

El dejar de la Cuadratura y la Cuadratura en el dejar: la coimbricación de *Gelassenheit* y *Geviert* en el pensamiento tardío de Heidegger.

The release in the Fourfold and the Fourfold in the release: the coimbrication of *Gelassenheit* and *Geviert* in Heidegger's late thought.

GONZALO MARTÍN-MOZO¹

Resumen: En el presente artículo se pretende mostrar la coimbricación de dos nociones fundamentales del pensamiento tardío de Heidegger, como son la serenidad (*Gelassenheit*) y la Cuadratura (*Geviert*). Para ello se contextualizará el proyecto filosófico del *otro* inicio, para posteriormente mostrar la llamada de la *Gelassenheit* a la Cuadratura, por medio del compromiso con la contrada (*Gegnet*) y el reclamo de la *Geviert* a la serenidad, por medio del habitar poético de los mortales. De este modo, se establecerán las bases para comprender la mutua referencia de la *Gelassenheit* y la *Geviert*.

Palabras clave: Heidegger, *Geviert*, Serenidad, Técnica

Abstract: This article aims to show the coimbrication of two fundamental notions of Heidegger's late thought, namely Releasment (*Gelassenheit*) and Fourfold (*Geviert*). In order to do so, the philosophical project of the other beginning will be contextualised, in order to subsequently show the call of *Gelassenheit* to Fourfold, by means of the commitment to the *Gegnet* and the claim of *Geviert* to Releasment, by means of the poetic inhabitation of mortals. In this way, the basis for understanding the mutual reference of the *Gelassenheit* and the *Geviert* will be established.

Keywords: Heidegger, *Geviert*, Releasment, Technology

1. Introducción

En el presente artículo se pretende mostrar la coimbricación de dos nociones fundamentales del pensamiento tardío de Heidegger: La *Gelassenheit* —serenidad— y la

Recibido: 23/12/2024. Aceptado: 11/02/2026.

¹ Doctorando FPU en Filosofía en la Universidad de Valladolid. Sus líneas principales de trabajo son la fenomenología, la hermenéutica y el idealismo alemán. Sus últimos artículos son: (2025). De la crítica al *kein ursprüngliche Seinlassen* a la *Gelassenheit*. La presencia de Schelling en el pensamiento de Heidegger. *Studia Heideggeriana*, 14, 85-110. <https://doi.org/10.46605/sh.vol14.2025.286> y (2025). La interpretación heideggeriana del Λόγος de Heráclito: hacia el juego de espejos de la Cuadratura. *Differenz. Revista Internacional De Estudios Heideggerianos Y Sus Derivas contemporáneas*, (11), 105-125. <https://doi.org/10.12795/Differenz.2025.i11.05>.

Geviert —Cuadratura²—. Lamentablemente, pese a que en los últimos años se han ido desarrollando más estudios sobre la *Geviert*, la cual Alejandro Rojas (2009) denomina la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger, son pocos los casos en los que encontramos un estudio en profundidad sobre la relación entre estas dos nociones —fundamentalmente destacan las referencias de Landort (1967) a esta cuestión, pese a que la Cuadratura viene a complementar su exposición de la *Gelassenheit*, y algunos apuntes de Martin Stumpe (2002)—. Es por ello por lo que consideramos necesario establecer un estudio que aclare, en cierta medida, la relación entre ambas nociones capitales de la *Späterphilosophie* heideggeriana.

Para ello, se parte de una contextualización de la *Gelassenheit* y la *Geviert* en el pensamiento posterior a la *Kehre* y el camino hacia el otro comienzo. El viraje desde el pensamiento de la órbita de *Ser y tiempo* al pensamiento propio de la época de los *Beiträge* supone el paso de la pregunta por el sentido del *Sein* a la pregunta por la verdad del *Seyn* y, con ello, el paso hacia el esenciarse del *Seyn* en forma de rehúso, lo cual constituye, como se verá, la comprensión del olvido del Ser (*Seinsvergessenheit*) desde la óptica del abandono del Ser (*Seinsverlassenheit*). La técnica aparece, consecuentemente, como destino, como parte del esenciarse en forma de rehúso del *Seyn*, lo cual muestra la cercanía entre el ocaso y el *otro* inicio, entre la metafísica consumada y la *sobretorsión* de la metafísica.

A continuación, se presentará lo que hemos denominado la ‘llamada’ de la *Gelassenheit* a la *Geviert*. Frente a la identificación entre querer y pensar, la *Gelassenheit* aparece como contraposición al carácter volitivo de la modernidad, como un planteamiento de pensar desde la diferencia, como un paso hacia atrás. La *Gelassenheit* se muestra como esencia buscada el pensar que nos acerca a lo más *propio* de nosotros mismos y nos aleja de la impropiedad nihilista de la técnica, como posibilidad de comprometerse con algo que no sea una voluntad, esto es, con lo que Heidegger denomina *Gegnet*. Por medio de la actitud de espera (*Warten*) propia de la serenidad, se hace posible un obrar superior que permite la congregación de las cosas en su copertenencia, lo cual supone, como defenderemos, una llamada desde la *Gelassenheit* a la Cuadratura.

Por último, se tratará de mostrar, principalmente a partir de las conferencias de Bremen, cómo en la Cuadratura existe un reclamo a la serenidad. Ante una cercanía que parece haberse perdido en un contexto en el que todo parece estar menos alejado que

² Tomamos de aquí en adelante la traducción de Alejandro Rojas (2009).

nunca, el pensamiento de la *Geviert* da cuenta de la imposibilidad de que la cosa ‘haga cosa’ o que el mundo ‘haga mundo’ en el paradigma técnico, cuya esencia es lo que Heidegger denomina *Ge-Stell*³. Ante la conciencia de que no es suficiente un mero cambio de posición, sino que es necesario experimentar el peligro en tanto que esencia de la *Ge-Stell*, Heidegger acaba por determinar el modo de habitar del hombre —en tanto que mortal— como habitar poético, como un dejar-habitar que supone el reclamo de la serenidad.

2. El camino hacia el otro comienzo: el carácter volitivo del ‘modo metafísico’

Toda vez que se pretende tratar correctamente a la filosofía tardía de Heidegger, es necesario contextualizar uno de los términos más famosos de la filosofía del pensador de Meßkirch: la famosa *Kehre*, o viraje. La clave para comprender el paso del pensamiento que orbita en torno a *Ser y tiempo* a la época marcada por los *Beiträge zur Philosophie* (GA 65) consiste en la conciencia de que el acercamiento fenomenológico a la cuestión del Ser supone un intento de *fenomenización* del Ser. En última instancia, este acercamiento supone una prioridad del desocultar sobre el ocultar, algo que Heidegger tratará de enmendar en *Vom Wesen der Wahrheit* al considerar la no-verdad, el rehuso (*Entzug*), como la esencia de la verdad (Heidegger, GA 9, p. 193 y ss / 2000a 164 y ss)⁴. Este viraje hacia el pensamiento del *Ereignis*, el cual ha sido interpretado por Paola Ludico Coriando (1988, p. 22)⁵ como una radicalización del planteamiento fenomenológico, se traduce en el paso de la pregunta por el sentido del *Sein* a la pregunta

³ Sería una tarea inabordable tratar de reunir los innumerables estudios realizados acerca de la técnica en Heidegger. Sin embargo, resulta necesario hacer mención de algunas de las obras imprescindibles para esta cuestión: *Heidegger und das Denken der Technik* (Luckner, 2008), *Seinsgeschichte und Technik bei Martin Heidegger: Begriffserklärung und Problematisierung* (Zenklusen, 2002), *Heidegger und die technische Welt* (Denker, A., Zaborowski, H., Hilt, E.-M., y Cesarone, B., 2015), *Hermeneutik der technischen Welt. Eine Heidegger-Interpretation* (Pöggeler, 2000) -a la cual cabría añadir, a modo de complemento, *El camino del pensar de Martin Heidegger* (1986) —, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”* (von Herrmann 1994) o *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik* (Seubold, 1989).

⁴ Citaremos de aquí en adelante conforme a la *Gesamtausgabe*. De haber traducción, se incluirá la referencia después de la diagonal, como aparece en esta misma cita.

⁵ Hay tres líneas principales de exégesis sobre si existe y en qué términos se articularía de existir el método heideggeriano. Dentro de los que niegan que exista algo así como un método en el pensamiento de Heidegger encontramos a Carl Gethmann (1974), quien afirma en *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers* que el pensar es esencialmente ametódico. Por otra parte, autores como Otto Pöggeler (1986) en *El camino del pensar de Martin Heidegger*, afirman que Heidegger, a partir de la *Kehre*, pasa de un método fenomenológico a un método distinto. Por último, encontramos en *Wege und Methode* de Friedrich-Wilhelm von Hermann (1990) una defensa de la interpretación del método de Heidegger a partir de esta época es una profundización en el carácter hermenéutico del método fenomenológico.

por la verdad del *Seyn*, en la cual “las subversiones son en cierto modo la regla” (Heidegger, GA 65, p. 85 / 2003a, p. 82). La aceptación de la erraticidad, ya presente en *Vom Wesen der Wahrheit* (Heidegger, GA 9, p. 196 / 2000a, p. 166) implica que “la imposible fenomenización del ser [esto es, el fracaso de *Ser y tiempo*] es precisamente la experiencia del Ser” (Falgueras Salinas, 2002, p. 59)⁶, algo que resume en muy buena medida el título de la obra de Arturo Leyte: *El fracaso del Ser* (2015).

Este paso a la pregunta por la verdad del *Seyn*, el cual hace tambalearse la estructura de la cuestión trascendental-horizontal que aparece en *Ser y tiempo* (von Herrmann, 1994, p. 17), se ve acompañado por un giro histórico en el pensamiento de Heidegger, claramente apreciable en *La historia del Ser* (GA 69). Con esta *Geschichte des Seyns* se nombra “el intento de volver a poner [*zurücklegen*] la verdad del ser [*Seyn*] como evento [*Ereignis*] en la palabra del pensar” (Heidegger, GA 69, p. 5 / 2011, p. 21). Es decir, con *Historia del Seyn* se nombra el intento de recuperar y volver a incluir en la senda del pensar la pregunta por la verdad del *Seyn*. Esta pregunta puede recuperarse desde la “indigencia del Ser” (*Ibid*, p. 7 / p. 24), esto es, desde el contexto en el cual el olvido del ser parece haberse instalado en la cotidianidad. No obstante, la recuperación de la verdad del *Seyn* no puede articularse por medio de una pregunta por el ser del hombre —como sucedía en *Ser y tiempo*—, dado que ello supondría una prioridad del hombre sobre el *Seyn*: el ‘volver a poner’ la verdad del *Seyn* en el pensar no pasa por la pregunta por la temporalidad del *Dasein*, sino por lo que constituye su historicidad, por su pertenencia al *Seyn*, por el *Er-eignis* (GA 65, p. 492). Este intento, unido a la conciencia de que el *Seyn* se esencia en forma de rehúso —haciendo así que la historia de la filosofía sea la historia de los *Stöße* (GA 95, p. 3), de los empujones—, determina otro cambio fundamental con respecto al pensamiento de la órbita de *Ser y tiempo*: que el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) surge del abandono del Ser (*Seinsverlassenheit*) en el doble sentido del genitivo:

El abandono del ser no mienta entonces separación del ente del ser, por el contrario: en el abandono está lo abandonado referido —a él asignado— al que abandona, de modo que, aunque diferentemente, se abandona al que abandona (Heidegger, GA 69, p. 117 / 2011, p. 93).

El esenciarse en forma de rehúso del *Seyn*, esto es, su esencial ocultarse tras el ente, constituye el olvido del Ser. En otras palabras, en el abandono del Ser el ente queda abandonado a su *factibilidad* (*Machsamkeit*), es decir, queda reducido a su medibilidad.

⁶ Lo indicado en los corchetes es nuestro.

Fruto de este abandono se inaugura una época marcada por el dominio de la *Machenschaft*, la cual “dispone a todo ente en la factibilidad y facticidad” (Heidegger, GA 69, p. 67 - 2011, p. 46). La disposición de todo ente en la factibilidad y facticidad se configura, justamente, como la antesala epistemológica de una subjetividad incondicionada (*unbedingte Subjektivität*) (Heidegger, GA 69, p. 86 / 2011, pp. 63-64). La clave para comprender esta cuestión fundamental para el pensamiento tardío de Heidegger consiste en que la exigencia de que el mundo aparezca en su medibilidad, calculabilidad y aprovechabilidad hace que la estructura epistemológica de sujeto-objeto sea la máscara de la imposición del sujeto sobre el mundo. El sujeto no se limita a ser un receptáculo de los datos del objeto, sino que *determina* cómo ha de aparecer el mundo, *dicta* los términos en los que él mismo se relaciona con el mundo, arrebatando así la palabra al objeto. Es por ello por lo que Heidegger habla de una subjetividad incondicionada (*unbedingte Subjektivität*), porque, a raíz de esa exigencia, el paradigma epistemológico no está hablando realmente de una relación sujeto-objeto, sino del sujeto encontrando sus propios filtros en el mundo, de una relación sujeto-sujeto. A raíz de esta *inflamación* de la subjetividad, en la cual el sujeto coloniza el espacio del objeto, se descubre que la aparentemente aséptica disposición epistemológica oculta una intención de avasallar la totalidad del ente, de disponer y desocultar el mundo según el dictado del hombre. En este sentido, “todo conocer se descubre como la marca blanca de las ansias de poder que no deja nada fuera de la potencia insurrecta de quienes quieren *ser como dioses*” (Chillón, 2023, p. 61). En este ‘modo metafísico’ (*Ibid.*) se asientan las bases del dominio incuestionado de la voluntad, en tanto que la homologación de todo ver pensamiento calculador (*rechendes Denken*) de la técnica (Xolocotzi Yáñez, 2009, p. 53), consecuentemente, la reducción de lo real a *existencias* (*Bestanden*), a *Stock*. La mirada de la técnica se convierte, por ende, en la única mirada posible. De este modo, coloca al hombre en una disposición (*Gestalt*) en la que se *pavonea* tomando la figura del señor de la tierra (*Herrn der Erde*) (Heidegger, GA 7, p. 28 / 1994a, p. 28).

Se asienta, de este modo, el peligro de que el hombre, creyendo llevar las riendas de la técnica, sea incapaz de dar cuenta de su patética situación ontológica. No obstante, este *höchste Gefahr* (Heidegger, GA 7, p. 28 / 1994a, p. 28), este peligro supremo de la técnica forma parte del propio acontecer del *Seyn*, el cual es con respecto a su historia “él mismo es sujeto y objeto, acción y pasión, facticidad operada y operación factuada” (Pérez-Borbujo, 2022, p. 35). En el proyecto de “rescatar, no el sentido de la historia, sino más bien la historia como sentido, (...) como *verdad* del ser” (Leyte 2015, p. 86), el

hombre no puede ser comprendido ni como sujeto ni como objeto de la historia, sino, como señala Heidegger en los *Beiträge*, “sólo el soplado por la historia (evento) y arrastrado al ser [*Seyn*], perteneciente al ser [*Seyn*]”, como “clamor de la indigencia, entrega a la vigilancia” (Heidegger, GA 65, p. 492 / 2003a, p. 388). La técnica, o metafísica consumada (*vollendete Metaphysik*), se configura como un horizonte inevitable, una perdición necesaria (*notwendige Verhängnis*) (Heidegger, GA 7, p. 73 / 1994a, p. 69), en tanto que “hace posible el viraje, que despierta al hombre la necesidad de arrancarlo del dominio que el *Gestell* ejerce sobre el desocultamiento del ente” (Másmela, 2009, p. 75). Justamente en el peligro que supone el *Gestell*⁷ —es decir, la esencia de la técnica— se esencia la verdad del *Seyn*, lo salvador (GA 76, p. 319). En este sentido, el ocaso es el comienzo del evento (GA 70, p. 35).

La cercanía entre el ocaso y el *otro* inicio (*andere Anfang*) aparece, en buena medida, representada por el planteamiento de una *Überwindung der Metaphysik*, expresión que ha sido traducida generalmente como ‘superación de la metafísica’, si bien etimológicamente podría traducirse como ‘sobretorsión de la metafísica’. De hecho, no parece que aclaraciones como la de Lanuza, según quien “el prefijo «super-» no debe sugerir, por tanto, la acción de «elevar», sino la de «pasar por encima» o «sobrepasar»” (2022, p. 84), basten para hacer justicia al movimiento que Heidegger pretende aquí expresar. La *Überwindung der Metaphysik* “es el acaecimiento propio en el que el Ser mismo está en torsión” (Heidegger, GA 7, p. 67 / 1994a, p. 63), de modo que no se trata únicamente de un *pasar por encima* de la metafísica, del primer comienzo, sino la torsión, el giro o el cambio del propio Ser ante una metafísica consumada que se ha configurado como la forma más baja de servidumbre (Heidegger, GA 69, p. 40 / 2011, p. 21). No se trata, por ende, de *sobrepasar* el pensamiento metafísico como algo caduco o extinto, sino del proceso de reconocimiento de la esencia de la metafísica (Sommer, 2015, pp. 327 y ss). La sobretorsión de la metafísica trata, por consiguiente, de producir, a partir del propio pensamiento onto-teológico, un viraje que permita *otro* modo de comprender el fundamento alternativo al *nihil est sine ratione* de Leibniz, un giro que abra el camino

⁷ El término *Gestell* es prácticamente intraducible. Se forma a partir del verbo ‘*stellen*’, el cual significa poner verticalmente algo. Conforme al verbo ‘*stellen*’ se construyen una gran cantidad de verbos: representar (*vorstellen*), reorganizar (*umstellen*), garantizar (*sicherstellen*), producir (*herstellen*), ajustar (*einstellen*), significar (*darstellen*), encargar (*bestellen*), instalar (*aufstellen*), etc. El *Gestell*, como esencia de la técnica, está en la base de todas estas acciones que se constituyen a partir del *stellen*, es decir, está en la base de toda representación, de toda reorganización, de la garantía y la producción, de todo ajuste, encargo, instalación, significación: de ahí que el *Gestell* sea el engranaje de la caja de cambios (*Geraff des Getriebes*) (GA 79, p. 33) que configura las posibilidades de esta nueva realidad que supone la técnica.

hacia el *otro* inicio. Existe, por consiguiente, una simultánea continuidad y ruptura en el camino hacia *otro* inicio: se continúa en tanto que el *otro* inicio es, al igual que el primer inicio, parte del acontecer del *Seyn* y se rompe con lo anterior en tanto que el modo de acontecer del *Seyn* ha cambiado (Martínez Marzoa, 1990, p. 110).

3. La llamada de la *Gelassenheit* a la *Geviert*

La *Gelassenheit* aparece en el pensamiento tardío de Heidegger como reacción o, mejor dicho, como alternativa o “contraposición a la orientación volitiva de la modernidad”⁸ (Hühn 2010, p. 17). Frente a una situación en la que, en la consumación metafísica, el Ser se ha ido endureciendo hasta convertirse en “el carácter de solicitabilidad de lo consistente” (Pöggeler, 1986, p. 293), la *Gelassenheit* como “modo histórico actual de la medida” (Quintana Montés, 2019, p. 62), como *epojé* de la voluntad (Chillón, 2019, p. 21), como antípoda de la dominación (*Beherrschung*); se configura como la única alternativa al dominio incondicionado de la voluntad de voluntad. Esto es, la técnica amenaza con homologar toda mirada posible a la mirada la técnica, instaurando así un pensar unilateral, en el cual la totalidad del mundo aparece en su carácter de medible, cuantificable y aprovechable. Esta mirada de la técnica supone una provocación (*Herausfordern*), una exigencia de que el mundo aparezca a merced de la voluntad del hombre. La *Gelassenheit* presenta, por el contrario, una alternativa a “la posibilidad de perseguir sólo lo que se desoculta en este modo de acaecer la verdad y tomarlo como norma de todo” (Berciano Villalibre, 1982, p. 95). No en vano, en el discurso conmemorativo por el aniversario del nacimiento de Conradín Kreutzer pronunciado en 1955 —bajo el título *Gelassenheit* (Serenidad)—, Heidegger advierte sobre la amenaza que supone la “huida ante el pensar” (Heidegger, 1960, p. 13 / 1994b, p. 3) y el peligro de la imposición del pensar calculador (*rechendes Denken*) sobre el pensar meditativo (*bessinnliche Nachdenken*).

La conciencia del peligro de la huida ante el pensar y su relación con la *Gelassenheit* había sido, no obstante, tratada por Heidegger unos 10 años antes. En un algunas veces olvidado diálogo escrito entre 1944 y 1945 titulado *Αλχιβασίη. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg* (GA 77, pp. 1-161) o *Zur Erörterung der Gelassenheit* (GA 13, pp. 37-74), Heidegger identifica una constante de las consideraciones tradicionales del pensar: “*Denken ist Wollen und Wollen ist Denken*”

⁸ Traducción propia de: “*Gegenentwurf zur Willesfixiertheit der Moderne*” (Hühn 2010, p. 17).

(GA 77, p. 106), pensar es querer y querer es pensar. Esta relación entre pensar y querer se introduce en el diálogo por medio de una referencia a la distinción leibniziana entre *perceptio* y *appetitus* (GA 77, pp. 53-54), algo que resulta del todo interesante toda vez que se tiene en cuenta que Heidegger realiza en *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, una predicción casi profética según la cual llegará un pensar futuro en el que se puedan leer conjuntamente *Así habló Zaratustra*, las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, la *Fenomenología del espíritu* y la *Monadología* (Heidegger, GA 5, p. 253 / 2010a, p. 188)⁹. Es más, la introducción de Leibniz en relación con la identificación de voluntad y pensar, sumada a la propuesta de lectura conjunta de estas cuatro obras, refiere, muy probablemente, a la identificación de la tríada de la voluntad —Schelling (voluntad de amor), Hegel (voluntad de saber) y Nietzsche (voluntad de poder)— que Heidegger había señalado en las lecciones de 1941 (GA 49, pp. 99 y ss / 2022, pp. 111 y ss). La clave exegética de esta identificación entre ser y pensar pasa, por consiguiente, por comprender que las dualidades que configuran el pensamiento de estos cuatro autores, al ser diluidas en la identidad, acaban cayendo en un pensar dominado por la voluntad. En esto mismo consiste el *Schritt zurück* con respecto al idealismo alemán que Heidegger plantea en *Identität und Differenz*: “se trata del asunto del pensar pensado un paso más atrás en la dirección que conviene a su asunto: se trata del Ser pensado desde la diferencia” (Heidegger, GA 11, p. 141 / 2008, p. 72).

La alternativa a la identificación de pensar y querer pasa, en última instancia, por el pensamiento del Ser desde la diferencia. Esto encierra una de las claves del pensamiento heideggeriano posterior a la *Kehre*: que el monólogo de la *ratio*, del principio de razón suficiente —como se aprecia en *Der Satz vom Grund* (GA 10)—, de las pretensiones de la teoría del conocimiento y, en última instancia, de la voluntad, impiden toda escucha del Ser. Es por ello por lo que la *Gelassenheit*, en su esencial *dejar-ser*, supone un ahuecamiento del espacio para que acontezca lo *por pensar*, aquello que, como muestra Heidegger en *Was heißt denken?*, “le da la espalda al hombre, incluso más, que hace ya tiempo que le está dando la espalda” (Heidegger, GA 7, p. 124 / 1994a, p. 114). La *Gelassenheit*, en tanto que la *geschuhte Wesen des Denkens* (GA 77, p. 142) —

⁹ Esta lectura conjunta se basa en que en estas cuatro obras se entiende el Ser desde una dualidad que aspira a la conclusión, al cierre. En el caso de la mónada leibniziana, tenemos la dualidad perceptio-appetitus, en la *Fenomenología* la conciencia natural y la filosófica, en Schelling la dualidad fundamento-existencia y en Nietzsche eterno retorno-voluntad de poder. (Leyte, 2006, p. 126). Lo fundamental y característico del cierre en estas cuatro filosofías es que el cierre de la estructura dual no viene por un tercer elemento que reconcilia, sino de la propia identidad.

esencia buscada del pensar—, nos acerca a lo más *propio* de nosotros mismos y nos aleja de la impropiedad nihilista de la técnica, ya que, frente a la pretensión de dominio y aseguramiento del pensar inherente al ‘modo metafísico’, “nosotros sólo somos nosotros mismos y sólo somos lo que somos señalando lo que se retira. Este señalar es nuestra esencia. Somos mostrando lo que se retira” (Heidegger, GA 7, p. 127 / 1994a, p. 116). Es por ello por lo que el diálogo debe comprenderse conforme a la identificación, más o menos por la mitad del mismo, del rumbo del diálogo: “estamos en proceso de comprometernos con no-querer”¹⁰ (GA 77, p. 76). El compromiso con el no querer se traduce en un permanecer despierto (*Wachbleiben*)¹¹ para la *Gelassenheit* (GA 77, p. 108), en una actitud de espera (*Warten*) —como contrapunto a la imposición del pensamiento calculador— que *hat eigentlich keinen Gegenstand* (GA 77, p. 115), que no tiene objeto.

La *Gelassenheit* no aparece, por consiguiente, únicamente como una respuesta práctica a la pregunta de cómo ser ante la técnica, o, mejor dicho, se presenta precisamente como respuesta ante la técnica pero en forma de un *höheres Tun*, “de un obrar superior a las acciones del mundo y las maquinaciones (*Machenschaften*) de la humanidad”¹² (GA 77, p. 108), como una difícil transición (*Übergang*) hacia un paradigma alternativo al carácter volitivo de la modernidad. Este obrar superior que no consiste ni en pasividad, ni actividad, ni óntico, ni ontológico —sino, más bien, ‘parontológico’ (Becker, 1969, p. 263)¹³—: se trata de un obrar que, por una parte, no cae en un ascetismo separado del mundo, y que, por otra parte, no cae en la ilusión de que el destino queda únicamente en manos del hombre. Es cierto que uno de los rendimientos filosóficos fundamentales de la *Gelassenheit* implica no caer “en una relación equívoca e insegura con los útiles, sino precisamente llenar de sentido el uso de la técnica, pensar sus límites, aprovechar sus potencialidades” (Chillón, 2018, p. 665), sin embargo, estos rendimientos filosóficos

¹⁰ Traducción propia de: “*Wir sind dabei, uns auf das Nicht-Wollen ein zulassen*”.

¹¹ Con la *Gelassenheit* Heidegger retoma un elemento destacado de la época de *Ser y tiempo* —si bien, no exclusivo de este momento—, como es la importancia de los templos de ánimo. Al igual que la angustia (*Angst*) en *Ser y tiempo* o en *¿Qué es metafísica?* a modo de irrupción en la cotidianidad, suponiendo así una apertura a la trascendencia del *Dasein* y a la Nada, la *Gelassenheit* viene, al igual que sucedía con el tedio, a recuperar los rendimientos filosóficos de los templos de ánimo.

¹² Traducción propia de: “*ein höheres Tun als in allen Taten der Welt und in den Machenschaften der Menschentüme*” (GA 77, p. 108).

¹³ Oskar Becker distingue, principalmente conforme al pensamiento tardío de Heidegger, entre ontológico y *parontológico*, viniendo este segundo de la concepción de la *parusía*. La idea de una identidad parontológica (*parontologische Identität*) ha sido tratada por Martin Stumpe (2002, pp. 40-41), donde defiende que la desigualdad ontológica (*ontologischen Ungleichung*) entre Ser y ente queda contrapuesta por la igualdad parontológica (*parontologische Gleichung*) entre esencia (*Wesen*) y lo sido (*Wesendes*), algo que se basa fundamentalmente en *Identität und Differenz*.

quedarían incompletos si no se tomase en cuenta la articulación de la espera inherente a la *Gelassenheit* en tanto que modo de *ser-en-el-mundo*. La espera sin objeto, el vaciamiento del espacio que la voluntad usurpaba en el ‘modo metafísico’, se configura en forma de “comprometerse con la apertura de la *contrada* (*Gegnet*)” (GA 77, p. 121). Heidegger emplea aquí un arcaísmo que, como muestra él mismo en *Die Kunst und der Raum*, por una parte, nombra aquello por lo que lo abierto “se ve solicitado a dejar que toda cosa se abra en su reposar en ella misma”, pero, por otra parte, nombra la “preservación, congregación de las cosas en su copertenencia” (Heidegger, 2009, p. 15). Es aquí donde consideramos que Heidegger, en pleno desarrollo de la *Gelassenheit*, hace un llamamiento a la Cuadratura, en tanto que la esencia del pensar no es sino la serenidad hacia contrada: “El pensar es la serenidad hacia la contrada, porque su esencia se funda en el encuentro de la serenidad”¹⁴ (GA 77, p. 123). La esencia del pensar se funda, por consiguiente, en un *soltar amarras*, en un dejar el espacio abierto a la contrada —al espacio que se abre delante de uno—, un espacio de vecindad¹⁵ o de comarca (*Gegend*) en la que habitamos.

La determinación de la esencia del pensar como serenidad hacia la contrada supone, como desarrolla Eduard Landolt (1967), una trascendencia ya no únicamente del pensamiento óntico, sino también el ontológico-trascendental. De este modo, desde la apertura a la contrada, la relación entre la cosa y la contrada aparece descrita en términos muy similares a la famosa conferencia de Bremen *Das Ding*. Si en el diálogo sobre la *Gelassenheit* afirma que la relación entre cosa (*Ding*) y contrada no es ni causal, ni trascendental-horizontal, ni óntica, ni ontológica (GA 77, p. 139), en dicha conferencia asegura que la cosa mantiene una relación ciertamente ni causal, ni trascendental-horizontal, ni óntica, ni ontológica: la cosa, en su hacer cosa, “hace permanecer tierra y cielo, los divinos y los mortales” (Heidegger, GA 7, p. 179 / 1994a, p. 154). Existe, por consiguiente, una llamada desde la *Gelassenheit* a la Cuadratura, en tanto que la esencia del pensar se configura como serenidad hacia la contrada (*Gegnet*), apertura al ámbito de la vecindad. Esta idea se refuerza toda vez que se tiene en cuenta que la Cuadratura, como último estadio de la *Kehre* (Rojas Jiménez, 2009, p. 185), había sido ya planteada en cierto sentido en *Der Rhein* (WS 1934/1935) (GA 39, p. 93 / 2010b, p. 91), en *Einführung*

¹⁴ Traducción propia de: “*Das Denken ist die Gelassenheit zur Gegnet, weil sein Wesen in der Vergegnis der Gelassenheit beruht*”.

¹⁵ La relación entre *Gegend* (vecindad) y *Geviert* se aprecia en un poema a Hannah Arendt escrito en 1950, lo cual muestra la llamada que aquí pretendemos mostrar: “En el intercambio de miradas // a través de la cuaternidad (*Geviert*)// descansan los destinos (...)” (Heidegger y Arendt, 2000, p. 82).

in die Metaphysik (SS 1935) (GA 40, p. 155) —como contraposición al cuadro metafísico—, en los *Beiträge* (1936-1938) (GA 65, p. 310), en *Die Geschichte des Seyns* —con la aparición de la cruz en aspa— (GA 69, p. 27) o en *Parmenides* (WS 1942/43). De modo que, si seguimos la clásica clasificación en etapas de Mattéi (2001, pp. 19-29) —de 1934 a 1936, de 1939 a 1943, 1954, 1959 y 1968—, encontraríamos el diálogo de la *Gelassenheit* (1944-45) entre la segunda etapa, en la cual aún no se ha formulado explícitamente la Cuadratura, y la etapa posterior a su formulación definitiva en 1949, algo que resulta del todo interesante para comprender la coimbricación de *Gelassenheit* y *Geviert*.

4. El reclamo de la *Geviert* a la *Gelassenheit*

Heidegger comienza la primera conferencia de Bremen —*Das Ding*— haciendo referencia a la ausencia de cercanía (*Nähe*) en un contexto dominado por la supresión de las distancias. Como mostrábamos más arriba conforme al poema dedicado a Hannah Arendt escrito apenas un año más tarde, Heidegger plantea ya desde el comienzo de la serie de conferencia una relación entre esta cercanía, propia de la comarca o la vecindad (*Gegend*), y la Cuadratura. En esta cercanía se encuentra, afirma Heidegger, aquello que acostumbramos a llamar cosas (GA 7, p. 168 / 1994a, p. 158). El camino que lleva a la experimentación de la esencia de la cercanía pasa, por consiguiente, por la profundización en una cosidad de la cosa que no se reduce a la representación de la cosa ni puede ser determinada desde su condición de objeto del conocimiento, esto es, desde la objetualidad de su objeto —*Gegenständlichkeit des Gegenstandes*— (*Ibid* 168 / 144-145). La clave fundamental del planteamiento inicial de Heidegger pasa, por consiguiente, por un acercamiento a la cosa que recuerda, en buena medida, a la apertura a la contrada de la *Gelassenheit*. Frente a un paradigma epistemológico que determina ‘la cosa’ mero objeto de conocimiento y, con ello, como objeto a disposición de la voluntad del hombre —otorgando así “la carta de ciudadanía al ser humano en su instinto natural de poder” (Chillón, 2023, p. 60)—, el acercamiento heideggeriano a ‘la cosa’ implica un *dejar-ser* a la cosa en su cosidad. La apertura a la cosidad de la cosa, la cual viene, recordemos, de la pretensión de atender a una aparentemente perdida cercanía, lleva a Heidegger a afirmar que, en tanto que la cosa hace cosa (*Das Ding dingt*), la cosa coliga (*versammelt*), “haciendo acaecer la Cuadratura¹⁶, coliga el morar de ésta en algo que está morando

¹⁶ Cambiaremos de aquí en adelante la traducción de Eustaquio Barjau, quien traduce ‘*Geviert*’ por ‘Cuaternidad’.

siempre: en esta cosa, en aquella cosa” (GA 7, p. 175 / 1994a, p. 151). En su hacer cosa, la cosa acerca a los Cuatro —tierra, cielo, divinos y mortales— en una cercanía que es la dimensión auténtica del desapropiante apropiar (*enteignende Vereignen*) del juego de espejos (*Spiegel-Spiel*) de la Cuadratura (*Ibid* 181 / 156). El acontecimiento propio de este juego de espejos es el hacer mundo del mundo (*Welten von Welt*), el cual no es explicable ni fundamentable por algo ajeno.

Resulta aquí profundamente interesante atender al viraje con respecto a *Conceptos fundamentales de la metafísica* y lo que Heidegger denomina ‘tres tesis conductoras’: *der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend* (GA 29/30, p. 261) — la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre forma mundo¹⁷—. La distinción ontológica entre la piedra, el animal y el hombre se basa, por ende, en cómo habita el mundo —la piedra no habita el mundo, el animal lo hace pobremente y el hombre configura el mundo que habita—. Heidegger, cerca de 20 años más tarde, ahonda en el carácter irrastreable por medio de la búsqueda de causas o fundamentos del hacer mundo del mundo. La profundización en la cosidad de la cosa, la cual parte en un *dejar-ser* a la cosa en su cosidad, hace patente el error que supone tratar de violentar un hacer mundo del mundo que parece reconfigurar la diferencia entre el hombre y el animal con respecto a *Die Grundbegriffe der Metaphysik*: la diferencia no estriba ya en una pobreza y una formación de mundo, sino en que el animal termina, mientras que el hombre o, mejor dicho, los mortales —por emplear la terminología de la Cuadratura— mueren (Heidegger, GA 7, p. 180 / 1994a, p. 155). De este modo, frente a una tradición metafísica que representa al hombre como ser vivo racional —siendo el principio de razón suficiente el principio del representar racional en tanto que cálculo asegurador (Heidegger, GA 10, p. 176 / 2003b, p. 161)—, “los seres vivos racionales tienen antes que devenir en mortales” (Heidegger, GA 7, p. 180 / 1994a, p. 156). Este devenir mortales supone una aceptación de la muerte como elemento constitutivo que, en última instancia, implica una paradójica disposición para con el mundo que pasa por la aceptación de que las cosas no llegan por las maquinaciones (*Machenschaften*) del hombre, pero tampoco sin la vigilancia —es decir, sin el estado de vigilia, el *Wachbleiben* del que habla en el diálogo sobre la *Gelassenheit*— de los mortales. Es, por ello, necesario profundizar el abismo de la pérdida de la cercanía para hallar el impulso esencial hacia un habitar a la medida de la

¹⁷ La traducción de Alberto Ciria es “el hombre configura mundo” (Heidegger, 2007b, pp 225 y ss). Sin embargo, con esta traducción se pierde un concepto fundamental como es el de *Bildung*, traducido generalmente como ‘formación’.

condición ontológica de los mortales: a este postrarse ante el abismo dedicará Heidegger las tres siguientes conferencias de Bremen: *Das Ge-Stell*, *Die Gefahr* y *Die Kehre*.

Estas tres conferencias se encuentran profundamente marcadas, en última instancia, por la conciencia de que únicamente cuando se ha hecho patente el peligro abismático de la metafísica consumada, es posible su *sobretorsión*. En este sentido, cabe destacar la analogía de Vattimo (1986, p. 40), quien asemeja la sobretorsión de la metafísica al ejercicio de recuperarse de una enfermedad. Así pues, Heidegger comienza en *Das Ge-Stell* aludiendo al ordenamiento (*Bestellen*) que reúne todas las formas posibles de disponer todo lo posible como *existencias* (*Bestand*). La *Ge-Stell* se esencia como el engranaje de la caja de cambios (*Geraff des Getriebes*) que ordena la ordenabilidad de la totalidad de las existencias, lo cual hace que “lo que consideramos la *Ge-Stell* es la esencia de la técnica”¹⁸ (GA 79, p. 33). La *Ge-Stell* pasa a ser cuestionada en su esencia en la siguiente conferencia, *Die Gefahr*. En su ordenamiento, la *Ge-Stell* se niega la cosa como cosa, en tanto que aparece únicamente como *existencia*, deja a la cosa *wahrlos*, sin la verdad de su ser cosa: “en la esencia de la *Ge-Stell* acontece el abandono (*Verwahrlosung*) de la cosa como cosa”¹⁹ (GA 79, p. 47). La *Ge-Stell* se configura así como el peligro de abandono de la cosa, de la cercanía, de negación (*Verweigerung*) del mundo. Este esencial peligro permanece vedado a la tradición metafísica de la que surge. No obstante, este ‘error’ (*Irre*) no debe ser comprendido como una *mala praxis* humana o filosófica —puesto que se estaría priorizando el *quehacer* humano sobre el acontecer del Ser—, sino como parte del propio acontecer del *Seyn*. Es por ello por lo que Heidegger afirmará que la esencia de este error se funda (*beruht*) en la esencia del *Seyn* como peligro (GA 79, p. 54)²⁰.

Heidegger llega así a la última conferencia con la convicción de que la técnica, en tanto que acontecimiento en forma de rehúso —y peligro— del *Seyn*, no puede ser dominada por la acción del hombre, puesto que esto supondría la imposición del hombre sobre el ser (GA 79, p. 60). Ante el peligro, ante el destello (*Einblick*) del mundo en la

¹⁸ Traducción propia de: “*Was wir so als das Ge-Stell denken, ist das Wesen der Technik*”.

¹⁹ Traducción propia de: “*Im Wesen des Ge-Stells ereignet sich die Verwahrlosung des Dinges als Ding*”.

²⁰ Es digno de mención la referencia al término griego ‘*thesis*’ en relación con la palabra alemana ‘*stellen*’ en tanto que puede ser relacionado con la nota final del diálogo sobre la *Gelassenheit*. En los estudios sobre la posible influencia del *Gorgias* (507e-508a) en la Cuadratura (Enache 2023; Pöggeler 1986; Mattéi 2001; Schörder 2004), se suele destacar la contraposición entre *physis* y *thesis*. A este respecto, Heidegger apunta en una nota al final del diálogo a que no ha podido tratar una idea esencial: la posibilidad de que la Naturaleza, al permitir ser objetivada, se defiende de la técnica por medio de la aniquilación (*Vernichtung*) de la esencia del hombre por medio de la consumación de su esencia volitiva (*Vollendung seines Willenswesens*) (GA 77, p. 157).

Ge-Stell, esto es, ante el destello de la verdad del *Seyn* en el Ser sin verdad (*wahrlose Sein*), se hace patente la esencia del hombre como aquel que espera (*Wartende*), como pastor del ser, como aquel que habita en un cuádruple cuidado, en —como señala en *Bauen, Wohnen, Denken*— una custodia de la Cuadratura en su esencia (Heidegger, GA 7, p. 153 / 1994a, p. 132), en un residir cabe las cosas guardando la Cuadratura en este habitar. Este habitar *poético*, en el sentido de *poiesis*, como defiende en *dichterisch wohnet der Mensch*, es un *wohnenlassen*, un dejar-habitar (Heidegger, GA 7, p. 193 / 1994a, p. 165). La Cuadratura, en su exhortación a los mortales a llevar la plenitud de la esencia del habitar, supone un reclamo de soltar amarras, de dejar-ser a aquello cabe con lo que se habita, de, como consigna Heidegger al final de *Bauen, Wohnen, Denken*, construir desde el habitar y pensar para el habitar (GA 7, p. 164 / 1994a, p. 142) como forma de pertenencia a la Cuadratura conforme a la medida de la condición ontológica de un hombre al que en su ser le va el ser. Esta pertenencia a la Cuadratura es un reclamo al *dejar-ser* propio de la *Gelassenheit*, al saberse sostenido en la Nada, al decir ‘sí y no’ a la técnica, a un hacerse cargo de la paradójica existencia del ser humano (Chillón, 2020, pp. 96-97) que no puede dominar la técnica, pero sin quien la esencia de la tecnología no puede ser guiada hacia el cambio de su destino (GA 79, p. 69). Es, justamente, en la *Gelassenheit* donde pertenecemos a la contrada (GA 77, p. 142) y es en la contrada donde la *Gelassenheit* es lo que es (GA 77, p. 118); del mismo modo que en el habitar pertenecemos a la Cuadratura y en la Cuadratura habitamos propiamente.

5. A modo de conclusión: poética y serenamente habita el hombre el mundo

Los versos del Hölderlin que dan nombre a la conferencia *Poéticamente habita el hombre el mundo* hacen, como señala Heidegger (GA 7, p. 194 / 1994a, p. 167), especial hincapié en que el hombre habita *auf dieser Erde*, en esta tierra. El poetizar coloca al hombre sobre la tierra, es la medida del habitar de este ser que muere continuamente, que no puede sino ser cabe las cosas, que la corriente (*Storm*) —el devenir— es la morada del hombre histórico en esta tierra (GA 53, p. 39). Ante el peligro, ahora ya experimentado, que suponen las exigencias de la subjetividad incondicionada que impera incuestionablemente bajo el amparo de la técnica, el pensamiento tardío de Heidegger da cuenta de la posibilidad de salvación que crece allí donde el peligro amenaza. El primer inicio ha devenido en una era atómica en la que lo terrible no es que la completa devastación del mundo sea una posibilidad de la contienda bélica, sino que la aniquilación de la esencia del hombre, de lo que el hombre es, está aconteciendo sin necesidad de

bombas atómicas de por medio. Es por ello por lo que, en pleno contexto de reestructuración de lo destruido, Heidegger apostará por la calma a la hora de reconstruir. En cierto modo, la destrucción de los edificios abre la posibilidad de reflexionar sobre el constitutivo *no-estar-en-casa* (*Unzu Hause*) que hace patente el extrañamiento o la desazón (*Unheimlichkeit*), por ponerlo en términos de la época de *Ser y tiempo*.

La clave reside en que en esta tarea del pensar para el habitar se descubre que, al igual que Dios a Moisés, el pensar nos ha dado constitutivamente la espalda, porque no habrá hombre que vea su rostro y viva (*Ex. 33: 20*). La tarea para el pensar consiste, por consiguiente, en un cese de la pretensión de imponerse sobre el mundo. El dejar-ser de la *Gelassenheit*, la apertura a la contrada —en la cual *pertenecemos a ella*— se configura como la esencia del pensar. Pero, en tanto que se deja ser a aquello cabe con lo cual habitamos, en tanto que, en una espera sin objeto que logra comprometerse con algo que no sea una voluntad, se abre el espacio para que la cosa haga cosa, para que el mundo haga mundo, la *Gelassenheit* llama a la Cuadratura como aquello que ocupa lo que otrora no era sino voluntad. El juego de espejos de la Cuadratura es llamado por la serenidad, es llamado por aquel obrar superior para el cual no hay una pretensión epistémica ni volitiva en las cosas, sino simplemente no-querer.

Por otra parte, la Cuadratura reclama la *Gelassenheit* en tanto que modo de habitar a medida con la condición de los mortales. El desarrollo de las conferencias de Bremen, el cual va del hacer cosa de la cosa (*Das Ding*), a la necesidad de ahondar en la ausencia de cercanía (*Das Ge-Stell*), a la esencia de esta *Ge-Stell* (*Die Gefahr*) y, finalmente, a la necesidad de un giro (*Die Kehre*); hace patente la necesidad de un modo de ser-en-el-mundo a medida de la esencia del habitar. La experiencia del peligro como parte del acontecer del *Seyn* —el primer inicio— muestra la paradójica existencia del hombre, el cual no puede imponerse sobre la técnica —puesto que se estaría imponiendo sobre el *Seyn*— ni desentenderse de la misma —pues sin él no es posible el giro esencial—. La pertenencia a la Cuadratura se articula conforme a esta paradójica existencia y exige un habitar acorde con la misma: ser pastor del Ser, dejar habitar (*Wohnenlassen*), habitar cabe las cosas. Este habitar conforme a la esencia de los mortales, el cuidado de la Cuadratura en su simplicidad, es un reclamo de un obrar superior que trascienda la pasividad y la actividad, es un reclamo de un pensar que no se imponga sobre el mundo, pero que mire por la Cuadratura, es un reclamo de una salida de la voluntad de voluntad imperante en la metafísica consumada, es, en definitiva, un reclamo de la *Gelassenheit*.

Así pues, *Gelassenheit* y *Geviert* se encuentran coimbricadas en el pensamiento tardío de Heidegger: la *Gelassenheit* es una llamada a la Cuaternidad y la Cuaternidad es reclamo de la *Gelassenheit*. Únicamente atendiendo a las dos en su mutua referencia, en la llamada y en el reclamo respectivamente, es posible llegar a habitar el mundo como mundo, es posible construir desde el habitar y pensar para el habitar. Ciertamente poética, pero también serenamente, ha de habitar el hombre el mundo.

Bibliografía

- Becker, O. (1969). Para-Existens. En O. Pöggeler (Ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werk* (pp. 261-285). Athenäum-Taschenbücher.
- Berciano Villalibre, M. (1982). *Técnica moderna y forma de pensamiento*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Chillón, J. M. (2019). *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*. Comares.
- Chillón, J. M. (2020). Hitos de la noción de *Gelassenheit* en *Ser y tiempo*. *Revista de Filosofía*, 77, 83-98.
- Chillón, J. M. (2023). El modo metafísico de la teoría del conocimiento. *ApareSer. Revista de Filosofía*, (1), 59-70.
- Coriando, P.-L. (1998). *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Fink.
- Falgueras Salinas, I. (2002). La trayectoria filosófica de Heidegger. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, (149), 35-72.
- Gethmann, C. (1974). *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bouvier.
- Heidegger, M. (1960). *Gelassenheit*. Neske.
- Heidegger, M. (1977). *GA 5. Holzwege (1935-1946)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *GA 9. Wegmarken (1919-1961)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *GA 10. Der Satz vom Grund (1955-1956)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *GA 11. Identität und Differenz (1955-1957)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *GA 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/30)* (F.-W. von Herrmann, Ed.). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *GA 40. Einführung in die Metaphysik (SS 1935)*. Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1982). *GA 53. Hölderlins Hymne "Der Ister" (SS 1942)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *GA 54. Parmenides (WS 1942/43)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *GA 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *GA 69. Die Geschichte des Seyns*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *GA 70. Über den Anfang*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *GA 76. Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft-Technik*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *GA 77. Feldweg-Gespräche (1944/45)*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *GA 79. Bremer und Freiburger Vorträge*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad.). Ed. del Serbal.
- Heidegger, M. (1994b). *Serenidad*. Ediciones Serbal.
- Heidegger, M. (2000a). *Hitos* (H. Cortés y A. Leyte, Trad.). Alianza.
- Heidegger, M. (2003a). *Aportes a la filosofía: acerca del evento* (D. V. Picotti C., Trad.). Biblos.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (A. Ciria, Trad.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2008). *Identidad y diferencia* (A. Leyte, Trad.). Anthropos.
- Heidegger, M. (2009). *El arte y el espacio* (J. A. Escudero, Trad.). Herder Editorial.
- Heidegger, M. (2010a). *Caminos de bosque* (A. Leyte Coello y H. Cortés Gabaudán, Trad.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2010b). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Ed. Biblos.
- Heidegger, M. (2011). *La historia del ser*. El Hilo de Ariadna.
- Hühn, L. (2010). Heidegger - Schelling im philosophischen Zweigespräch - Der Versuch einer Einleitung. En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)* (pp. 3-44). Frommann-Holzboog Verlag.
- Landolt, E. (1967). *Gelassenheit di Martin Heidegger*. Marzorati.
- Lazuna, J. F. (2022). Heidegger y la superación de la metafísica. *Eikasia Revista de Filosofía*, (105), 75-144.
- Leyte, A. (2006). Schelling y Heidegger: dos paradigmas sobre el tiempo. *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VII, 125-137.
- Leyte, A. (2015). *Heidegger: El fracaso del Ser*. Batiscafo.
- Luckner, A. (2008). *Heidegger und das Denken der Technik*. transcript Verlag.

- Martínez Marzoa, F. (1990). Heidegger y la historia de la filosofía. *Taula: Quaderns de pensament*, 99-111.
- Másmela, C. (2009). Heidegger, el ensamblaje del Ge-stell en la técnica moderna. En *La técnica, ¿orden o desmesura?* (pp. 65-79). Universidad Autónoma de Puebla.
- Mattei, J.-F. (2001). *Heidegger et Hölderlin. Le Quadripartito*. PUF.
- Pérez-Borbujo, F. (2022). La herencia de Schelling en Heidegger. En *Schelling-Heidegger: inicio, abismo y libertad*. Herder.
- Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza.
- Pöggeler, O. (2000). *Hermeneutik der technischen Welt: Eine Heidegger-Interpretation*. Unibuch Verlag.
- Rojas Jiménez, A. (2009). *La cuadratura: la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga.
- Seubold, G. (1989). *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*. Königshausen & Neumann.
- Schröder, W. M. (2004). *Politik des Schonens: Heideggers Geviert-Konzept, politisch ausgelegt*. Attempto.
- Quintana Montés, J. L. (2019). La técnica moderna: entre serenidad (*Gelassenheit*) y dispositivo (*Ge-stell*). *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 76, 51-65.
- Sommer, K. (2015). *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*. Felix Meiner Verlag.
- Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad*. Gedisa.
- von Herrmann, F.-W. (1990). *Wege und Methode*. Vittorio Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Vittorio Klostermann.
- Zenklusen, S. (2002). *Seinsgeschichte und Technik bei Martin Heidegger: Begriffsklärung und Problematisierung*. Tectum Verlag.