lecciones de invierno de 1919/20 que “toda auténtica filosofía es en sus propias fuerzas motrices una lucha por el método” (GA 58: 135/145)<sup>1</sup>. Debido a la influencia del principio husserliano de *Voraussetzungslosigkeit* (HUSSERL, 1984: 24) –principio de ausencia de presupuestos–, en particular del criterio

1 De aquí en adelante se citará, cuando recurramos a la una traducción de la *Gesamtausgabe*, indicando en primer lugar la referencia de las obras completas y, separado por una diagonal (/), la referencia conforme al año y página de la traducción.

de evidencia fenomenológica, el método de la filosofía aparece, para el joven Heidegger, como algo inseparable del *tema* de la filosofía (ADRIÁN-ESCUDERO, 2011: 215): el método de la filosofía no puede sino surgir de la confrontación con el tema o la cosa que la filosofía investiga. Si a esto se añade que la filosofía es concebida como *Urwissenschaft* o *Ursprungswissenschaft* –como ciencia originaria– que se fundamenta y se presupone a sí misma (GA 56/57: 56-ss.), se tiene que el método de la filosofía ha de obtenerse por medio de la confrontación con el fenómeno originario de la ciencia originaria: la vida. La vida se convierte en el elemento fundamental de la filosofía y en la clave para el desarrollo de la hermenéutica fenomenológica. Al ser la vida el ámbito originario de la ciencia originaria, es decir, de una ciencia que se presupone y se fundamenta a sí misma, la vida no puede ser tratada como un objeto puesto ante nosotros, como explica Heidegger en una carta a Elisabeth Blochmann (1990: 14), ya que se estaría presuponiendo la estructura epistemológica de sujeto-objeto, lo cual iría en contra del principio fenomenológico de ausencia de presupuestos. La vida tampoco puede ser considerada una región entre otras regiones –como critica Heidegger a Husserl (GA 60: 55)–, sino que se configura como el ámbito en el que uno ya siempre está, en un ámbito cuya confrontación siempre se realiza en modo gerundial, esto es, *viviendo* (CHILLÓN, 2025: 1-12).

Estas consideraciones tempranas sobre la vida, conforme a las cuales se desarrollará la famosa “hermenéutica de la facticidad”, conducen a una clave fundamental para Heidegger: el principio de ausencia de presupuestos de la fenomenología implica la aceptación de que todo discurso presenta inevitablemente un carácter temporal como huella característica de la propia vida (GA 61: 158), que no existe una perspectiva privilegiada, sino que es necesario apropiarse del estado de la mirada (GA 63: 82-83). La búsqueda del método de la filosofía lleva a Heidegger a la necesidad de aceptar los presupuestos de los que se parte (GA 60: 76). Justamente porque en el joven Heidegger la cuestión del tema y el método son inseparables, debemos entender la interpretación de otros autores de la historia de la filosofía desde esta apropiación del estado de la mirada. Como se aprecia cuando desarrolla en las primeras lecciones de Marburgo su famosa *Destruktion*, la cual aparecerá posteriormente en *Ser y tiempo* (GA 2: 19-27), esta apropiación expresa de la mirada está en la base de la “destrucción de la ontología”. Lo que Heidegger denomina como *Destruktion* tiene, ciertamente, un carácter crítico con respecto a la filosofía anterior. Sin embargo, debido a que la cuestión del método de la filosofía ha llevado a Heidegger a la comprensión del anclaje de todo discurso a la vida, “no es Aristóteles ni Agustín quienes son criticados, sino el *presente*” (GA 17: 119/125). La *Destruktion* aparece ya en el joven Heidegger con un carácter crítico “que hace visible de modo auténtico y originario lo positivo en el pasado” (GA 17: 119/126). De este modo,

ya desde los albores del pensamiento heideggeriano se encuentra la convicción de que la filosofía pretérita no ha de confrontarse de un modo historiográfico o al modo de un especialista, sino conforme a una disposición que trate de hallar en ella los rendimientos filosóficos positivos *para el presente*. Es decir, la cuestión no consiste en dilucidar qué pretendían decir Aristóteles, Platón, Kant, Agustín o Descartes con su obra –ni mucho menos criticarles por ello–, sino en tratar de analizar cómo sus respectivas filosofías han acontecido en la actualidad, cómo por medio de la confrontación con las mismas se puede articular una crítica al presente. En este sentido, Descartes es leído desde la autoridad fenomenológica que Husserl le había otorgado y desde la conciencia del peligro filosófico que supone tomar la actitud teórica como algo comprensible de suyo, Aristóteles es comprendido desde su filosofía práctica como momento fundante de una protohermenéutica, Kant es atendido desde la primera edición de la *KrV*, particularmente desde una imaginación trascendental como clave de la fundamentación de la metafísica que da nacimiento al tiempo originario [*die ursprüngliche Zeit*] (GA 3: 168, 175-176), etcétera. Todas estas lecturas subsumen la filosofía tratada a la perspectiva filosófica del presente, pero lo hacen con el fin de extraer de ellas los rudimentos filosóficos para el pensar de la actualidad.

Este mismo espíritu se conserva pese al cambio filosófico que acontece a partir de la famosa *Kehre*. A partir de la *Kehre*, el olvido del Ser es comprendido desde el originario abandono del *Seyn* (GA 69: 117). Es decir, la historia del *Seyn* puede ser comprendida, como reza la obra de Arturo Leyte, como *El fracaso del Ser* (2015), como una invitación a la aceptación del error ante la conciencia de que “la imposible fenomenización del ser es precisamente la experiencia del Ser” (FALGUERAS-SALINAS, 2002: 59), como la aceptación de que en el pensar del *Seyn* “las subversiones son en cierto modo la norma” (GA 65: 85/82). No en vano, Heidegger comienza los *Überlegungen VII* –el primero de los cuadernos negros entre 1938 y 1939– señalando que la historia de la filosofía es la historia de los *Stöße*, la historia de los choques, de los impactos, de los empujones (GA 95: 1). El *Seyn* acontece en forma de rehuso, dando la espalda esencialmente. Por esta razón, señalará Heidegger que el hecho de que aún no pensemos “en modo alguno se debe solamente a que el ser humano aún no se dirige de un modo suficiente a aquello que (...) quisiera que se tomara en consideración”, sino que este hecho se debe a que lo que está por pensar “hace ya tiempo que le está dando la espalda” (GA 7: 132/116). El esencial dar la espalda del *Seyn* lleva a Heidegger a un diálogo particular con la tradición, el cual se centra fundamentalmente en cómo se ha consumado la onto-teología en el fango de lo real, en cómo el rastro de lo pensado ha dejado rastro en el devenir de la realidad. Heidegger, en resumidas cuentas, relaciona el primer inicio [*erste Anfang*] de la metafísica,

particularmente la concepción de la φύσις, según expresa Heidegger en *Einführung in die Metaphysik*, como “el Ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable” (GA 40: 17/23), con la consumación de la metafísica de la voluntad –cuyo céñit es la voluntad de poder nietzscheana– en la técnica. Al igual que sucedía en su pensamiento de juventud –de hecho, podríamos decir que aún más radicalmente que en su primera etapa–, Heidegger no trata de atender al sentido original de los grandes pensadores de la historia de la filosofía, sino a cómo ha *acontecido* la tradición metafísica.

Evidentemente, existe un abismo entre la voluntad de poder nietzscheana y la igualación de la totalidad del mundo que supone la técnica, y quizás no haya nada más alejado de la filosofía platónica que la central hidroeléctrica del valle del Rhin. Sin embargo, lo que interesa a Heidegger es comprender cómo las huellas filosóficas del fracaso del *Seyn* pueden servir como crítica a un presente en el cual la amenaza del nihilismo se hace cada vez más patente. El último Heidegger encuentra en el peligro, como muestra la tercera conferencia de Bremen (GA 79: 24-45), el motor del pensar. La salvación, como dirá en *La sentencia de Anaximandro* –haciendo una referencia al *Patmos* de Hölderlin–, únicamente se encuentra donde está el peligro (GA 5: 373/277). Es por ello por lo que el diálogo con la tradición onto-teológica se encuentra marcado esencialmente por el pensamiento calculador de la técnica: Heidegger considera que la técnica es el destino de la tradición metafísica y, con ello, sienta las bases de su exégesis. Consecuentemente, con Aristóteles y Platón se configura el primer inicio del pensar occidental, si bien como señala Vigo, con Platón Heidegger nunca “llegó nunca llegó a sellar una alianza del tipo de la que buscó mantener con Aristóteles y Kant” (2021: 131). De hecho, Platón aparecerá a ojos de Heidegger de manera más o menos invariable del mismo modo que aparecía en *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34): como el origen de la reducción de la ἀλήθεια a la correcta representación<sup>2</sup>. Por esta razón, desde la comprensión heideggeriana de la Historia del Ser, el espacio previo a esta supuesta reducción de la ἀλήθεια –el espacio de los presocráticos– aparecerá como una tierra fecunda para la alternativa al pensar calculador.

---

2 La relación de Heidegger con el platonismo en general está marcada por esta interpretación. A diferencia de Gadamer, Heidegger ve en Platón el inicio del paradigma representativo de la metafísica que culmina con la época de voluntad de voluntad de la técnica. Lo cierto es que, independientemente del valor que se le deba asignar al particular camino que Heidegger toma en su diálogo con la tradición, sí parece que existe cierto olvido con respecto al neoplatonismo y su comprensión del Uno, como muestra María Jesús Hermoso (2016). Es necesario advertir es que no parece contrario a la cuestión de la *Überwindung der Metaphysik*, de la superación o sobretorsión de la metafísica, encontrar en el platonismo un ámbito originario para el salto [Sprung] más allá de la onto-teología, como tratará de hacer Heidegger con los presocráticos, lo cual sería del todo provechoso para la doctrina del doble inicio del pensamiento occidental de Heidegger.

Heidegger se propone recorrer el camino del pensar occidental, tratando de evitar permanecer fuera del camino para limitarse a imaginar y discutir el camino (GA 8: 173), con el objetivo de preparar el *Sprung*, el salto gracias al cual nos situamos en lo abierto (GA 65: 230), un salto hacia *otro inicio* [*andere Anfang*]. Este paso hacia el otro inicio supone, como sostiene Wiesbauer, una conversión fruto de la desesperación del pensamiento metafísico<sup>3</sup> orientado hacia lo lógico y fáctico al pensamiento del viraje (2005: 46). Heidegger recurre en este viraje a una retirada, por una parte, a los poetas y, por otra parte, hacia los presocráticos. El interés de Heidegger en los presocráticos reside en un intento de atender al ámbito previo al primer inicio del pensamiento occidental de la experiencia de la *ἀλήθεια* desde la comprensión de la *Wahrheit des Seyns*, de la verdad del *Seyn* (VIGO, 2021: 131). Heidegger establece así un pensamiento que retorna retrospectivamente (ZARADER, 1990: 27) al ámbito originario de la *ἀλήθεια*, trata de comenzar una interacción con el *otro inicio* respecto a la cual debe comprenderse su lectura de los presocráticos en general y de Heráclito en particular (DEGENNARO, 2001: 24-ss). El camino hacia el pensamiento del *otro inicio* pasa, como sostiene en el seminario con Eugen Fink, por la confrontación con lo aún no metafísico –“*noch-nicht-metaphysisch*”–, esto es, con la filosofía previa al primer inicio (GA 15: 110-113), dado que allí se contiene la posibilidad de lo *ya no metafísico* (GREGORIO, 2014: 156). En última instancia, esto explica que tanto Pöggeler (1992: 182) como Gadamer (1987: 88) señalen que Heidegger apuntaba, cuando leía a Parménides, Anaximandro y Heráclito, más bien a su propio pensar tardío que a los albores de la filosofía.

Heidegger encontrará en Heráclito el oscuro aquel filósofo que logró evocar la luz en el lenguaje del pensamiento (GA 7: 266). A raíz de exégesis como la de Klaus Held (1980: 106), quien considera la distinción entre pensar y no-pensar como un tema capital de la filosofía de Heráclito, es posible comprender la afinidad entre Heidegger y Heráclito, particularmente desde la distinción entre el pensar cotidiano [*gewöhnlichem Denken*] y el pensar esencial [*wesentlichem Denken*]. Sería, no obstante, un error considerar que Heidegger vuelve particularmente a Heráclito como un apoyo externo a su propio pensamiento tardío –es decir, como una búsqueda de un análogo temprano de Heidegger o como una comprensión de sí mismo como un Heráclito tardío (WIESBAUER, 2005: 49)–.

---

3 Conforme a lo hasta ahora expuesto, se comprende de mejor manera que el pensamiento metafísico no tiene por qué ser pensado, como tal, como el pensamiento de los autores que han tratado la metafísica, sino más bien como el pensamiento que ha acontecido en la consumación de la metafísica. Si bien es cierto que Heidegger puede que no insista suficientemente en ello y que, como ya hemos señalado, un camino alternativo al tomado por Heidegger pasa por atender a la metafísica tradicional para articular el *otro inicio*, consideramos aquí necesario aclarar esa cuestión para poder comprender la exégesis heideggeriana de la historia de la filosofía.

sino que dicha mirada retrospectiva supone la realización propia del salto [*Sprung*]. Podíamos decir que la vuelta a Heráclito es una exigencia propia del pensar en la cual la búsqueda filosófica ya no se configura como una *Liebeswahl*, como una elección de amor, sino como un siempre doloroso autoconocimiento (HÜNI, 2005: 36), como una acuciante comprensión de la tarea filosófica del presente. La amenaza nihilista de la técnica y el peligro que supone para el pensar exige el sumergimiento en la oscuridad, la exposición, diríamos en la época de *Ser y tiempo*, a la *Unheimlichkeit*, a la desazón, al no sentirse como en casa: el peligro de la técnica indica al hombre que ha de deshacerse de las pretensiones de ahuyentar la tempestad, de una calma ante la tempestad que es únicamente “una anestesia contra la angustia ante el pensar” (GA 7: 234)<sup>4</sup>. Es por ello por lo que Heidegger concluye su análisis del fragmento 50 de Heráclito con las siguientes palabras:

La palabra de los pensadores no tiene autoridad. La palabra de los pensadores no conoce autores en el sentido de los escritores. La palabra del pensar es pobre en imágenes y no tiene atractivo. La palabra del pensar descansa en una actitud que le quita embriaguez y brillo a lo que dice. Sin embargo, el pensar cambia el mundo. Lo cambia llevándolo a la profundidad de pozo, cada vez más oscura, de un enigma, una profundidad que cuanto más oscura es, más alta claridad promete (GA 7: 234/199).

Sería, en suma, iluso tratar de realizar una *doxografía* del autor que predicaba “*Wege, nicht Werke*”, caminos, no obras. La pretensión de todo acercamiento a la exégesis heideggeriana de la historia de la filosofía no debe ser siquiera reconstruir sistemáticamente su interpretación de Platón, Aristóteles, Schelling o Heráclito –si bien ello puede resultar necesario para el fin último–, sino tratar de encontrar en esas lecciones y conferencias los rendimientos filosóficos para el pensar actual: al igual que destacaban los discípulos de Heidegger que él, más que enseñarles filosofía, les enseñaba a pensar, podría decirse que el acercamiento a la interpretación heideggeriana de los grandes nombres de la filosofía tiene como fin recobrar los rudimentos filosóficos para la actualidad, rescatar los rendimientos filosóficos que la historia de la filosofía puede ofrecer ante la amenaza de la indigencia del pensar. La atención al oscuro pensador de Éfeso promete, por consiguiente, alcanzar la más alta claridad para la situación actual del pensar.

### 3. El Λόγος de Heráclito: lenguaje, desocultamiento y fundamento

#### 3.1 Λόγος y λέγειν

En el camino hacia otro inicio, Heidegger emprenderá, fundamentalmente a partir de la lectura de Heráclito, una búsqueda de otra lógica, de una lógica originaria que no se

---

4 En este caso recurrimos a una traducción propia. Traducimos “*Angst vor dem Denken*” como “angustia ante el pensar” y no, como propone Eustaquio Barjau (1994), como “el miedo al pensar”.

conciba ya como una metafísica del *Λόγος*, sino más bien como un pensamiento “*del*” *Λόγος* en el doble sentido del genitivo (GREGORIO, 2014: 146). Heidegger tratará de mostrar, a lo largo de su acercamiento a Heráclito, cómo el pensador de Éfeso logró, escuchando al *Λόγος*, captar el inicio del lenguaje (GA 7: 232-ss), pero, igualmente, captó tan poco la relación fundamental entre Ser y lenguaje, como aquello propiamente por-pensar, como cualquier otro de los pensadores posteriores (HUNI, 2005: 39). El interés de Heidegger por la cuestión del *Λόγος* pasa, por una parte, por la relación del lenguaje y el Ser y, por otra parte, por tratar de atender, como muestra en las lecciones de 1944 sobre Heráclito, no tanto a la lógica como doctrina del pensar correcto, sino la *lógica* de las cosas (GA 55: 186). Este doble interés será, en última instancia, armonizado en su interpretación del *Λόγος* y el *λέγειν* conforme al fragmento 50 de Heráclito.

Heidegger había, no obstante, tratado la cuestión del *Λόγος* y el *λέγειν* antes. Ya en 1935, particularmente en *Introducción a la Metafísica*, Heidegger había relacionado el *λέγειν* griego con el *legen* alemán y el *legere* latino, comprendiéndolo así como el reunir o juntar una cosa con otra, pese a que, al mismo tiempo, una se contraponga con otra (GA 40: 132). En las lecciones sobre Heráclito del semestre de verano de 1944 Heidegger había señalado que la palabra *Λόγος* no indica nada lingüístico, pese a que *Λόγος* y *λέγειν* significaban “hablar” y “decir” en griego antiguo (GA 55: 239). Lo que parece ser, en un principio, una contradicción, queda explicado en buena medida en la explicación de este asunto que realiza en la octava clase de *¿Qué significa pensar?*, en 1951-52: *λέγειν* no significa hablar o decir como tal, sino que el *λέγειν*, al igual que el *legen* alemán, es entendido a partir del presentar [*Vorlegen*], exponer [*Darlegen*] o considerar [*Überlegen*]. Es decir, el *λέγειν* no ha de comprenderse como un acto de enunciar, sino como hablar en el sentido de exponer, en el sentido de que lo dicho es una respuesta a lo que se muestra, a lo que aparece (HÜNI, 2005: 38). En última instancia, Heidegger está tratando de relacionar el *λέγειν* con la cuestión de la presencia [*Anwesen*], cuestión central de su pensamiento tardío. El lenguaje y la presencia aparecen, por consiguiente, inevitablemente relacionados.

*Legen*, *λέγειν* y *legere* comparten una raíz común que es posible rastrear hasta el indoeuropeo. En alemán, *legen* significa en la mayoría de ocasiones poner o dejar algo en posición horizontal. A ello se contrapone el verbo *stellen*, el cual, en su multitud de acepciones y derivados, significa poner o colocar algo verticalmente. Heidegger, más que posiblemente, hace referencia a esta contraposición entre *legen* y *stellen* para tratar la cuestión de la técnica: la esencia de la técnica es denominada *das Gestell*, traducida por Arturo Leyte como com-poner (GA 11/2008). Como alternativa al *poner* [*stellen*] esencial

de la técnica, parece articularse el λέγειν y el *legen*<sup>5</sup>. *Legen* y λέγειν significan “dejar-estar-delante-de-y-junto-a” (GA 7: 216/182) en el sentido de que lo puesto se mantenga como lo que está delante. Es decir, si en la técnica el hombre se impone inquisitorialmente sobre el mundo, el *legen* y el λέγειν suponen un dejar que lo que está delante aparezca como aquello que está delante, en última instancia, un *darle la palabra* a las cosas. El λέγειν está ciertamente relacionado con el lenguaje, pero lo hace más cerca de la escucha que de la imposición de la voz de uno mismo. La escucha no ha de entenderse, por ende, como un sentido, como pueden ser el tacto o el olfato, sino como una disposición hacia las cosas, como un obedecer a lo que viene y puede venir hacia nosotros (GA 55: 245). El λέγειν supone, por ende, una disposición para con las cosas en las que uno no se impone sobre ellas, es una disposición que atiende a lo que está delante –a lo que aparece en la presencia– como lo que está delante –en su estar-presente–. Esta disposición hacia aquello que está delante como *el lo mismo*, es lo que Heidegger comprende como ὁμόλογογείν: “dejar-estar-delante, recogido, lo Uno como lo Mismo, algo que está delante en lo Mismo de su estar-delante” (GA 7: 220/186).

La hermandad entre el λέγειν, el *legen* y la escucha *-hören-* está íntimamente relacionada con el pertenecer [*gehören*] a algo común. Heidegger ejemplifica que cuando alguien escucha un trueno del cielo, el susurro del bosque o el ruido de la ciudad, lo puede hacer, o no, porque pertenecen, o no pertenecen, al bosque o la ciudad respectivamente (GA 7: 220). Esto es, la posibilidad de atender a lo que está delante se basa en que aquel que “escucha”, aquel que da la palabra, y lo “escuchado” pertenecen a un mismo ámbito, a una misma estructura relacional, a un mismo juego de ocultamientos y desocultamientos. No pertenecen a lo mismo en condición de sujeto y objeto, sino en un modo más originario. Es posible escuchar el trueno del cielo o el susurro del bosque porque en ambos casos uno se encuentra sumergido en un ámbito relacional en el cual el trueno o el susurro se hace presente. La escucha, y así es como interpreta Heidegger la primera parte del fragmento –“no es a mí”–, no debe reducirse a la atención a las palabras, el flujo de sonido de la voz humana, sino que “el oír mortal tiene que dirigirse a lo Otro” (GA 7: 221/187). Heidegger ya había tematizado en 1944-45 esta cuestión en el diálogo sobre la *Gelassenheit* –

5 En castellano se ha perdido la deriva del *legere* latino, sí conservado en otros idiomas cercanos como el catalán. Si hubiese que traducirlo, probablemente la mejor opción fuese rescatar *legir* del *legere* latino, ya que significa lo mismo que en griego y en alemán: escuchar, leer, elegir, recoger, legible y observar. En cualquier caso, evitaremos la traducción de Eustaquio Barjau de *legen* como “poner”, ya que “poner” se acerca mucho más al *stellen* que al *legen*. La clave de *legir* es que se configura a medio camino entre “poner” [*stellen*] y *lassen* –del cual viene el famoso término *Gelassenheit*– que traduciríamos como “dejar”, lo cual es lo que consideramos que Heidegger pretendía. Se pierde con esta elección, no obstante, la habitualidad del término que encontramos en el *legen* alemán y en el λέγειν griego.

Αλχιβασιή. *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg*—, cuando habla de una apertura a la “contrada”<sup>6</sup> [Gegnet] como la esencia del pensar (GA 77: 121). Frente al representar [vor-stellen] del modo de la teoría del conocimiento y el pensar calculador, el cual impone *su propia lógica* sobre el mundo –hace de él un fondo de reservas, lo reduce a *stock*, a existencias—, se abre el camino hacia otra disposición que busca *la lógica de las propias cosas*, que trata de dar la palabra a las cosas. “Los mortales” –término que Heidegger emplea en su filosofía tardía para hablar de los hombres— no quedan desdibujados en esta disposición, sino correctamente situados: la escucha aparece como la disposición “a medida” de la condición ontológica de los mortales.

La escucha, el oír propio, es, por ende, muestra de que los mortales *pertenecemos* a lo que escuchamos. Es por ello que Heidegger considera que con la invitación de no escuchar al fluir de la voz humana, sino al Λόγος, se muestra que *pertenecemos* al Λόγος (GA 7: 221). En el fragmento de Heráclito se encuentra, justamente, una referencia al σοφόν. El σοφόν es la disposición de escucha. Es el *homologar* “lo que hace al hombre sabio (σοφόν)” (MARTÍN-MORILLAS, 2007: 43). El σοφόν es, en última instancia, la disposición acorde con la medida ontológica de los mortales. La técnica y su amenaza de nihilismo muestran que el hombre ha caído en las garras de la soberbia –en el sentido etimológico de *superbus*, estar por encima—, desoyendo así su propia finitud vital y ontológica. La técnica aparentemente promete al hombre su apoteosis, su ascenso a los cielos y su coronación como amo y señor de la tierra, pero dicha promesa oculta la condición de someterlo a la mayor servidumbre ontológica. La buena disposición del σοφόν consiste, en cierto modo, en un tratamiento antiinflamatorio de la subjetividad, en una disposición conforme a la finitud inherente a los mortales. Esta finitud implica que los mortales no pueden sino atenerse a las señales que le son asignadas: frente a la soberbia del creerse autosuficiente ontológicamente, del creerse en posición de *dictar* el destino de la totalidad del mundo, la buena disposición de los mortales *da la palabra*, como experiencia de finitud, a lo Otro. La buena disposición del σοφόν es, por ende, un saberse sostenido. Es por ello por lo que Heidegger opta por traducir σοφόν por *Geschickliches*, que significa “bien dispuesto” para el *Schicksal*, para el destino. En suma, cuando se da la palabra, cuando se escucha a lo presente como lo presente [όμιλογογείν], cuando se deja espacio para apreciar la lógica

---

6 La traducción de *Gegnet* como *contrada*, se basa en la traducción de Jesús Adrián Escudero de *El arte y el espacio* (HEIDEGGER, 2009). “Contrada” y *Gegnet* son arcaísmos de comarca y *Gegend* respectivamente. La apertura a la *contrada* es, en última instancia, “preservación, congregación de las cosas en su copertenencia” (HEIDEGGER, 2009: 15)”. La contrada no es, por ende, únicamente lo Otro en su carácter individual –en el sentido de objeto a disposición de la mirada de un sujeto—, sino lo Otro en su *ser sí mismo*, es decir, en su copertenencia a un ámbito al cual nosotros también pertenecemos.

propia de lo Otro, uno se encuentra “bien dispuesto” conforme al destino, uno toma una disposición a medida de su propia condición ontológica: “entonces el λέγειν mortal se destina al Λόγος” (GA 7: 223/188).

La buena disposición es una aceptación de la finitud ontológica de los hombres conforme a la cual el λέγειν mortal escucha, se destina, se dirige, se comprende como sostenido por algo a lo que los mortales pertenecen: el Λόγος. El ὄνομα, el nombrar, no significa, por ende, la expresión del significado de una palabra referida a una cosa, sino que debe ser entendido desde el λέγειν, desde el dar la palabra a lo que está delante. Esta dimensión del nombrar, de acuerdo con Heidegger, se perdió con la comprensión del lenguaje como φωνή σημαντική (GA 7: 233). El camino hacia el *otro* inicio queda, por consiguiente, asignado a la tarea de escuchar al Λόγος.

### 3.2 El Λόγος y la ἀλήθεια

¿Qué dice el Λόγος? ¿Cuál es el fruto de la escucha al Λόγος? “Ἐν Πάντᾳ. El Λόγος señala, de acuerdo con Heidegger, lo que él mismo es, el modo en el que se esencia, con este “Ἐν Πάντᾳ: aquello que une todo en un recoger y ligar. El Λόγος une todo, lo liga, lo hila, pero lo hace de modo que cada cosa aparezca por sí misma *como sí misma*. Heidegger llevaba tiempo tratando de pensar, como muestra en *La constitución onto-teológica de la metafísica*, el Ser desde la diferencia (GA 11: 141). Frente a una tradición que ha pensado el Ser desde la unidad, cuyo culmen sería Hegel, Heidegger había buscado ya en las lecciones del semestre de invierno de 1942/43 –tituladas *Parménides* (GA 54)– encontrar en los “pensadores del inicio” –Parménides, Heráclito y Anaximandro– una concepción del Ser alternativa a la tradición de la unidad. No en vano, Alejandro Rojas (2012) ha mostrado la gran influencia de Schelling en estas lecciones, justamente conforme a la cuestión de pensar el Ser desde la dualidad<sup>7</sup>. El Λόγος reúne y liga todo lo presente, pero lo hace desde la dualidad, conforme a un apagar y encender la presencia. El rayo que dirige el todo (DK 64) ilumina, alumbría, hace posible que la mirada –cuando mira conforme a una

7 Este es otro ejemplo de cómo la lectura de Heidegger de determinados autores parece cercar su propio pensamiento. Heidegger no reconoce suficientemente el papel que Schelling desarrolla en el esquema de su propio pensamiento de la Historia del Ser, principalmente por su influencia en la *Gelassenheit*, en la concepción de la voluntad originaria como una voluntad que quiere la nada y la cuestión de pensar el *Seyn* desde la dualidad. Heidegger se resiste a otorgarle un papel mayor por su supuesto anclaje a la subjetividad, cuando realmente, por una parte, Schelling no parece ni mucho menos permanecer anclado a ello y, por otra parte, los rendimientos filosóficos que tendría la comprensión de Schelling como consumidor de la onto-teología y, simultáneamente, como enclave fundamental del *otro* inicio, se amoldan a la perfección con la *Überwindung*, con la superación o sobretorsión de la metafísica.

buenas disposiciones— encuentre las cosas en el mundo. En el fondo, el rayo, símbolo de la divinidad —Zeus—, nos destina, si no permanecemos dormidos, a lo presente. Pero el rayo también deja en la penumbra, aleja la mirada, deja de iluminar algunas cosas. El Λόγος, como el rayo que todo lo ilumina, como la señal divina que destina a los mortales, es desocultar y ocultar (GA 7: 225). En última instancia, el Λόγος es la ἀλήθεια, es el encender y apagar el fuego de la presencia: Ο Λόγος es el ser del ente (GA 7: 232), es, como dirá en su análisis del fragmento 16 de Heráclito, la coimbricación del siempre brotar de la φύσις y el ocultarse del κρύπτεσθαι, los cuales remiten respectivamente el uno al otro (GA 7: 277). Heráclito piensa, de acuerdo con Heidegger, en dirección al ser (MARTÍN-MORILLAS, 2007: 44), en forma de apertura al *Geheimnis des Seyns*, al misterio del Ser, a este simultáneo ocultar y desocultar la presencia.

En esencia, lo que Heidegger pretende con esta atención a la presencia desde la escucha al Λόγος no es sino mostrar cómo, por una parte, la presencia engloba un juego de ocultar y desocultar que no depende del hombre, sino que parece *destinar, servir de señal* a la disposición de los mortales; y, por otra parte, otorgar una dimensión más originaria al lenguaje, el cual no puede aparecer como un mero nombrar o explicar el significado de una serie de nombres, como φωνή σημαντική, sino como la palabra del pensar que cambia, como señalábamos anteriormente, el mundo, llevándolo a la mayor profundidad del enigma, al misterio, que promete la mayor claridad, siendo así el lenguaje algo más cercano al silencio que al decir habitual (GREGORIO, 2014: 153). El oír y el hablar humano se entendían, conforme al λέγειν, como una obediencia y correspondencia a lo que aparece, como una referencia al Λόγος (HÜNI, 2005: 39). El Λόγος, en tanto que desocultar y ocultar, en tanto que rayo que todo lo dirige, reúne y coliga todo lo presente en su acontecer histórico. Es decir, el Λόγος no es, para Heidegger, únicamente lo que hace posible la presencia de lo presente, sino que es la pauta del *destino*. El lenguaje ha de encaminarse, consiguientemente, como obediencia y correspondencia a esta pauta. La técnica o, aún más claramente, la bomba atómica es una señal del Λόγος, un rayo iluminador que alerta, por medio del peligro, a los mortales, que les guía hacia el cuestionamiento de un pensamiento calculador que ha llegado al punto de poder destruir definitivamente toda vida sobre la faz de la tierra. La “buena disposición” es, en última instancia, el habitar poético del que habla Heidegger en *Poéticamente habita el hombre*: la esencia de la poesía es la *Maß-Nahme*, la toma-de-medida por medio de la cual se llega a la medida —ontológica— de la esencia del hombre (GA 7: 200), dado que el hombre es propiamente relación de correspondencia con el Ser “y sólo<sup>8</sup> eso” (GA

---

8 Este ‘y sólo eso’ no es, para Heidegger, una limitación, sino sobreabundancia, debido a que el Ser únicamente llega a ser en tanto que “llega al hombre con su llamada” (GA 11: 39/75).

11: 39/75). Análogamente al fuego, el cual es el canje de todas las cosas (DK 90) y, por ende, lo que *mide* el valor –como el oro con las mercancías–, el Λόγος es aquello a partir del cual todo toma su medida. Por ello, el fragmento 43 –traducido por Bernabé como “la soberbia debe sofocarse con más motivo que un incendio” (2006: 140)– es traducido por Heidegger como “es la desmesura [*Vermessenheit*], más que el incendio, lo que hay que apagar” (GA 7: 231/196). Únicamente tomando la medida al Λόγος (GA 7: 231), esto es, comprendiéndolo como aquello que reúne y coliga, como desocultar y ocultar, como aquello que da la señal –en forma de peligro–, como aquello en lo que estamos sostenidos, se puede establecer un habitar *a la medida* de nuestras dimensiones, se puede recorrer el camino del *otro* inicio. Este camino, conforme al cual se articula la Cuadratura [*Geviert*], exige una confrontación con la cuestión del fundamento –particularmente con el principio de razón suficiente de Leibniz–, en la que Heráclito vuelve a ser, de nuevo, protagonista.

### 3.3. *Reddere rationem y λόγον διδόναι: La cuestión del fundamento*

El lugar donde más claramente se aprecia, dentro del engoroso estilo y razonamiento heideggeriano, la exégesis del Λόγος heraclíteo es, paradójicamente, en un lugar donde Heráclito no parecería tener, en un principio, una importancia capital: la confrontación con el principio de razón suficiente que encontramos en *Der Satz vom Grund* (GA 10) –o, tal y como lo traduce Félix Duque, *La proposición del fundamento*–. El principio de razón suficiente llevaba, de acuerdo con Heidegger, incubándose desde el siglo VI a.C., logrando alcanzar con Leibniz, ya en el siglo XVII, la autoridad de ser *principium magnum, grande et nobilissimum* (GA 10: 245). Heidegger ya había planteado en 1929 una confrontación con dicho principio en términos similares, si bien lo que buscaba Heidegger, en consonancia con el pensamiento de dicha época, era remarcar que la trascendencia del *Dasein* es el fundamento de todo fundamento y, con ello, que “la libertad es el origen del principio de razón” (GA 9: 172/147). En su pensamiento tardío, Heidegger no ha abandonado la libertad como una de las cuestiones centrales del pensamiento, pero lo trata ya no desde la *ek-sistencia* del *Dasein*, sino desde la comprensión de que la escucha originaria –*ursprüngliche Hörigkeit*–, ese estar abierto a lo que está abierto, “*die Freiheit selbst ist*” (GA 55: 245), es la libertad misma. La relación de la escucha originaria con la libertad muestra, por consiguiente, que la toma-de-medida del habitar poético, el estar ‘bien dispuesto’ para con el Λόγος y, en última instancia, la disposición conforme a la medida ontológica de los mortales; están íntimamente relacionados con la libertad. ¿En qué sentido está esto relacionado con el principio de razón suficiente? En que Heidegger en la decimotercera sesión del seminario sobre el principio de razón suficiente rescata, justamente, dos modos

de responder qué significa “fundamento” [*Grund*]: el λόγον διδόναι griego y el *reddere rationem* latino.

Lo que subyace a estas dos posibles respuestas a la cuestión del fundamento no es, ni mucho menos, un agotamiento de todas las posibles consideraciones de lo que la palabra “fundamento” puede significar o ha significado. Consecuentemente, Heidegger no plantea un análisis exhaustivo de la cuestión del fundamento, sino que, al igual que había hecho con el lenguaje y la verdad, presenta, por una parte, un ámbito originario no pensado completamente por aquellos que lo experimentaron –el λέγειν, la ἀλήθεια y el λόγον διδόναι– y, por otra parte, aquello que sustenta o afianza el devenir de la tradición ontoteológica y su consumación en la técnica –el φωνή σημαντική, la *veritas* o el *certitudo* y el *reddere rationem*–. Podría decirse que las tríadas que componen respectivamente estos dos ámbitos están esencialmente unidas unas a otras como diferentes dimensiones del *otro* y el primer inicio respectivamente. Es por ello por lo que Heidegger destaca en su último texto publicado en vida –*El final de la filosofía y la tarea del pensar*– que si traduce obstinadamente (*hartnäckig*) ἀλήθεια por “desocultamiento” [*Unverborgenheit*] no es por una cuestión etimológica –puesto que, como él mismo admite, dicha concepción no era empleada ni en el habla cotidiana, ni en la poesía, ni en la filosofía (GA 14: 87)–, sino por la “cosa” que ha de tenerse en cuenta en el pensar. Alejandro Vigo encuentra aquí una admisión por parte de Heidegger del error tratar de atribuir a los griegos una genuina experiencia de la ἀλήθεια (2021: 145). Sin embargo, la mirada retrospectiva de Heidegger a los griegos, incluso cuando afirma que “los griegos habitaron en esta esencia del lenguaje”, si bien, “nunca *pensaron* esta esencia del lenguaje” (GA 7: 233/198), no se refiere a que sea posible saber, como señalará Heidegger en *La sentencia de Anaximandro*, a qué se pretendía referir un autor del cual conservamos algunos fragmentos cuya referencia más antigua fue un milenio después de su redacción y dista de nosotros 1500 años (GA 5: 325). Heidegger se referiría, cuando habla de que experimentaron la ἀλήθεια, el λέγειν y el λόγον διδόναι, a que existía, a raíz de lo que conservamos de Heráclito, la posibilidad de pensar el inicio de un modo distinto a lo que vendrá después de la *Metafísica* de Aristóteles, con la cual se determina la *cosa* de la filosofía como el ente (GA 14: 85). Esta posibilidad, sin embargo, no se realizó: “¡Qué habría acaecido propiamente si (...) hubieran pensado propiamente la esencia del lenguaje como Λόγος, como la posada que recoge y liga! (...) pero todo esto no acaeció” (GA 7: 233/198).

La lectura de la ἀλήθεια, del λέγειν y del λόγον διδόναι debe entenderse, por consiguiente, desde la conciencia de una posibilidad no realizada, de una alternativa a la

tradición onto-teológica<sup>9</sup>, de un camino que el propio peligro de la técnica invita a recobrar, desde la conciencia de un divorcio moderno, que lleva largo tiempo incubándose, entre “ser y lógos, y más precisamente, entre ser y ratio, entre ser y fundamento [Grund]” (HOLZAPFEL, 2017: 196). Desde esta óptica expresa Heidegger la diferencia sustancial entre el *reddere rationem* y el λόγον διδόναι. Mientras que el primero implica “dar cuenta de algo”, un contar en el doble sentido de “fundamentar algo y como fundamentar algo de tal modo de calcularlo y asegurarlo gracias a ese cálculo” (ACEVEDO-GUERRA, 2003: 23), el λόγον διδόναι supone un reunir, un fundar que implica “ofrecer algo que hace acto de presencia en su hacer acto de presencia de tal y cual manera” (GA 10: 162/151). En el *reddere rationem* se impone la pregunta del ‘por qué razón’ -auf welchem Grund- como antesala del dominio incuestionado del ‘para qué’ que encontramos en la técnica. El λόγον διδόναι fundamenta, reúne por medio de algo que no tiene un ‘porqué’: el juego que “juega al tiempo que juega” (GA 10: 169/156). Al igual que el tiempo es para Heráclito el niño que juega (DK 52), como algo que acontece en su acontecer sin un *para qué*, pero ostentando el poder regio, Heidegger recurre al juego [*Spiel*] para hacer alusión a la mutua referencia de las diferentes dimensiones de la presencia: ciertamente, el λόγον διδόναι funda, reúne la presencia sin un *porqué*, pero lo hace en forma de un *Spiegel-Spiel* [juego de espejos], en una mutua referencia entre el desocultar, el ocultar, lo oculto y lo desoculto. En el fondo, al afirmar que el Λόγος es desocultar y desocultar, Heidegger estaba refiriéndose a la que va a ser la última palabra de su pensamiento ontológico (Rojas-Jiménez, 2009): la Cuadratura [*Geviert*].

Toda presencia, dirá Heidegger, toda cosa en tanto que hace cosa -*das Ding dingt*-, hace acontecer la Cuadratura, las cuatro dimensiones del desocultamiento (GA 7: 175). Es decir, la presencia no ocurre como proceso de una serie de principios suficientes relatables racionalmente, sino como un juego de ocultación y desocultación. La cosa

9 Esta lectura heideggeriana resulta, todo sea dicho, problemática en lo que respecta a elementos propios de su pensamiento tardío. Prueba de ello es que, por ejemplo, los elementos de la Cuadratura (*Geviert*) –mortales/hombres, divinos, cielos y tierra– son tomados, ciertamente, de la poesía de Hölderlin, pero vienen del *Gorgias* (507e6-508a9) de Platón: “Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría”. Aún manteniéndonos en el pensamiento heideggeriano, no es demasiado aventurado afirmar que parece haber claramente rendimientos positivos dentro de la propia tradición onto-teológica en los que no se profundiza suficientemente. Es más, la referencia al descuido de la geometría podría leerse, precisamente, como la desmesura, siendo así la *geometría* una referencia a la medida ontológica que se ha de tomar.

presente, la jarra que Heidegger pone como ejemplo en la primera conferencia de Bremen, reúne cuadro dimensiones del desocultamiento. En primer lugar, lo oculto –la tierra [*Erde*]– como aquello que hace patente las posibilidades ausentes, el ámbito de lo ausente en toda presencia, de las posibilidades ausentes. En segundo lugar, lo desoculto, aquello que está por desocultar –el cielo [*Himmel*]–, como la inausencia de lo presente, lo mismo que muestra la tierra pero en positivo. En tercer lugar, el ocultar –los mortales [*Sterblichen*]–, como aquello que muestra que en todo comprender humano hay algo que permanece oculto, como la finitud propia de los hombres. Por último, el desocultar –los divinos [*Göttlichen*]–, como aquel ámbito que hace posible que se produzca el desocultamiento, el rayo divino que ilumina y posibilita la presencia, las señales que guían a los mortales. Esta ontología relacional, claramente complicada y rebosante de significaciones, podría ser comprendida como la alternativa heideggeriana, fruto de un largo periodo de maduración, a la onto-teología y la determinación aristotélica del ente como *cosa* del pensar. Heidegger combina la concepción de los dioses griegos de Walter Otto (2002) de los dioses griegos –en particular, *Die Götter Griechenlands* de 1929– con el Λόγος, el λέγειν y la ἀλήθεια heraclítea como respuestas ante las *señales* que advierten del inminente nihilismo que viene de la mano de la técnica. El Λόγος reúne y coliga las diferentes dimensiones de la presencia, *da la palabra* a la cosa misma, sitúa al hombre en su finitud y frena sus pretensiones apoteósicas al indicar que la buena disposición pasa por destinar el λέγειν mortal al Λόγος, abre el espacio para las señales de los divinos, etc. En definitiva, el Λόγος de Heráclito es recuperado por Heidegger como ámbito de aquello que pudo ser y no fue, un ámbito que el pensar reclama frente a las inclemencias nihilistas de la técnica.

#### 4. A modo de conclusión

Las interpretaciones de Heidegger son siempre problemáticas, probablemente porque él mismo fue, en una gran diversidad de sentidos, ampliamente problemático. Löwith (1984) definió a Heidegger del siguiente modo en una obra que lleva como título esta misma expresión: *Denker in dürftiger Zeit*, pensador de un tiempo indigente. Lo cierto es que *dürftiger* –traducido como “indigente”– comparte raíz, que viene de *thurfan* –requerir– del alto alemán antiguo, con el verbo *dürfen* que significa “estar permitido”. Heidegger es un pensador de un tiempo indigente, de un tiempo de peligro, de un tiempo marcado por la amenaza del colapso planetario que, lamentablemente, no dista mucho de nuestro tiempo. El peligro que encierra este tiempo hace que, a ojos de Heidegger, únicamente le *esté permitido* pensar conforme a esta indigencia. La indigencia de su tiempo requiere de él, a su parecer, que sea problemático. Es cierto que muchos aspectos de sus exégesis

son criticables, incluso algunos pueden llegar a ser tildados de insostenibles, pero tampoco es menos cierto que la interpretación heideggeriana, particularmente la de los presocráticos, saca a la luz rendimientos filosóficos de primer nivel para el pensar actual. La búsqueda en la filosofía de Heráclito de elementos originarios, de las claves para *otro* inicio del pensamiento occidental, sacude los cimientos de líneas exegéticas que han sido, durante un tiempo considerable, hasta cierto punto incuestionadas. En este sentido, la comprensión heideggeriana de la Historia del Ser, la cual, como muestra Jean Beaufret (1973), parte de la pregunta por la desaparición de los elementos de la Cuadratura –íntimamente relacionados, como hemos mostrado, con el Λόγος heraclítico– en favor de la pregunta por el ente, rompe, como muestra Alexandre Lowit (1982: 110), con toda interpretación de la filosofía presocrática como la superación racional del mito. Las interpretaciones de Heidegger son, claramente, sesgadas, pero el caso de los presocráticos y la distancia temporal que los separa, muestra paradigmáticamente cómo, en última instancia, las lecturas que defienden una superación racional del mito están claramente fundadas en la base de lo que Heidegger denomina el primer inicio del pensar occidental, presentan un claro sesgo racionalista exacerbado en la técnica. La palabra de los autores no tiene, ciertamente, autoridad, pero la palabra del pensar cambia el mundo. Únicamente cuando se recorre el camino de lo ya pensado desde la conciencia presente del peligro de la técnica, uno se encuentra en el camino de lo por-pensar.

La exégesis heideggeriana del Λόγος de Heráclito no ha de quedar reducida a una crítica metodológica de una tradición interpretativa, sino que sirve como suelo fértil para la transición hacia *otro* inicio. Este *otro* inicio tratará de mostrar que la morada del hombre es, diríamos con Heráclito, lo extraordinario (DK 119), una morada preñada del sentido del misterio, del ser que nos alcanza en la existencia (KIRCHNER, 2018: 189). La interpretación del Λόγος encierra una consideración sobre el habitar humano, siendo, como hemos mostrado, el *tomar la medida* al Λόγος necesario para un habitar a la medida de la condición ontológica de los mortales. La tríada del λέγειν, la ἀλήθεια y el λόγον διδόναι se configura, a raíz de la exégesis heideggeriana, como tres dimensiones fundamentales del núcleo del *otro* inicio que reclama que existe alternativa al imperante y aparentemente incuestionable dominio de la técnica, el cual supone la mayor amenaza jamás vista para el pensar. El pensamiento de la Cuadratura, conforme al cual se articula prácticamente la totalidad del pensar tardío de Heidegger, puede ser comprendido, por ende, como una alternativa a la tradición onto-teológica, que ‘recupera’ una posibilidad no realizada –es decir, no pensada– en la filosofía previa al primer inicio. La huida de Heidegger hacia la filosofía presocrática, en tanto que respuesta ante la indigencia de su tiempo, reaviva, en definitiva, la cuestión del lenguaje –siendo posible así afirmar que el Λόγος no es

la palabra [*Wort*], sino el prefacio [*Vorwort*] del lenguaje (GA 55: 383)–, la cuestión del fundamento y la cuestión de la presencia, configurando así, conforme a la indagación del pensar que pudo ser y no fue, claves fundamentales para la tarea filosófica del presente. En suma, la interpretación heideggeriana del *Λόγος* de Heráclito abre un espacio hace tiempo sepultado, abre, en pleno dominio omnipresente del pensar calculador –que alcanza incluso las líneas exegéticas más extendidas–, un espacio para una concepción del lenguaje, una concepción de la verdad y una concepción del fundamento que el presente parece reclamar. La exégesis del *Λόγος* redescubre una alternativa al *monólogo* de la técnica, a la *desmesura* de la subjetividad incondicionada que se cree en disposición de avasallar la totalidad del mundo: supone la buena disposición hacia la espera del rayo que ilumine la absoluta oscuridad del ocaso.

## Referencias bibliográficas<sup>10</sup>

- ACEVEDO-GUERRA, J. (2003). “En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente”. *Diálogos* 81, 15-34.
- ADRIÁN-ESCUDERO, J. (2011). “El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica”. *Thémata. Revista de Filosofía* 44, 213-238.
- BEAUFRET, J. (1973). *Dialogue Avec Heidegger I*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- BERNABÉ, A. (2006). *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- CHILLÓN, J.M. (2025). *Todavía. Esbozo de una filosofía existencial del tiempo*. Granada: Comares.
- DEGENNARO, I. (2001). *Logos– Heidegger liest Heraklit*. Berlin: Duncker & Humblot.
- FALGUERAS-SALINAS, I. (2002). “La trayectoria filosófica de Heidegger”. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria* 149, 35-72.
- GADAMER, H.-G. (1987). *Die Griechen in Neuere Philosophie I Hegel–Husserl–Heidegger*, GW3. Mohr: Siebeck.
- GREGORIO, G. (2014). “Vor der Metaphysik? Heidegger, Heraklit und die Suchenach einer ‘ursprünglicheren Logik’”. *Perspektiven der Metaphysik im “postmetaphysischen” Zeitalter*. Eds. P.L. Coriando & T. Röck. Berlin: Duncker & Humblot, 145-156.
- HEIDEGGER, M. (1976). *GA 2: Sein und Zeit* (1927). Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1991). *GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1977). *GA 5: Holzwege* (1935-1946). Frankfurt am Main: Klostermann [(2010). *Caminos de bosque*. Tr. A. Leyte & H. Cortés. Madrid: Alianza.].
- HEIDEGGER, M. (2000). *GA 7: Vorträge und Aufsätze* (1936-1952). Frankfurt am Main: Klostermann [(1994). *Conferencias y artículos*. Tr. E. Barjau. Barcelona: Del Serbal].
- HEIDEGGER, M. (2002). *GA 8: Was heisst Denken?* (1951-1952). Frankfurt am Main: Klostermann.

10 Las obras de Martin Heidegger se ordenan no conforme a la fecha de edición, sino conforme al volumen que ocupan en la Gesamtausgabe. Se hace así para facilitar el acceso a la bibliografía.

- HEIDEGGER, M. (1976). *GA 9: Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2000). *Hitos*. Tr. H. Cortés & A. Leyte. Madrid: Alianza].
- HEIDEGGER, M. (1997). *GA 10: Der Satz vom Grund (1955-1956)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2003). *La proposición del fundamento*. Tr. F. Duque & J. Pérez. Barcelona: Del Serbal].
- HEIDEGGER, M. (2006). *GA 11. Identität und Differenz (1955-1957)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2008b). *Identidad y diferencia*. Tr. A. Leyte. Barcelona: Anthropos].
- HEIDEGGER, M. (2007). *GA 14: Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1986). *GA 15: Seminare (1951-1973)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1994). *GA 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis].
- HEIDEGGER, M. (1988). *GA 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (WS 1931/32)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1983). *GA 40: Einführung in die Metaphysik (SS 1935)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(1997). *Introducción a la metafísica*. Tr. A. Ackermann. Madrid: Gedisa].
- HEIDEGGER, M. (1979). *GA 55: Heraklit: 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (SS 1943) 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (SS 1944)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1987). *GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1992). *GA 58: Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Tr. F. de Lara & F. de Lara López. Madrid: Alianza].
- HEIDEGGER, M. (1995). *GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens (WS 1920/21)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1985). *GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1988). *GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (SS 1923)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1989). *GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2003). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Tr. D.V. Picotti. Buenos Aires: Biblos].
- HEIDEGGER, M. (1998). *GA 69: Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1995). *GA 77: Feldweg-Gespräche (1944/45)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1994). *GA 79. Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2014). *GA 95: Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2009). *Die Kunst und der Raum/El arte y el espacio*. Tr. J. Adrián-Escudero. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. & BLOCHMANN, E. (1990). *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft.
- HELD, K. (1980). *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Berlin: De Gruyter.
- HERMOSO, M.J. (2016). “El Parménides de Platón y la comprensión del Uno en la filosofía de Plotino. ¿Un olvido de Heidegger?”. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 49, 71-90.

- HOLZAPFEL, C. (2017). La concepción heideggeriana del *logos* de Heráclito. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2), 193-201. DOI: 10.24310/Contrastescontrastes.v22i3.3765
- HÜNI, H. (2005). "Heideggers Unruhe bei Heraklit". *Heidegger und die Antike*. Bern: Lang, 33-41.
- HUSSERL, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band (HUA XIX/1-2)*. Leiden: Nijhoff.
- KIRCHNER, R. (2018). "A morada do pensador: Heráclito na perspectiva de Heidegger". *Revista Ideação*, 38, 187-199. DOI: 10.13102/ideac.v1i38.4292.
- LEYTE, A. (2015). *Heidegger: El fracaso del Ser*. Madrid: Batiscafo.
- LOWIT, A. (1982). "Heidegger et les Grecs". *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, 104-126.
- LÖWITH, K. (1984). *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*. Stuttgart: Poeschel.
- MARTÍN-MORILLAS, A. (2007). "El diálogo de Heidegger con los filósofos presocráticos". *Pensamiento* 63(235), 35-58.
- OTTO, W. (2002). *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- PLATÓN. (1986). *Diálogos II*. Tr. J. Calonge, E. Lledó, y C. García-Gual. Madrid: Gredos.
- PÖGGELE, Otto (1992): *Neue Wege mit Heidegger*, München: Alber.
- ROJAS-JIMÉNEZ, A. (2009). *La cuadratura: la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Universidad de Málaga.
- ROJAS-JIMÉNEZ, A. (2012). "La influencia de Schelling en la lección de Heidegger de 1942/43". *Thémata. Revista de Filosofía* 45, 383-394.
- VIGO, A. (2021). "Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια. *Claridades. Revista de Filosofía* 13(1), 125-148. DOI: 10.24310/Claridadescrf.v13i1.10237.
- WIESBAUER, M. (2005). "Phänomenologie und Hermeneutik in Heideggers seinsgeschichtlicher Heraklitlektüre". *Heidegger und die Antike*. Bern: Lang, 42-68.
- ZARADER, M. (1990). *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris: Vrin.