

# MARTIN HEIDEGGER Y LA MÍSTICA ECKHARTIANA

Silvana Filippi \*

**RESUMEN:** Esta exposición intenta poner de manifiesto cierta semejanza entre algunos aspectos de la mística eckhartiana y el pensamiento del último Heidegger. El propio pensador alemán ha aludido en más de una ocasión al místico medieval, evidenciando en su lenguaje y en el modo de presentar su pensamiento acerca del ser, la influencia que aquella tradición ha ejercido sobre él. Considerando, además que Heidegger intentaba eludir el discurso argumentativo característico de la metafísica, no resulta difícil conjeturar que el lenguaje místico de Meister Eckhart pudo constituir hasta cierto punto, un estilo de expresión alternativo, aun cuando el objeto y el fin de ambos pensadores fuesen diferentes.

**ABSTRACT:** *Martin Heidegger and the Eckhartian Mysticism*

This paper aims at highlighting similarities between aspects of Eckhartian mysticism and the ideas of the last Heidegger. The German thinker himself often quoted the medieval mystic; thus, showing the influence such tradition had exercised on him. It became overt in his use of language and in the way his views on the “being” were presented. Another feature to be taken into account is Heidegger’s attempts to dodge the argumentative discourse that characterized Metaphysics. In view of the above, it seems quite reasonable to hypothesize that Meister Eckhart’s mystic language could have served as an alternative means of expression although both thinkers had different aims and objects of analysis.

## Meister Eckhart en los escritos heideggerianos

Hablar acerca de la influencia que un autor ha ejercido sobre otro entraña siempre un cierto riesgo. El mismo Heidegger nos previene sobre el presunto hallazgo de similitudes entre doctrinas filosóficas, analogías con frecuencia superficiales que, en ocasiones, reflejan más la ignorancia de los investigadores que el pensamiento auténtico del autor en cuestión. La observación no clausura el intento de confrontación entre filósofos, pero al menos nos invita a una mayor cautela. Sin embargo, existen razones para creer que admitir huellas del lenguaje místico de Meister Eckhart en la obra de Martin Heidegger, particularmente en la última etapa de su pensamiento, no sería aventurado.

Por lo demás, es el propio friburgués quien nos orienta en este sentido. Alguna mención a Eckhart aparece en varios pasajes de su obra, desde la conferencia de 1915 sobre el concepto de tiempo (“*Der Zeitbegriff in der Geschichteswissenschaft*”), su escrito de habilitación titulado *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Las categorías y la doctrina de la sig-*

---

\* Silvana Filippi es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario, y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente se desempeña como investigadora del CONICET y Profesora Titular de “Historia de la Filosofía Medieval y del Renacimiento” en la Universidad Nacional de Rosario. Ha sido invitada en diversas ocasiones por instituciones y universidades de la región para dictar cursos, particularmente, sobre filosofía medieval y pensamiento alemán contemporáneo. Es autora de numerosos artículos publicados en revistas nacionales y extranjeras, como también de los libros *Heidegger y la filosofía griega* (1998) e *Historia de la Filosofía Medieval* (2001).

nificación en Duns Escoto), que data de 1916, y aquellos apuntes preparados en 1919 sobre *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval* (*Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*), hasta trabajos muy posteriores como *Die Technik und die Kehre* (*La técnica y el giro*), *Was heisst Denken?* (*¿Qué significa pensar?*), *Gelassenheit* (*Desasimiento*), *Der Satz vom Grund* (*La proposición del fundamento*), *Vorträge und Aufsätze* (*Ensayos y conferencias*), *Der Feldweg* (*El sendero de campo*) y *Die Frage nach dem Ding* (*La pregunta por la cosa*), todas obras que han aparecido a partir de mediados de la década del 40. Esto significa que Heidegger no sólo conocía el pensamiento de Eckhart, sino que incluso lo ha tenido presente de un modo u otro, desde los comienzos hasta la última etapa de su derrotero intelectual.

Por otra parte, no parece difícil conjeturar que términos tan característicos del lenguaje eckhartiano como *Wesen* (esencia), *Grund* (fundamento), *Abgrund* (abismo, sin fondo o fundamento), *Gelassenheit* (desasimiento), *Abgeschiedenheit* (separación, distanciamiento) -a los que aludiremos en lo que sigue-, tengan alguna relación de sentido con esas mismas palabras que también aparecen en el último Heidegger y cuya significación no es meramente accesoria. Vale decir, aun reconociendo que el horizonte en el que se despliega el pensamiento del místico medieval es indudablemente diferente del heideggeriano, la analogía de sentido no puede estar ausente en tanto términos como aquellos son adoptados deliberadamente por el filósofo de Friburgo. Podría argumentarse, sin embargo, que ese lenguaje forma parte de una tradición germánica que, desde su incorporación a la filosofía que comenzaba a ser expresada en lengua vernácula, se extendió durante la modernidad, involucrando también al idealismo alemán, de modo que el uso de tales expresiones no remite necesariamente a la doctrina de Meister Eckhart. No obstante, las referencias explícitas de Heidegger, así como la simpatía que manifiesta hacia el turingués, avalan la convicción de que la adopción de una modalidad de expresión análoga no ha sido mediada por otros autores, sino que ha resultado inspirada en la lectura del místico medieval.

Ya en su disertación de 1916 para ser habilitado en Freiburg<sup>1</sup>, Heidegger nos brinda un importante indicio que enlaza la mística especulativa medieval con el curso que en el futuro tomaría su pensamiento. En aquel escrito, dedicado al autor de *De modis significandi* (Sobre los modos de significar), a quien por entonces Heidegger identificaba con Duns Scoto aunque luego se probaría que era Tomás de Erfurt, el filósofo friburgués encuentra un aspecto importante en la objetividad característica de la escolástica, atenta a lo real por sobre la experiencia subjetiva. Sin embargo, Heidegger señala que sería errado pensar que detrás de aquella actitud teórica, especialmente dirigida al descubrimiento de estructuras y relaciones inmutables, no hay nada “viva”. Por el contrario, junto a la búsqueda impersonal de los principios y relaciones objetivas, late la vida del alma que busca a Dios en la práctica de la moralidad ascética y de la unión mística con Dios. Por eso, dice Heidegger, “para arribar a una comprensión decisiva del carácter fundamental de la psicología escolástica, considero que un examen filosófico o, más exactamente, fenomenológico de la mística, la moral teológica y la literatura ascética del escolasticismo medieval, resulta especialmente urgente. Sólo por tal camino nos dirigiremos hacia lo que es viviente en la vida del escolasticismo medieval”<sup>2</sup>. Por lo demás, Heidegger está convencido de que “en la visión medieval del mundo, escolasticismo y misticismo están esencialmente unidos”<sup>3</sup>, lo cual no puede extrañar toda vez que se comprende que aquellos dos rostros del medio-

evo no se oponen como lo racional a lo irracional, sino que se nutren y se sostienen uno al otro. En este sentido, Eckhart resulta un buen ejemplo de ello, en tanto en él la especulación y la experiencia mística se muestran en su unidad viviente. Quizás por ese motivo, en este mismo escrito destinado a su habilitación, Heidegger anuncia un trabajo suyo sobre Eckhart que, aunque nunca llegó a concretarse, muestra la importancia que ya en aquella época temprana le asignaba al turingués.

Mucho tiempo más tarde, ya en 1960, dirigiéndose a un grupo de teólogos en Marburgo, se registra que Heidegger señaló una sugestiva analogía, a saber: que el ser es al pensar como Dios es al pensar conducido en el interior de la fe<sup>4</sup>. Esa indicación ha dirigido inmediatamente la mirada de los investigadores hacia Eckhart, pues tal analogía resulta particularmente fructífera cuando se intenta encontrar cierto paralelo entre el vínculo que une a Dios y el alma en la doctrina eckhartiana, y el que liga al ser y el *Dasein* en el pensamiento heideggeriano.

Naturalmente, advertir una analogía no significa afirmar que en Heidegger el Dios cristiano haya sido sustituido por el *Sein* ni equiparado a él, sino que, considerando la doctrina de uno y otro pensador, se aprecia una similitud en el modo en que estos términos se vinculan: así, en Eckhart Dios sería para el alma lo que en Heidegger el ser para el *Dasein* (el “ser-ahí”, es decir, el hombre)<sup>5</sup>.

### El lenguaje de la mística especulativa eckhartiana

Sin entrar en el detalle de una doctrina, por lo demás bastante compleja, podemos decir que Eckhart plantea la relación entre Dios y las creaturas dialécticamente, de tal modo que si Dios es, las creaturas no son, e inversamente, si las creaturas son, Dios no es. Propiamente hablando, para el místico medieval las creaturas son “una pura nada” (*ein reines Nichts*)<sup>6</sup>: todo su ser se reduce a ser sostenidas por Dios, como el aire es luminoso cuando resulta atravesado por la luz pero deja de serlo en cuanto ésta desaparece<sup>7</sup>. Así, las cosas no gozan de un ser propio; ellas “se alimentan” de Dios<sup>8</sup>, pero su esencia se reduce a la vacuidad del ser que no se asienta en ellas, aunque les proporciona una efímera consistencia. Por ello, el ser es Dios en cuanto causa de las creaturas. Sin embargo, comprender a Dios por sus efectos resulta un modo muy deficiente de aproximarse a su esencia. En tal sentido, si el ser apunta a la presencia efectiva de las creaturas habrá que decir que, propiamente hablando, Dios no es, a menos que el término “ser” ya no se asocie a las creaturas. Entonces se descubre que la esencia de Dios radica más bien en la *puritas essendi*<sup>9</sup>, en la pureza de ser, y ésta reside en el entender. Dios en cuanto Inteligencia funda el ser y está por encima de él. El ser dice relación al orden de lo creable y como tal resulta posterior al entender divino. Dios es ante todo entendimiento y entender y no ente o ser, pues “en el entender se contienen en germen todas las cosas como en la suprema causa de todas”<sup>10</sup>. El ser es tan sólo la antecámara, dice Eckhart, pero el templo de Dios es el entendimiento<sup>11</sup>. Allí se manifiesta Dios en su absoluta unidad, unidad viviente con tal intensidad que el bullir sobreabundante de su vida en el interior de Sí desborda incluso hacia las creaturas<sup>12</sup>. Tal es el fondo de Dios (*Grund*)<sup>13</sup>, donde Él se muestra como *Ab-Grund*<sup>14</sup>, abismo, fondo sin fondo; es el desierto sin nombre de la deidad, la unidad perfecta donde desaparecen todas las diferencias, anterior incluso a la distinción entre Creador y creatura. No es Dios (en tanto relativo a las

creaturas), sino la Deidad<sup>15</sup>. En el seno de esa silenciosa plenitud, la diversidad se acalla, “todo lo que está en Dios es Dios”<sup>16</sup> y así antes de mi nacimiento en el mundo, dice Eckhart, cuando yo estaba en el fondo de Dios, “el ángel más elevado, el alma y la mosca”<sup>17</sup> eran iguales, porque en aquel abismo todo se identifica en lo *unwesene* de la deidad. *Un-wesen* indica aquí algo así como la nada, la negación de la entidad<sup>18</sup>. Pero esta nada es de índole muy distinta de la vacuidad de las creaturas. Éstas son una nada por su precariedad, por su radical dependencia del Creador; Dios es nada, en cambio, porque está más allá del ser algo, despojado de todo nombre, desprovisto de todas las formas y libre, abrasado en la ebullición de Sí mismo. En este fondo abismal, Dios, si es posible decirlo, se le aparece a Eckhart como más divino que el Dios creador o salvador, porque Aquél es “sin por qué” (*ohne warum*) y resulta alcanzado sin por qué<sup>19</sup>.

En efecto, para el místico alemán, buscar el auxilio de Dios, rogar por las creaturas, nos aparta de Él: afligidos por lo que no es nada perdemos el rumbo. Así dice: “Si estás enfermo y ruegas a Dios por tu salud, ésta es más querida para ti que Dios. Entonces Dios no es tu Dios. Es el Dios del cielo y de la tierra, pero no es tu Dios”. El hombre sólo alcanza propiamente a Dios cuando abandona su apego por las creaturas e incluso por sí mismo. *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit*, desasimiento, abandono, separación, son términos caros a Eckhart. Lo que propone, sin embargo, no es el aislamiento, ni el desprecio del mundo. Incluso su vida ha sido la de un hombre que desplegó una intensa vida práctica. Marta, dice contraviniendo incluso la letra del Evangelio, es la que lleva “la mejor parte”. Marta no necesitaba, como María, la suspensión de actividades para atender a las palabras de Jesús, sino que su ocupación había dejado de constituir un obstáculo para ella<sup>20</sup>. De eso se trata, no de la reclusión y del apartamiento del mundo, sino de que el ajetreo de la vida cotidiana pierda toda densidad, todo carácter opresor y apremiante. Más aún, cuando el hombre logra el desapego, no sólo respecto de las cosas circundantes, sino de sí mismo, entonces accede al fondo del alma.

Doctrina paradójica si se la comprende desde una visión sustancialista, el fondo del alma es según el turingés el sustento “increado e increable” de nuestro propio ser. En el fondo del alma, Dios y yo somos uno y lo mismo, no en el sentido panteísta de la identidad de las sustancias creadas con el Creador, sino entendido como ámbito de un acontecimiento radical: en ese abismo profundo del alma, Dios opera en mí; es allí mismo donde adviene el nacimiento del Verbo. Cuando yo estaba en Dios y Él en mí, antes de la creación, éramos sólo uno. En el seno de la deidad la vida es una. Y el fondo del alma no es sino la condición de mi retorno a Dios. Es el “lugar” (*Stätte*)<sup>21</sup> en que lo trascendente se manifiesta; es el santuario o templo de Dios. Por eso, concluye Eckhart, yo no puedo vivir sin Dios, tanto como Él no puede vivir sin mí. Uno sostiene al otro. En ese abismo del alma “actuar y llegar a ser son uno. Dios y yo somos uno en la operación: Él actúa y yo llego a ser. El fuego transforma en sí mismo todo lo que alcanza: le impone su naturaleza. No es el fuego el que se transforma en madera, sino la madera en fuego. Igualmente, somos transformados en Dios a fin de conocerlo tal como es”<sup>22</sup>.

### **Rastros del lenguaje eckhartiano en Martin Heidegger**

Bastan estos pocos elementos para comprender el sentido de la analogía entre la doctrina eckhartiana y el pensamiento de Heidegger. Así como Eckhart sostiene que al dirigirse a Dios

movido por amor de las creaturas circundantes o de sí mismo, el hombre no puede hallar al Dios divino sino tan sólo a un instrumento de su voluntad, Heidegger ha denunciado con insistencia el olvido del ser en que hemos caído por haber reparado exclusivamente en el ente, identificando incluso al ser con el ente. El ser no es un ente, sino su fuente y fundamento (*Grund*), que, al igual que el Dios eckhartiano, es sin por qué (*ohne warum*), fundamento infundado, *Ab-grund*, abismo insondable y sin fondo<sup>23</sup>.

Movido quizá por la patencia de lo presente, el hombre se ha atenido al ente, de modo que aun allí donde se refiere al ser, sólo piensa el ente como tal y nunca el ser. “La pregunta por el ser sigue siendo siempre la pregunta por el ente”<sup>24</sup>. Esa ha sido, sostiene Heidegger, la clave oculta del pensar metafísico: dice referirse al ser, pero en realidad, lo asimila al ente, de tal modo que al preguntar por el fundamento del ente busca causas que son del mismo género y pertenecen al mismo plano que el ente<sup>25</sup>. Pero este olvido de la diferencia ontológica, es decir, de aquella que media entre el ser y el ente, se ha ido ahondando a lo largo de la historia del pensar, hasta llegar en nuestra época a un completo oscurecimiento. En efecto, la civilización contemporánea, que ha llevado a extremos impensados el dominio del mundo a través de la ciencia y la técnica, se funda en el cálculo y la manipulación del ente, pero es completamente ciega para el ser.

Es en este contexto que Heidegger introduce el término *Gelassenheit*. Como Eckhart, el friburgués también nos invita al desapego respecto de los entes, esta vez con el propósito de acceder al pensar del ser. Tal desasimiento se vuelve particularmente importante en nuestro tiempo porque el dominio de la técnica ha dirigido la mirada exclusivamente hacia el ente, viendo en éste tan sólo un recurso a explotar. Pero si Eckhart no entendía la *Gelassenheit* como un abandono del mundo y la vida cotidiana, Heidegger tampoco lo hace en el sentido de la renuncia a la técnica, sino como un modo diverso de relacionarse con el ente. No prescindiremos de los instrumentos y objetos técnicos, pero los utilizaremos de tal forma que no seamos absorbidos por ellos, con un uso libre que no nos afecte en lo que es más íntimo y propio en nosotros<sup>26</sup>. Resulta necesaria la separación respecto de los entes (*der Abschied von Seienden*)<sup>27</sup>. Claro que, en el escrito homónimo, Heidegger advierte sobre la *Gelassenheit* que ella no guarda relación, como en Eckhart, con el dominio de la voluntad, porque no se trata de la renuncia al propio querer en favor de la voluntad divina, sino de hacer posible el pensar, no desde luego como pensar representativo referido al ente, sino como pensar del ser.

En tanto pensar del ser (en el doble sentido del genitivo: objetivo y subjetivo), el pensar ya no busca una *Ur-Sache*, una causa entendida como “cosa originaria” o ente supremo, sino el *Ursprung*, el origen o “salto primigenio”. Es notable cómo, también en este punto, se da una coincidencia en los términos: Eckhart tampoco usó la palabra *Ursache* para referirse a Dios, sino *Ursprung*: el abismo original del que emergen todas las cosas.

Pero la manifestación del *Sein* (ser) no se da sin la participación del *Dasein* (“ser-ahí”). Éste es el “lugar” (*Ortschaft*)<sup>28</sup> del ser. Tanto como entre Dios y el fondo del alma en la doctrina eckhartiana, el ser y el *Dasein* se copertenecen: el ser no es ninguna hechura humana, pero necesita del hombre para volverse manifiesto. Éste es “el ahí del ser”. Más aún, al ser le debe todo ente el estar presente (*anwesen*), pero el hombre es “el pastor del ser”<sup>29</sup>. El *logos* humano (el decir y el pensar) consiste en un co-responder (*homologein*) que se hace eco de la voz silenciosa del ser. El ser opera en el corazón del pensar meditativo de donde surge toda palabra plena

de sentido, todo decir auténtico que consiste en dejar advenir el ser al lenguaje, de modo semejante a como opera Dios en el fondo del alma donde Aquél engendra eternamente al Verbo divino. Así, ni en Eckhart ni en el último Heidegger, el papel especial desempeñado por el alma o el pensar respecto de Dios o el ser, nada tiene que ver con una concepción centrada en el hombre. La indispensable participación de éste no conduce a un antropocentrismo. El que opera es Dios; el que se manifiesta es el *Sein*. Pero el hombre es el sitio en que tal energía operante sale a luz, en que tal acontecimiento (*Ereignis*) se hace manifiesto.

Existe inclusive otra analogía curiosa entre ambos pensadores. Eckhart concibe a Dios en su más pura esencia como vida bullente que se brinda por sobreabundancia en la emanación creadora. Heidegger habla del *Sein* en términos de donación: *es gibt Sein*, “hay ser”, porque *Es gibt Sein*, “Ello da ser”, acontecimiento (*Ereignis*) maravilloso y extraordinario por el que el hombre que ha dado paso al pensar (*Denken*) del ser, da gracias (*Danken*).

Tal es el tono críptico que adopta el lenguaje del último Heidegger. Éste habla del “misterio del ser”, se siente próximo a los poetas y rechaza el pensar calculador característico de la técnica tanto como el lenguaje representativo que ha imperado en la tradición metafísica.

Meister Eckhart es, sin duda, un místico que ha mostrado la potencia de la *theologia negativa*. Buena parte de las dificultades para la comprensión de su doctrina ha tenido origen en que se expresa en el campo del pensar metafísico usando el lenguaje de un modo no habitual en ese ámbito. El metafísico usualmente habla sobre las cosas, sobre sustancias, y su lenguaje, en términos de Heidegger, es “objetivante”. El místico, en cambio, no habla sobre cosas; él intenta expresar un acontecimiento, la experiencia inefable de la unión amorosa del alma con Dios. Esto explica la peculiaridad del lenguaje eckhartiano y, a la vez, la resistencia y la incompreensión de que fue objeto.

En cuanto a Heidegger, ciertamente las analogías señaladas no permiten considerarlo un místico. Sin embargo, aunque su pensamiento se despliega en un horizonte completamente secularizado, con la mirada puesta en el despliegue temporal del ser y no en la unión extática con Dios, se muestra igualmente interesado en traer a la palabra un acontecimiento inapresable mediante el discurso argumentativo. Eso hace comprensible el hecho de que Heidegger haya encontrado en el místico turingués un estilo de expresión alternativo en su propia lengua. Quizá por eso ha dicho sobre Eckhart que, pese a sus divergencias, de este “maestro del pensar y del vivir”<sup>30</sup> “hay mucho de bueno que aprender”<sup>31</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 15.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 241.

<sup>4</sup> ROBINSON, J. M., y COOB, J. B. Jr. (Eds.) *The Later Heidegger and Theology*. New York, Harper and Row, 1965, pp. 42-43, citado por CAPUTO, J. D. “Meister Eckhart y el último Heidegger: El elemento místico en el pensamiento de Heidegger” en SCHÜRMAN, R. y CAPUTO, J. D. *Heidegger y la mística*, Córdoba, Ediciones Librería Paideia, 1995, p. 100.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M. *Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate*, ed. y trad. Josef Quint, München, Hanser, 1963, p. 170.

<sup>7</sup> MEISTER ECKHART. *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrgn. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, *Die lateinischen Werke*, ed. Ernst Benz et al., Stuttgart, Kohlhammer, 1936, II, pp. 274-275. Sermón *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*, Franz Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, II: *Meister Eckhart, Predigten und Traktate*, Leipzig, 1857 et Aalen, 1962, p. 148, 9-26.

<sup>8</sup> *Omne ens edit Deum, utpote esse*, *Die lateinischen Werke*, cit., II, p. 276, n. 47.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, V, p. 45.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Deutsche Predigten und Traktate*, (Quint), cit., p. 197.

<sup>12</sup> *Die lateinischen Werke*, cit., II, p. 22.

<sup>13</sup> *Deutsche Predigten und Traktate*, (Quint), cit., p. 264.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 213.

<sup>15</sup> Sermón *Nolite timere eos*, en *Predigten und Traktate*, (Pfeiffer), cit., p. 180, 15.

<sup>16</sup> Sermón *Nunc scio vere*, en *Die deutschen Werke*, cit., I, p. 55, 4 s.

<sup>17</sup> Sermón *Quasi stella matutina*, en *op. cit.*, I, p. 148, 2.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, I, p. 151, 11 s.

<sup>19</sup> *Die lateinischen Werke*, cit., III, p. 41.

<sup>20</sup> Sermón *Intravit Iesus*, en *Predigten und Traktate*, (Pfeiffer), cit., p. 53, 1 s.

<sup>21</sup> *Deutschen Predigten und Traktate*, (Quint), cit., p. 213.

<sup>22</sup> Sermón *Iusti vivent in aeternum*, en *Die deutschen Werke*, cit., I, pp. 114,2-115,2.

<sup>23</sup> Cfr. HEIDEGGER, M. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1965.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M. "Brief über den Humanismus", en *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern, Franke, 1954, p. 76.

<sup>25</sup> Cfr. HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, p. 14.

<sup>26</sup> Cfr. HEIDEGGER, M. *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1960; *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, Klostermann, 1965, p. 49.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M. *Brief über den "Humanismus"*, cit., p. 77.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M. *Brief...*, cit., p. 90. *Was ist Metaphysik?*, cit., p. 49.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 175. *Der Feldweg*, Frankfurt, Klostermann, 1962, p. 4.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M. *Gelassenheit*, cit., p. 36.