

## 31. LINEAS PARA UNA METAFÍSICA RENOVADA

### 1. Puntos de partida

La historia de la metafísica y la situación actual nos dicen claramente que una metafísica hoy resulta problemática. ¿Tiene sentido aún hablar de metafísica? ¿Es posible algún tipo de metafísica? ¿Qué líneas fundamentales debería seguir?

La respuesta de Kant a la primera pregunta parece tener hoy el valor que tenía cuando la escribió: “Es tan escasa la esperanza de que el espíritu del hombre vaya a abandonar totalmente las investigaciones metafísicas como la de que nosotros vayamos a preferir alguna vez contener la respiración para no respirar aire impuro”.<sup>1</sup> Y en motivo lo indica Kant en las primeras páginas del prólogo a la *Crítica de la razón pura*: “Es inútil querer simular indiferencia con relación a investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana”. Y añade que los presuntos indiferentes, apenas piensan algo, “recaen inevitablemente en afirmaciones metafísicas”.<sup>2</sup>

Pero ¿qué tipo de metafísica sería posible, precisamente después de la crítica radical de Kant? Se ha visto que según el criterio kantiano de experiencia, de ciencia y de conocimiento, la metafísica ni puede ser ciencia ni verdadero conocimiento. Sería un “pensar”; lógico y conforme a la naturaleza humana, pero un “pensar” sin valor objetivo de conocimiento, ya que no hay posibilidad de confirmarlo por la experiencia. La metafísica no tiene cabida en el conocimiento de razón pura. Ésta le deja abierto el camino hacia una razón práctica. Si no fuese así, si la metafísica fuese contradictoria, se le cerraría toda posibilidad. Pero el noumenon kantiano no es contradictorio, sino problemático; y en consecuencia queda abierto el camino hacia una razón práctica, que también es razón y que no cae en el ámbito de lo irracional; es razón práctica, de la praxis vital del mundo de la vida.

Ya en el mismo Kant y sobre todo después de él se han dado varios intentos por comprender de manera más profunda este ámbito de la razón práctica y del mundo de la vida. En el idealismo alemán se afirma una mayor unidad de razón; y con eso se da una mayor valoración del ámbito de lo trascendente, una mayor amplitud y validez de lo presabido y un concepto más amplio de experiencia. Esto significaría admitir un mundo de la vida y un conocer, dentro de él, más complejos y ricos.

Una paso importante en esta línea lo dará más tarde la fenomenología de Husserl, al plantearse de modo explícito el tema del mundo de la vida, el concepto de experiencia dentro de él y las posibilidades del conocimiento por parte del yo, dentro de ese mundo de la vida. Y ya dentro de la fenomenología será Heidegger el que se tome en serio el problema de la historicidad del Dasein y del ser mismo, imprimiendo así una nueva dirección a la fenomenología y elaborando una fenomenología hermenéutica, en la que el mundo de la vida adquiriría una explicación más consecuente y más satisfactoria.

Varias ideas fundamentales del mundo de la vida han sido defendidas también desde otra perspectiva por representantes de la corriente marxista. Habermas ha acentuado en él un saber de fondo, que sirve de fundamento y que aparece luego en la intercomunicación, en los intereses del conocimiento y en los deseos de emancipación.

En todas estas reflexiones se supera el concepto kantiano de experiencia y mucho más el concepto empirista de la misma. Pero estos conceptos han sido superados también dentro de la filosofía de la ciencia, en el racionalismo crítico de Popper y en los

<sup>1</sup> I. KANT, *Prolegomenos*, A 192

<sup>2</sup> KrV., A X

postpopperianos, donde se ha sentido la necesidad de admitir cierta dosis de racionalismo en la teoría de la ciencia, superando una experiencia y un conocimiento centrados en el principio de verificación.

Después de esta larga trayectoria parece claro que la pregunta por la posibilidad de una metafísica debería partir de ahí: De una reflexión sobre el mundo de la vida, teniendo en cuenta las explicaciones que se han dado del mismo y sometiéndolas a una reflexión crítica.

De la exposición precedente parece que se pueden deducir algunas líneas fundamentales para una reflexión metafísica renovada.

En primer lugar, el sujeto del conocimiento no es un sujeto absoluto, sino un sujeto finito, puesto ya de relieve por Kant, y un sujeto histórico. Este ha sido puesto de relieve por Dilthey y completado de manera más fundamental y consecuente por Heidegger.

Una segunda línea fundamental para una reflexión metafísica renovada debe tener en cuenta lo implícito en el conocimiento. Es mérito de Kant haberse centrado en lo trascendental y en las posibilidades a priori del conocimiento. El resultado de Kant ha resultado insatisfactorio. Hegel llegó mucho más lejos en el análisis y en la búsqueda de los presupuestos de la experiencia. Más tarde Husserl, partiendo del fenómeno, retrocede hasta el mundo de la vida, acercándose al fin a un yo trascendental de la conciencia pura. Heidegger creyó que Husserl había sido inconsecuente, al no haber llegado a las preguntas por el ser de la conciencia, por el ser del Dasein y por el ser en general. En contraposición a Husserl, Heidegger afirma un Dasein fáctico y existencia histórica. Pero como ser-en-el-mundo, parte de una comprensión o pre-comprensión del mismo, que deberá hacerse temática. Y finalmente también Habermas ha puesto de relieve este saber previo y atemático. Una reflexión metafísica actual no podría renunciar a preguntarse por este saber previo e implícito, por los presupuestos del conocimiento.

Heidegger echa en falta en Husserl la pregunta por el ser. El propio Heidegger ha puesto de relieve que no sólo es histórico el hombre o sujeto concreto, sino que el mismo ser es temporal y que el concepto último de la filosofía es un ser como acaecer; o mejor y de manera definitiva, un puro acaecer o evento, que da ser y da tiempo.

Una nueva línea fundamental para una metafísica es la hermenéutica. Ésta, como problema filosófico ha adquirido importancia sobre todo a partir de Schleiermacher y de Dilthey. Pero según Gadamer, ha sido Heidegger el que la ha fundamentado de modo más completo, al centrarla en la historicidad del Dasein y en la temporalidad del ser mismo. Parece obvio que en un pensar histórico, por parte de un sujeto histórico y acerca de un objeto cuyo ser es temporal y acaecer histórico, el pensar se dará constantemente en círculos hermenéuticos. Un pensar así deberá ser sometido constantemente a revisión y deberá ser interpretación.

Finalmente, la metafísica no podrá renunciar a ser eso: meta-física. No podrá renunciar a ir “más allá”, o si se quiere “más acá”, más al fondo; deberá llegar a los presupuestos del conocimiento. La metafísica no deberá dejar de preguntarse por el ser, por un fundamento último; aunque no pueda dejar de ser camino sin un punto de llegada.

## 2. “Pensar” heideggeriano y recuperación de la metafísica

Parece que el pensar de Heidegger satisface mejor estas exigencias de una metafísica. Hay pocas dudas acerca de la crítica de Heidegger a la metafísica occidental.<sup>3</sup> En el contexto

<sup>3</sup> Cf. M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*.

de *Ser y tiempo* Heidegger habla de destrucción de la metafísica. Más tarde habla de superación (*Überwindung*) como recuperación (*Verwindung*). Y Heidegger habla también de resurrección de la metafísica en formas transformadas.<sup>4</sup> Pero no se podría ver en el pensar de Heidegger un nihilismo ni la negación de toda construcción filosófica.

Cuando se comenzó la publicación de las obras completas de Heidegger, dijo éste: No obras (*Werke*), sino caminos (*Wege*). El pensar de Heidegger sería: caminos. El mismo tituló uno de sus libros: *Holzwege*: caminos del bosque. La traducción española es: *Sendas perdidas*. El título italiano reza: *Senderos interrumpidos*. Y la traducción francesa, más pesimista, dice: "*Caminos que no llevan a ninguna parte*". En todo ello hay verdad: Los senderos se pierden, se interrumpen y no llegan a ninguna parte concreta definitiva. Pero se pierden o se interrumpen después de haber puesto al caminante en camino y después de haberle dado una cierta orientación para que siga abriéndose camino y construyéndolo. Como dice el mismo Heidegger, hay que permanecer en camino para construirlo, integrando nuevos tramos en lo ya construido.

Como hemos visto antes, el concepto de evento y el pensar como camino constituyen el punto de partida y las características fundamentales de la filosofía del propio Heidegger<sup>5</sup>. Creemos que precisamente en estos conceptos de evento y de pensar como camino Heidegger da una respuesta a las preguntas fundamentales sobre la realidad y se contrapone a las filosofías con las cuales dialoga.

La contraposición kantiana entre sujeto y objeto y la imposibilidad de llegar al noúmeno habían sido superadas en la filosofía de Hegel; pero al precio de disolver el sujeto histórico concreto en un sujeto absoluto. La filosofía de la historia y la hermenéutica de Dilthey y la fenomenología de Husserl habían querido dar una respuesta al racionalismo, a Kant, a Hegel y a la escuela histórica. Heidegger parte desde un principio del mundo de la vida y afirma con decisión la facticidad histórica del Dasein, integrándolo al mismo tiempo en la realidad y en la historia, sin disolverlo, por otra parte, en un sujeto absoluto. Explicaría el Dasein histórico, concreto, fáctico y vital mejor que Husserl y Dilthey, oponiéndose al mismo tiempo a un historicismo y sin ir a parar a Hegel.

Heidegger se contrapone a los sistemas, convencido de que el tiempo de los sistemas ha pasado. Se opone también a las filosofías que quieren ser *Weltanschauungen*, visiones del mundo. Pero el camino de Heidegger sobre el ser no es ni el de un irracionalismo, ni el de un nihilismo, ni el de las diferentes formas de la llamada filosofía postmoderna. Heidegger habla de "pensar", con las características indicadas. La *ratio*, según Heidegger, ha sido unilateral y ha llevado a equívocos; pero también dice que lo irracional, como una deformación de lo racional no pensado, ha proporcionado escasos servicios<sup>6</sup>. La filosofía de Heidegger sobre el arte o sobre la poesía tiene poco que ver con un irracionalismo. El poetizar y el pensar están muy próximos en su origen.

Tampoco se puede reducir el pensamiento de Heidegger a un nihilismo, en el sentido de ausencia de fundamento, como afirma Vattimo. Una carencia total de fundamento en Heidegger no parece que se dé nunca, aunque el fundamento sea considerado como abismo. Tampoco se puede decir que del ser no quede nada, por el hecho de que Heidegger afirme un ser como evento o un evento anterior al ser. Precisamente a partir de ese acaecer y

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche, II*, pp. 178-179

<sup>5</sup> M. BERCIANO, *El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger*; id., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, cap. 8-10

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 14

manifestarse del ser se puede ir reuniendo, ensamblando y construyendo el camino. Todo queda incluido, integrado, co-edificado en el camino, según Heidegger. Así se va construyendo el pensar del ser.

El camino del pensar heideggeriano tampoco es ni el de un historicismo sin cohesión, ni el de un almacén de antigüedades. Reunir, ensamblar o coleccionar es más que un amontonar, como afirma el mismo Heidegger. Una colección de monedas es más que un simple reunir cuantitativo; implica compararlas, preferir una a la otra<sup>7</sup>, según un orden o visión de la totalidad, que precede al coleccionar. Y en el caso del camino hay que relacionar, acoplar, y unir de tal manera que se forme un todo compacto y unitario.

Y todo esto presupone un pre-saber acerca del todo, de unidad, de finalidad. Este saber vago o pre-saber del Dasein en el mundo o del hombre como oyente del lenguaje del evento es afirmado siempre por Heidegger. Que todo esto se contraponga a un nihilismo, a un irracionalismo, a un historicismo o a la dispersión afirmada por las diferentes formas de las filosofías postmodernas, nos parece bastante obvio.

### 3. ¿La última respuesta?

¿Es la respuesta heideggeriana realmente una tercera vía entre fundamentación absoluta y ausencia de fundamentación? ¿No se da en Heidegger, en fin de cuentas, una fundamentación transcendental, implícita en las ideas de presaber, de acaecer que va constituyendo una historia o de camino del pensar? Y si no es así, ¿tiene sentido un puro acaecer o evento? Estas preguntas nos llevarían a un diálogo de Heidegger con la gran tradición metafísica: Aristóteles, Tomás de Aquino, Suárez, Leibniz etc., que se plantean estas cuestiones de modo radical, sin ponerlas entre paréntesis o sin dejarlas de lado.

La diferencia más radical entre Heidegger y la tradición metafísica es, sin duda, la que se refiere a la respuesta última. En Aristóteles o en Santo Tomás se habla de acto puro o de *ens subsistens*; en Leibniz es Dios el fundamento último; en Heidegger el fundamento se da a partir de la apertura del evento, y éste es abismo. Pero a pesar de la diferencia radical, no faltan coincidencias entre estos dos puntos de vista. La primera consiste en que en ambos casos se da de hecho una salida de nivel, o un irse fuera de los entes que son accesibles. El acto puro o el *ens subsistens* están más allá de todo ente compuesto de potencia y acto; más allá de toda causa causada. En ellos se rompen los esquemas que valen para explicar el ente que conocemos. En este sentido hay una salida de nivel. Ésta se da también en el evento heideggeriano; pero Heidegger va más allá de todo ente, también de un ente subsistente. La consecuencia de lo precedente es la incognoscibilidad o la imposible conceptualización de esas realidades últimas. Que las diferentes tradiciones han reconocido esto lo atestiguan conceptos como: atributos negativos, teología negativa, analogía etc., conceptos presentes en Aristóteles, en los neoplatónicos y en los filósofos y teólogos que han hecho teología natural. Todos, en general, ponen de relieve que las categorías usadas al intentar conceptualizar esas realidades resultan insuficientes.

Al lado de esta semejanza hay una diferencia radical entre Heidegger y la tradición metafísica. Tal vez podríamos sintetizarla en esta afirmación: Aristóteles, Santo Tomás, Leibniz o Hegel como punto de partida afirman una plenitud de realidad, un ente supremo o subsistente, causa incausada, etc. Heidegger no da el paso hacia una realidad así. El evento

---

<sup>7</sup> M.HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 181-182

no es un *summum ens*; ni siquiera se puede decir que es un "algo", ya que esto equivaldría a considerarlo como ente y estaría en el ser. Heidegger insiste en esto: El evento acaece (*das Ereignis ereignet*). Ese acaecer está antes de ser y de tiempo; ese acaecer "da ser" y "da tiempo"; y acaecería "temporalmente", pues en él "hay" ser y "hay" tiempo. En la tradición metafísica se había recurrido al concepto de eternidad, como "*nunc stans*" o "*tota simul*", atribuida a la plenitud originaria. Frente a esto, Heidegger habla de un acaecer temporal. La importancia de la temporalidad en la filosofía heideggeriana se refleja aquí como fundamental.

Pero quedarse en el evento, en el acto de acaecer y empezar a hablar a partir de ahí de ser y de tiempo, de la apertura o del sentido ¿no es algo sin sentido? ¿No habría que afirmar ser más allá del evento, aunque esto implicara que ser es más o que es antes que apertura y que acaecer? ¿No sería esto más lógico? ¿No presupone esto también Heidegger cuando habla de destino como envío o de envío del destino (*Schickung des Geschickes*), cuando admite que del acaecer histórico va saliendo sentido, cuando afirma que se puede ir construyendo un camino? ¿Se puede dar todo esto sin admitir un ser más allá del evento?

J. B. Lotz, comentando el carácter de fundamento del ser en *Der Satz vom Grund (El principio de razón)* afirma: "El ser está fundamentado en el sentido de la apertura, o es fundamento de la apertura del hombre y de todo ente. Si es también fundamento de su realidad, queda abierto o no se investiga. En fin de cuentas, esto parece ser para Heidegger un problema óntico"<sup>8</sup>. Esta cuestión quedaría superada por Heidegger en *Der Satz der Identität*, donde no es el ser lo más originario, sino el evento. Lotz no parece tener esto en cuenta cuando afirma acerca de este escrito que en el evento "no se hace presente nunca el ser"<sup>9</sup> Ser queda ahora más acá del evento, aunque eso no elimine el problema del fundamento último. De todos modos, Lotz tendría razón en afirmar: "Si aquí desaparece toda clase de fundamento, o si el fundamento retorna de un modo clamoroso, es una cuestión abierta. De la respuesta que se dé depende si el retorno al fundamento de la metafísica pasa sobre ésta, o si le da una nueva forma"<sup>10</sup>.

El fundamento está en el evento. Lotz objeta que si el ser no tiene su fundamento ni fuera de sí, ni en sí, el ser sería un "*blosses Faktum*", un puro hecho, el ser como juego (*Sein als Spiel*); y se pregunta: "Pero esto ¿no es algo sin sentido?". Efectivamente, un puro acaecer deja serios interrogantes abiertos y parece remitir a un "ser", a un "algo", a una X antes del acaecer. Por supuesto, a un ser que sea algo más que la apertura que acaece o que el ser que es dado y que "hay" en el evento. Lotz sugiere aquí una solución tomista que se apoyaría, incluso, en textos de Heidegger. En éste se vería con frecuencia el ente como fundamento del ser, ya que éste se da sólo si existe aquel. Por otra parte se dice que el ser es fundamento del ente. Ahora bien, en la medida en que el ser está determinado por el ente, habría que hablar de participación; y en la medida en que el ser está determinado por sí mismo, se daría la plenitud. Participación y plenitud no podrían entenderse en un mismo nivel, sino en niveles distintos. El ser como plenitud sería el verdadero fundamento<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> J.B.LOTZ, *Die Frage nach dem Fundament bei Heidegger*, p. 296

<sup>9</sup> *ibid.*, p. 298

<sup>10</sup> *ibid.*, p. 302

<sup>11</sup> *ibid.*, pp. 318-321

Y Lotz da un paso más: "En tanto que lo fundamentado es contingente, la relación de la fundamentación toma el carácter de la causalidad. Heidegger -continúa Lotz- la rechaza porque la entiende demasiado como cosa. Su dificultad encuentra una solución mediante la distinción entre la causalidad óptica y la ontológica, a la cual casi nunca se le presta atención. En virtud de la causalidad óptica, procede un ente de otro; por el contrario, mediante la ontológica procede el ente del ser". Esta no sería una causalidad operativa (*Wirkursachlichkeit*), sino causalidad ejemplar, que también en Platón es la causalidad más profunda<sup>12</sup>

En una obra posterior, Lotz vuelve a argumentar de forma semejante. Heidegger rechazaría un ser en sí o para sí. Pero según Lotz, "para Heidegger el ser subsistente no queda rechazado sin más con el rechazo del para-sí del ser; pues este para sí, que consiste exclusivamente en el no-comunicarse del ser, se ve superado por la comunicación ya ocurrida desde siempre"<sup>13</sup>.

Como hemos expuesto en otro lugar, estas objeciones son del todo lógicas. Pero no es esto lo que dice Heidegger; más bien lo niega expresamente. Un "ser en sí" es inadmisibile para Heidegger, ya que sería un super-ente<sup>14</sup>. Se objetará que el ser como plenitud es "otra cosa", que habría que entender como "análogo" o como totalmente "otro", como ha repetido la tradición neoplatónica y escolástica. También estas objeciones parecen del todo lógicas e incluso podrían apoyarse en ideas vistas del mismo Heidegger, el cual, en *Der Satz vom Grund* se opone a un fundamento ¿por qué? (*Warum*), pero no a un "fundamento" (*Grund*) sin más, que sería algo distinto; niega un fundamento *Warum* (¿por qué?), pero no un fundamento *Weil* (*porque*). Y al fin compara el Aión con el juego de un niño<sup>15</sup>. De algún modo se está aludiendo a "otro". Pero Heidegger se niega a ir más allá del evento: "No hay ninguna otra cosa detrás, a la cual pueda conducirnos el evento y a partir de la cual pudiera él ser explicado"<sup>16</sup>. Lo que sí creemos es que Heidegger deja la puerta abierta para ulteriores reflexiones, aunque él mismo se niegue a hacerlas porque no lo cree posible.

Con respecto a esta negativa de Heidegger a ir más allá del evento, sí creemos que se pueden hacer algunas objeciones. Lotz habla del sin sentido de un evento como puro hecho. Podemos añadir que el mismo Heidegger afirma por una parte que el evento acaece (*das Ereignis ereignet*); y por otra, en el evento hay siempre ocultación y misterio. Estas dos afirmaciones parecen justificar la afirmación de algo más allá del evento. ¿Ha de quedar esto invalidado por el hecho de que este algo tendría un carácter óptico y ya estaría en el ser? ¿No es preferible afirmar ese "algo" o esa X como totalmente otro, incomprensible, inefable, acerca del cual sólo es posible un logos o teo-logía negativa o un lenguaje análogo?

Aquí precisamente habría que plantearle a Heidegger algunas cuestiones decisivas: 1) ¿No ha identificado Heidegger demasiado el ser con la apertura y con el sentido, reduciendo con ello su carácter ontológico? 2) Si no se afirma este carácter ontológico en el

---

<sup>12</sup> ibid. pp. 323-324

<sup>13</sup> J.B.LOTZ, *La experiencia trascendental*, p. 147; cf, también id., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*

<sup>14</sup> M.BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, pp. 208-209

<sup>15</sup> Cf. U.WENZEL, *Die Problematik des Grundes*, pp. 63.67.108

<sup>16</sup> M.HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*, p. 258

ser ¿no se pospondría el ser al ente? ¿A qué quedarían reducidos ser y evento? 3) Y si se admite un carácter ontológico en el ser ¿se podría afirmar de él como se afirma del ente en general? ¿No habría que volver a hablar de atributos negativos, de "totalmente otro", de teología negativa o de analogía, por más que se quieran evitar estos conceptos? 4) ¿No tiene Heidegger demasiados reparos y prejuicios contra la teología? El hecho de que desde los griegos, sobre todo desde Aristóteles, la pregunta por el ente haya desembocado repetidamente en la teología ¿no requeriría más atención por parte de Heidegger?

Una reflexión metafísica parece estar abocada a la alternativa: O algún tipo de teología, o suspensión de la pregunta. Ante el evento, Heidegger se encuentra ante esta alternativa: ¿Qué es el evento? (*Was ist das Ereignis?*) “¿Qué significa aquí responder y respuesta? Responder significa decir lo que corresponde al estado de la cosa que hay que pensar, esto es, al evento. Pero si el estado de la cosa nos impide decir algo de ella en forma de una proposición, entonces debemos renunciar a la proposición esperada en la pregunta formulada. Pero esto significa confesar la incapacidad de pensar de manera adecuada lo que hay que pensar aquí. ¿O es más aconsejable renunciar no a la respuesta, sino ya a la pregunta?”<sup>17</sup>

Si el “pensar” heideggeriano es “preguntar como permanecer en camino”, renunciar a preguntar significaría renunciar a pensar. No parece que Heidegger esté dispuesto a esto, en general. Pero parece que el preguntar llega al final a interrumpirse y que se quedaría en esto: El evento acaece (*Das Ereignis ereignet*). ¿Debe terminar ahí la filosofía o deberá desembocar en algún tipo de teología?

#### BIBLIOGRAFÍA:

HEIDEGGER, M., *Aus einem Gespräch von der Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt 1985, pp. 79-146

HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt 1989

HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 313-364

HEIDEGGER, M., *Das Ding*. En *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt 2000, pp. 165-187

HEIDEGGER, M., *Das Wesen der Sprache*, En *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt 1985, pp. 147-204

HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Frankfurt 1997

HEIDEGGER, M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*. En *Holzwege*, Frankfurt 1977, pp. 1-74

---

<sup>17</sup> M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, pp. 20-21

- HEIDEGGER, M., *Der Weg zur Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt 1985, pp. 227-258
- HEIDEGGER, M., *Die Frage nach der Technik*. En *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt 2000, pp. 5-36
- HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt 1992
- HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt 1989
- HEIDEGGER, M., *Die Kehre*. En *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, pp. 37-47
- HEIDEGGER, *Die Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt 1985, pp. 7-30
- HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt 1983
- HEIDEGGER, M., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt 1994
- HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymne "Germanien"*, Frankfurt 1980
- HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1976
- HEIDEGGER, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt 1976
- HEIDEGGER, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Frankfurt 1990
- HEIDEGGER, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt 1988
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles*, Frankfurt 1985
- HEIDEGGER, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt 1988
- HEIDEGGER, M., *Protokoll*. En *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Usamos la *Gesamtausgabe*, 2, edición de las obras completas, por ser hoy la que está más puesta al día.
- HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt 1994
- HEIDEGGER, M., *Vom wesen des Grundes*, En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 123-175
- HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 177-202
- HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken?*, Frankfurt 2002
- HEIDEGGER, *Zeit und Sein*. En *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988
- HEIDEGGER, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt 1987

- BERCIANO, M., *Arte y ontología en Martín Heidegger*. En *Logos* (México) 50 (1989) 9-44; 51 (1989) 29-54
- BERCIANO, *El evento (Ereignis) como concepto fundamental en la filosofía de Heidegger*. En *Acercamiento a la obra de Martín Heidegger*, Salamanca 1991
- BERCIANO, M., *El camino de Heidegger hacia el Ereignis*. En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 28 (2001) 159-190
- BERCIANO, M., *El ser como evento (Ereignis)*. En *Studia philosophica II*, Oviedo 2001, pp. 297-326
- BERCIANO, M., *Ereignis. La clave del pensamiento de Heidegger*. En *Themata*, 28 (2002) 47-69
- BERCIANO, M., *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca 1990
- BERCIANO, M., *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Madrid 2002
- BERCIANO, *¿Qué es realmente el Dasein en la filosofía de Heidegger?*. En *Themata* 10 (1992) 435-450
- BERCIANO, M., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991
- BERCIANO, *Temporalidad y ontología en el círculo de Ser y tiempo*. En *Themata* 7 (1990) 7-50
- GADAMER, H. G., (ed.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt 1979
- GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Madrid 1977
- F.W. VON HERRMANN, *Heideggers philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung "Der Ursprung des Kunstwerkes"*, Frankfurt 1980
- HERRMANN, F. W. VON., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit*, Frankfurt 1987
- HERRMANN, F. W. VON., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Frankfurt 1974
- LOTZ, J. B., *La experiencia transcendental*, Madrid 1982
- LOTZ, J. B., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen 1975
- WENZEL, U., *Die Problematik des Grundes beim späten Heidegger*, Rheinfelder, 1986