

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen XV. 2026



Sociedad
Iberoamericana
de Estudios
Heideggerianos

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen XV. 2026

Editor / Editor-in-chief: Stefano Cazzanelli (Universidad Complutense de Madrid)

Editores Asociados / Associate Editors

Andrés Gatica Gattamelati (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg – Alemania)
Luís Gabriel Provinciatto (Pontificia Universidade Católica de Campinas – Brasil)

Consejo Editorial / Editorial Board

Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Brasil)
Jean-Luc Marion (University of Chicago / Académie Française – EEUU-Francia)
Jean Grondin (Université de Montréal – Canadá)
Bernardo Ainbinder (University of Wollongong – Australia)
Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal – Alemania)
Luisa Paz Rodríguez Suárez (Universidad de Zaragoza – España)
Hans Ruin (Södertörn University – Suecia)
Irene Borges Duarte (Universidade de Évora – Portugal)
Carlo Sini (Accademia Nazionale dei Lincei – Italia)
François Jaran (Universidad Complutense de Madrid – España)

Comité Científico / Scientific Committee

Arturo Leyte Coello (Universidad de Vigo – España)
Carlos Másmela (Universidad de Antioquia – Colombia)
Felipe Martínez Marzoa (Universidad de Barcelona – España)
Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid – España)
Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires – Argentina)
Alberto Rosales (Universidad Simón Bolívar – Venezuela)

© **Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos**

© **Studia Heideggeriana**

Para el uso impreso o reproducción del material publicado en *Studia Heideggeriana* se deberá solicitar autorización al Editor. *Studia Heideggeriana* no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Administración: *Studia Heideggeriana* es una revista anual, editada y distribuida por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

Editado en Madrid por Studia Heideggeriana

ISSN: 2250-8740

ISSNe: 2250-8767

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen XV. 2026

Evaluadores / Reviewers:

Acevedo Guerra, Jorge
Bartolini, Elena
Belgrano, Mateo
Benito Torres, Jorge
Blaya Melchor, Eva
Braver, Lee
Cesar Duque-Estrada, Paulo
Chillón, José Manuel
De Blassi, Fernando Martín
De Queiroz Souto, Felipe
Di Silvestre, Carlos
Ekperi, Mark
Fernández Beites, Pilar
Foran, Lisa
Gilabert Bello, Fernando
Gómez Algarra, César
Gómez Pedrido, Mario
Grande Sánchez, Pedro José
Lambeth, Morganna
Lome Hurtado, Luis Angel
MacAvoy, Leslie
Martínez Gallego, Miguel Armando
Martínez González, Sabela
Moreira Guimarães, Deborah
Nardelli, Elena
Peña Arroyave, Alejandro
Porcel Moreno, Manuel
Portillo Palma, Fabián
Prunotto, Pietro
Rubio, Roberto Gustavo
Sena, Sandro
Soares Santos, Eder
Solans, Miquel
Viglione, Maria Paula
Vila, Juan

Miscellanea

9

Parmenides: The Principle of Western Thought.

The Heidegger Lectures of 1932

IGNASI BOADA SANMARTÍN

MIGUEL FRANQUET SANTOS SILVA

JORDI SÁNCHEZ TORRENTS

37

Ética, historicidade e ontologia.

Heidegger e as bases ontológicas da responsabilidade

MARCO CASANOVA

57

El problema del tiempo en el joven Heidegger.

Desde sus primeras investigaciones hasta *Ser y tiempo*

MARIA PAULA VIGLIONE

79

¿“Malcomprensión” preontológica de las maneras del ser?

CHRISTIAN IVANOFF SABOGAL

101

Sobre el rechazo heideggeriano de la axiología en *Sein und Zeit*

DAVID ANTONIO YÁÑEZ BAPTISTA

123

La voluntad de poder de Nietzsche y el Estado
en el camino del pensar de Heidegger entre 1933-1940
MARTÍN CAMPAYO VILLEGAS

143

Being and Time as a *Bildungsroman*? A Hermeneutic Proposal
ALEX ANTONIO ROSA COSTA

161

¿A qué responde la Angustia?
Fijación del problema de trasfondo al que pertenece §40 de Ser y tiempo
FRANCISCO ABALO

183

Del lógos apofántico a la verdad como desocultamiento.
Heidegger entre Aristóteles y Husserl
SARA ESCOBAR CARRIO

205

The Ethical Significance of *Gelassenheit* in Martin Heidegger in the Age of AI
GBENGA CORNELIUS FASIKU

219

Elegir la elección. Apuntes sobre la dimensión práctica de la libertad en las
obras pseudónimas de Søren Kierkegaard
y en las obras de juventud de Martin Heidegger
MARÍA CIELO AUCAR

235

Entre Gestell e Ereignis.
A técnica como destino e acontecimento na história do ser
ANTONIO JOEL LIMA DA SILVA

251

Freedom as the Site of the *Kebr*.
Rethinking Heidegger's Engagement with Kant's Practical Reason
ALBERTO GUIDO GIOVANNI ZALI

Parmenides: The Principle of Western Thought. The Heidegger Lectures of 1932

**Parménides: el principio del pensamiento occidental.
Las lecciones de Heidegger de 1932**

*IGNASI BOADA SANMARTÍN
MIGUEL FRANQUET SANTOS SILVA
JORDI SÁNCHEZ TORRENTS
(Universitat Ramon Llull)*

Abstract: This article aims to analyse the lectures that Heidegger dedicated to Parmenides in the Summer Semester of 1932. In them Heidegger offers a different interpretation to the traditional one set by Plato and followed by Aristotle and Simplicius. For Heidegger, Western metaphysics did not manage to explicitly show the ontological necessity of the link between *alétheia* and *dóxa*. The Parmenides being is not “*zeitlos*”, but presence. Being can only be interpreted when referred to temporality and to the present. It is our contention that feeling dissatisfied with the way tradition has transmitted Parmenides’ original thought, Heidegger suggests a new reading of the foundational poem of the Greek philosopher that intentionally breaks with Western metaphysics, the Roman culture, Christianity and Judaism.

Key-words: Heidegger, pre-socratic, Parmenides, temporality

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar las lecciones que Heidegger dedicó a Parménides en el semestre de verano de 1932. En ellas, Heidegger ofrece una interpretación distinta de la tradicional, fijada por Platón y seguida por Aristóteles y Simplicio. Para Heidegger, la metafísica occidental no logró mostrar explícitamente la necesidad ontológica del vínculo entre *alétheia* y *dóxa*. El ser parmenídeo no es “*zeitlos*”, sino presencia. El ser solo puede interpretarse en referencia a la temporalidad y al presente. Sostenemos que, insatisfecho con el modo en que la tradición ha transmitido el pensamiento originario de Parménides, Heidegger propone una nueva lectura del poema fundacional del filósofo griego que rompe deliberadamente con la metafísica occidental, la cultura romana, el cristianismo y el judaísmo.

Palabras clave: Heidegger, presocráticos, Parménides, temporalidad

“Φοβουμα ουν με ουτε τὰ λεγόμενα
συμιομεν, τιτε διανοούμενοσ ξιπε πλύ
πλέον λειπομετηα”

Platon, *Theaetetus*, 184a¹

“Wer die Maßstäbe solchen denkenden Sagens kennt,
muss als Heutiger aller Lust verlieren, Bücher zu
schreiben”

Heidegger²

1. Introduction and purpose

In the spring semester of 1932, Heidegger devoted his lessons to *The Principle of Western Philosophy*. In these lessons, he deals with the interpretation of two pre-Socratic authors: Anaximander and Parmenides.³ In this research article, we propose to present the lectures dedicated to Parmenides.⁴ These lectures are of interest not only because they highlight Heidegger's thought and thematic priorities at crucial moments in his personal life and in the history of his country, but also because they propose an interpretation of the texts of this pre-Socratic author, which aims to be original, and because it has exerted a remarkable influence throughout the 20th Century.

It is difficult to overstate the importance of the most established interpretations of the work of Parmenides of Elea in the construction of the bulk of European metaphysics. These are interpretations that point to Parmenides as the author who seals a fundamental tension between being and time, that is, between the ontological necessity of the identity and the ontological inconceivability of the otherness.

Here we will confine ourselves to mentioning the earliest references, which had a very decisive impact on the traditional understanding of the pre-Socratic author. We should remember in this context the interpretation of Parmenides that emerges in two of Plato's dialogues, *Sophist* and *Parmenides*. In the first case we find the figure of "parricide" as the way to settle the relationship between being and not being (the not being in a sense *is*). Parmenides explicitly appears in that dialogue as the very father of the Platonic metaphysical system, as the origin of the meaning of the notion of being and its relation to thought and time. It is true that Plato must "kill the father" in order to further elaborate on the relationship between being and not being, but it is no less true that this

¹ “I fear, therefore, that not only the meaning of his words [of Parmenides] will be understood, and that his thought will go far beyond us ...” (Plato, *Theaetetus*, 184a).

² “Whoever knows the dimensions of such an expression of thought, must lose as a person who lives today all the desire to write books” (Heidegger, GA 10, 74). Citations of Heidegger's work follow the Gestamtausgabe (GA), Klostermann, Frankfurt a. M.

³ Cf. GA 35.

⁴ In previous study, we looked at the attention Heidegger paid to Anaximander. Cf. (Boada Sanmartín, 2022)

determines an understanding of the Parmenidian notion of being that gets petrified.⁵

Dialogue functions as a mode of philosophical transmission: the scene of the aged Parmenides and the young Socrates suggests that the concern with the question of Being is conveyed across generations. At the same time, the dialogue as a whole underscores that Parmenides stands at the origin of this debate—largely because he appears as its “Father” (the term “parricide” leaves no room for another interpretation)—of that very concern which finds its continuity in Plato’s writing.

We should also remember here the Aristotle’s well-known references to *Metaphysics* (986b 31) and to *Physics* (Book One, especially chapters 2 and 3) that have been so influential in consolidating the traditional interpretation of Parmenides.

Heidegger recognizes that Aristotle has a grasp of the question of Being on a level with Parmenides. Certainly, Aristotle expresses himself in very critical terms with respect to Parmenides (for example, in *Physics* I 3, 186a). There Aristotle claims that Parmenides’ solution is “deceptive, it conceals the truth” (*täuschend, sie verdeckt das Wahre*). And yet, it is not Aristotle who poses the problem in accessing the primordial character of Parmenides’ question of Being. According to Heidegger, it is precisely the Stagirite who “helps this truth to become a truly philosophical truth, that is, a genuine question.” (*verhilft nämlich dieser Wahrheit dazu, eine wahrhaft philosophische Wahrheit zu werden, d.h. eine wirkliche Frage*) (cf. GA33, pp. 26–27). Aristotle’s work represents both an enrichment (*Bereicherung*) and a transformation (*Verwandlung*) of Parmenides’ question of Being. The problem lies in how posterity has understood Aristotle: “later on, only the various concepts of being and the ‘categories’ were systematized according to the mathematical idea of science.” (*wurden später nur die verschiedenen Seinbegriffe und ‘Kategorien’ gemäss der mathematischen Idee der Wissenschaft in System gebracht*) (GA33, p. 31). For this reason, Heidegger maintains: “It may be difficult, indeed almost hopeless, to bring this relation (between Being and beings).to genuine clarity by means of what has been handed down to us from Aristotle.” (*Es mag schwer, ja fast aussichtslos sein, dieses Verhältnis (the relation between Being and beings) in eine wirkliche Klarheit zu setzen mit Hilfe dessen, was uns von Aristoteles überliefert ist*) (GA33, p. 32).

On the other hand, besides Plato and Aristotle, we will have to refer later, albeit briefly, to Simplicius (the last known author who had access to the entire poem of Parmenides) for his decisive influence in the interpretation of this pre-Socratic philosopher.⁶

The “canonical” version of the pre-Socratic author spans over centuries and is, in one way or another, the one that gets to Heidegger, through Hegel, Nietzsche and Reinhardt.⁷

⁵ Cf. Heidegger, *Platon: Sophists*, GA 19, esp. 425-434. Also, Badiou, 2015, p. 24.

⁶ Cf. (Cordero, 2015, 2017) (Licciardi, 2016)

⁷ The author of *The Will to Power* reads Parmenides on the basis of the traditional interpretation when he writes: „Parmenides hat gesagt *man denkt das nicht, was nicht ist* - wir sind am

For Heidegger, there is a contrast between the primitive and fundamental character of Aristotle's thought and the way the tradition has transmitted it to us. In this sense, we can only reach the fundamental understanding that Aristotle has of Parmenides if we manage to "first free ourselves from the image that the post-Aristotelian era, up to our own time, has formed of Aristotelian philosophy." (*"uns zuvor frei gemacht haben von dem Bild, das die nach aristotelische Zeit bis in unsere Gegenwart sich von der Aristotelischen Philosophie gemacht hat."*) (GA33 31/32), beginning with the medieval tradition, which reduces the question of the relation between being and unity to the formula *ens et unum convertuntur*. It should also be added that Heidegger mentions an exception within this tradition that loses the original meaning, namely Kant — provided, of course, that "one does not take Kant in the sense of the Kantians." (*"nimmt man freilich Kant nicht im Sinne der Kantianer"*).

As we will highlight throughout this article Heidegger sets out to interpret Parmenides' thought in a very different way from the one he received from the Western philosophical tradition. To understand the underlying meaning of this interpretation, one must take into account both Heidegger's will to destroy Western ontology and the general idea that Western tradition, rather than conveying the origins of Greek thought, conceals them.⁸ The basic purpose

ändern Ende und sagen *was gedacht werden kann, muss sicherlich eine Fiktion sein*" cf. Nietzsche, *Wille zur Macht* § 539. When Heidegger accepts that Parmenides is the father of the western philosophy he has in mind a completely different interpretation of the Eleatic author, than the Nietzsche's interpretation. While Nietzsche identifies Parmenides with the founder of Plato's metaphysics, Heidegger understands that, in fact, Parmenides has very little to do with Plato. Heidegger could accept the counter-legend (to put it with Alain Badiou), which is Nietzsche's interpretation, if he also accepted that the main contribution of Parmenides' philosophy is the identification of Being and Thought in a logical sense. But Heidegger, as we will highlight in this article, determines a new meaning, different from that which he inherits from tradition and on which Nietzsche's dialectical response depends entirely. Heidegger's "deconstruction" in relation to the thought of the metaphysical Parmenides is thus much more radical than Nietzsche's response when he states that "we are at the other extreme." Cf. (Badiou, 2015, p. 24ff)

⁸ Cf. *Sein und Zeit* § 6, p. 21 "Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie". Here we can read: „Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie »übergibt«, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen »Quellen«, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nur zu verstehen. Die Tradition entwirzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, dass das Dasein bei allem historischen Interesse und allem Eifer für eine philologisch »sachliche« Interpretation die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen“. Heidegger first uses the notion of 'destruction' in his course WS 1919/20 (GA58 139ff; 61-62, 205). But it is in the conferences of the WS 1921/22 dedicated to Aristotle where Heidegger uses this term to apply it to (a) the philosophy of the Stagirite

that guides the Heideggerian reading of Parmenides' poem is to emancipate it from the fundamental presupposition of ontology that conceives Being as a permanent and supratemporal identity.⁹ Heidegger's reading is determined by the conviction that the philosophy of the beginning (metaphysics²) has been falsified by tradition.¹⁰

It should be noted that in *Being and Time* Heidegger had emphasized that this was not just a theoretical question, but a thesis laden with consequences. When the *Dasein* tries to understand himself and his world on the basis of this ontological tradition, he finds that his temporal existence has been left without any interpretive ground, precisely because existence and temporality have been placed outside what tradition has considered the truth.¹¹ Ontology predisposes us to understand Being as something detached from our most immediate reality, in which case our own existence would be left without truth, without cognitively relevant language and without the possibility of being thought.¹²

In this sense, an exhaustive analysis of Heidegger's reading should pay attention not only to the thesis of the identity of being and thought, but also to the consequences that derive from it: unity, the absence of movement, the eternity of being, the ontological rejection of time and of sensitivity as a path that leads to knowledge, etc.¹³

To the extent that Heidegger regards Parmenides as a primordial thinker, he cannot take for granted the most established interpretation of the Eleatic according to which being has nothing to do with time. In other words, that time is not or that being is timeless. In these lectures, the German philosopher deems superficial all interpretations of Parmenides that claim that being is alien to temporality.

The purpose of this article is twofold: firstly, to clarify how Heidegger disarticulated the most traditional interpretation of Parmenides¹⁴ and, secondly, to understand why, nonetheless, Heidegger considers Parmenides to be a fundamental author. Despite radically altering the meaning of the Eleatic thinker's philosophical contribution, there is at least one element of coincidence with the metaphysical tradition: to consider Parmenides as a fundamental author.

First, we will highlight Heidegger's relationship with Parmenides and the reasons behind his interest in rethinking the content of this author's work. Second, we will emphasize the importance of Heidegger's reliance on Diels's 1903 edition when commenting on Parmenides' texts, as well as his understanding of

interpreted from scholasticism and (b) to metaphysics itself in order to emphasize what he calls the "end of philosophy" (GA61, 35).

⁹ Cf. (Barash, 1994, p. 117). In particular, it is a question of distancing oneself from the canonical interpretation (as Cordero describes it – Cf. Cordero, 2017) according to which, among other things, "Parmenides happens to be the philosopher of the one and immobile Being, opposed to the "everything flows and nothing remains" of Heraclitus".

¹⁰ Cf. GA35, 1.

¹¹ Cf. (Barash, 1994, p. 117).

¹² "Dessen [des Daseins] Sein findet seinen Sinn in der Zeitlichkeit", we read at GA2, 19.

¹³ Cf. Aristotle, *Physics*, especially chapter 3. Cf. (Reale, 1997, pp. 113–115)

¹⁴ In this regard, see Plato's lessons GA34 and GA2 25-26, 100, 171, 219ff.

the need to offer a meaningful, comprehensive vision of the fragments. Then, we will briefly present the history of Parmenides' text as it has been transmitted through tradition. We will underline the influence of Simplicius in consolidating a particular interpretation of Parmenides, the innovations introduced by Reinhardt, and the way in which Heidegger receives these developments in preparation for his own interpretation.

Next, we will turn to Heidegger's understanding of the texts as presented by Diels. We will begin with fragment D-6, where Heidegger interprets Parmenides' fundamental phrase (*Ur-Satz*) in a way that differs from traditional interpretations. We will see how this reinterpretation gives rise to the possibility of a "third path" (beyond the two envisaged by tradition: the path of thinking and the path of opinion), which accommodates a description of existence as *errare*. Finally, we will focus on fragment D-8, where Heidegger unfolds his interpretation of Parmenides' *Wesensatz*, of time, and its relation to Being. Contrary to the traditional interpretation, Being is not *zeitlos*, and still less "eternal"; rather, there is no Being beyond the present (*Zeitsatz*). Parmenides' Being is not an object of abstract or exact thought; in fact, Heidegger shows that it can only be understood as presence, from the perspective of *Dasein*, the existent.

2. Heidegger and Parmenides

We know that the German philosopher addressed issues related to the Eleatic thinker during the summer semester of 1922 (cf. GA62, 209-231) and that he would keep on addressing them in other important writings.¹⁵ The attention paid to Parmenides is neither sporadic nor limited to the need to contextualise other more or less relevant authors. There is, therefore, no aim of interpreting Parmenides as a propaedeutic to any other author of whom Parmenides would be the precedent. It is our contention that one of Heidegger's interests in Parmenides is motivated by the willingness to highlight the weaknesses of the philosophical tradition that gave birth to this specific interpretation of his famous poem. Moreover, the general reason that leads Heidegger to the interpretation of Parmenides (as well as of Anaximander and Heraclitus) is philosophically very significant in Heidegger's course of thought.¹⁶ In line with

¹⁵ Cf. The works in which Heidegger deals with Parmenides are (apart from the (GA35) that we address in this article: *Einführung in die Metaphysik* GA40, GA51, GA54, GA7 (cf. "Moira"), GA8, GA11, GA15, 403-407, GA7. Cf. (Trawny, 2012, p. 271).

¹⁶ Cf. GA55, GA7 ("Logos", Heraklit Fragment 50, 1951, pp. 211-233; "Aletheia", Heraklit Fragment 16, 1954, pp. 263-287), GA15 (Eugen Fink: Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67). In relation to these three authors, Heidegger writes in 1944 (cf. GA54, 10-11): "Anaximander, Parmenides und Heraklit sind die einzigen anfänglichen Denker. Sie sind es nicht deshalb, weil sie das abendländische Denken eröffnen und beginnen. Schon vor ihnen „gibt“ es Denker. Jene sind anfängliche Denker, weil sie den Anfang denken. Der Anfang ist das in ihrem Denken Gedachte. Das hört sich so an, als sei „der Anfang“ dergleichen wie ein „Gegenstand“, den die Denker sich vornehmen, um ihn durchzudenken. Aber es hiess schon allgemein von dem Denken der Denker, es sei ein Zurücktreten vor dem Sein. Wenn

Trawny (and against what authors like Most suggest) we believe that there is a plan in Heidegger's work to include these pre-Socratic authors in order to provide a global reinterpretation of the Greek original thought and of the Western metaphysical tradition.¹⁷

It is also worth mentioning that the conferences entitled *The Principle of Western Philosophy* are included in a coherent sequence of works that Heidegger produced in the 1930s.¹⁸ In this sense, special mention should be made of the lectures on Aristotle in the summer semester of 1931 and those on Plato in the winter semester of 1931-1932.¹⁹

Heidegger seems to be aware in 1932 of a certain tentative character in his reading of Parmenides. In the form of a footnote, Heidegger indicates that the interpretation he offers in these lectures is "insufficient" even though regarding some things, he claims he has understood what is essential (GA35, 103). Surely this observation is due both to the fact that Heidegger has in mind to continue his meditation on the texts of Parmenides (the appearance of later works allows us to interpret it in this sense), and to the acknowledgment that "The work [of Parmenides] has not gotten to us entirely, but for the most part in fragments" (GA35, 103). In this sense, it must be said that to address the interpretation of the Eleatic author, Heidegger resorts firstly to the work of Diels, published in 1903, where for the first time the *ipsissima verba* of pre-Socratic authors were published.²⁰ The importance that Heidegger gives to the presentation and arrangement of Parmenidian texts by Diels contrasts with the little authority he gives to the translations of this Hellenist.

Despite the fragmentary nature of the preserved writings, we should emphasize that Parmenides is among the pre-Socratic authors an exceptional one since, in his case alone, an attempt was made to reproduce a supposedly original structure of the Poem.²¹ This is an important fact, if we consider that the coherence of the whole cannot be detached from the ordering of the parts. Having broadly accepted the division presented by Diels, Heidegger decided

innerhalb des denkerischen Denkens das anfängliche Denken das höchste ist, dann muss sich hier ein Zurücktreten besonderer Art ereignen. Denn diese Denker „nehmen“ sich den Anfang nicht so vor, wie ein Forscher seine Sache „in Angriff nimmt“. Diese Denker denken sich den Anfang auch nicht aus wie ein selbstgemachtes Gedankengebilde. Der Anfang ist nicht etwas von Gnaden dieser Denker, womit sie so und so verfahren, sondern umgekehrt: der Anfang ist dasjenige, was mit diesen Denkern etwas anfängt, weil es sie dergestalt in den Anspruch nimmt, dass von ihnen ein äusserstes Zurücktreten vor dem Sein gefordert wird. Die Denker sind die vom Anfang An-gefangenen, von ihm in ihn Eingeholten und auf ihn Versammelten“.

¹⁷ “Certes, Heidegger n’a commencé à lire les Présocratiques de façon évidente et programmatique que pendant la Seconde Guerre Mondiale” ((Most, 2010, p. 243)). Cf. (Trawny, 2012, p. 268ff).

¹⁸ Cf. (Trawny, 2012, p. 268ff)

¹⁹ Cf. GA33 and GA34 respectively.

²⁰ Cf. (Most, 2010, p. 240ff). The importance that Heidegger grants to the presentation and arrangement of Parmenidian texts by Diels contrasts with the little authority he gives to the translations of this Hellenist.

²¹ Cf. (Cordero, 2017).

to approach Parmenides on a different basis than the one he uses to approach Anaximander or Heraclitus.

The fact that these set of conferences of 1932 have not been published until 2010 explains the reason why they do not fall under the criticism directed by Most in 2002 according to whom Heidegger's interpretation of the Greek thought consistently privileged the parts to the whole, fragments to parts, sentences to fragments, and single words to sentences".²² We do not deny that Most is right when it comes to Anaximander or Heraclitus. Nevertheless, the conferences on Parmenides of 1932 require that we revise this general accusation (that before the publication of the GA35 would make sense). As we will try to highlight, in 1932 Heidegger systematically revised all the fragments or quotations of the Eleatic author and, regardless of whether he could emphasise particularly dense expressions, he did not limit himself to segregating words from the sentences, or sentences of the fragments, but to offer a more comprehensive overview.

3. The poem of Parmenides

The above-mentioned work of Diels represents the culmination of a very long operation of reconstruction of the pre-Socratic texts that dates back to the s. XVI.²³ Needless to say, the interpretations of Parmenides are strongly influenced by the way these fragments have been translated, published, and commented on throughout history.²⁴

What is original and pioneer about the work of Diels is that he presented in an organized way the *ipsisima verba* of the pre-Socratic thinkers without the mediation of successive commentators. This opened the possibility of understanding them not so much as predecessors of Socrates and Plato, but as "autonomous" authors valued for their own. According to tradition, pre-Socratic thinkers should be measured by whether or not they contributed to pushing Greek thought to the formulation of the great philosophy of the s. V-IV BC. Diels's work placed the most archaic authors in a different perspective and, in this way, also helped, in part, to assess the value of the tradition that had interpreted them.²⁵

As we have already suggested, in a sense, Parmenides is an exception when compared to the other pre-Socratic philosophers, especially if we consider that his Poem has gotten to us less fragmented and uncertain than did the work of other thinkers.

²² Cf. (Most, 2002, p. 89)

²³ In 1573, Henri Estienne published the book *Poiesis Philosophica* in which he collected 67 verses from Parmenides. Cf. (Cordero, 2017).

²⁴ According to Hegel (cf. his commentary on Parmenides in his History of Philosophy) the most prominent commentators on Parmenides' work are Plato, Aristotle, Cicero, Sextus Empiricus, and Diogenes Laertius.

²⁵ Cf. (Most, 2010, p. 240ff)

Specifically, we have received 19 fragments. Beyond the first ordination of Theophrastus, in the time of Aristotle, we owe the origin of the textual organization of these fragments to Simplicius (480–560), who lived about ten centuries after Parmenides. It was Simplicius that settled what came to be the traditional division of the poem in three parts: a proemi (already mentioned by Sextus Empiricus - fragment 1); one part dedicated to the way of Truth (ἀλήθεια) (from fragment 2 to fragment 8 verse 52) and, finally, another to the way of opinion (δόξα) (from fragment 8 verse 53 to fragment 18-Simplicius did not know fragment 19). If we want to leave aside the fragment that Sextus Empiricus placed at the beginning, the poem of Parmenides is, roughly speaking, divided into two parts. This double (-triple) structure, inspired by Simplicius, was accepted by the European tradition until authors like Füllerborn (1795) or Susemilhl (1899). It is also the structure that is consolidated by Diels (1903) and Reinhardt (1916).

Following Cordero's work, we consider it relevant to note that the structure of the poem as it was settled by Simplicius is not philosophically neutral. There are reasons to think that Simplicius ordered the texts influenced by philosophical categories that come from Plato and Aristotle. This is Cordero's position that we would like to retain: "We do not hesitate to state (...) that Simplicius applies to Parmenides an Aristotelian-Platonic scheme that has nothing to do with the philosophy of the Eleatic..." (Cordero, 2015, p. 38) In this sense, Cordero states that "our modernity has carried out only a few lifts to rejuvenate this dichotomy: as the intelligible object par excellence is "the Being", the first part of the poem is often called the "Way of Truth or of Being" and as the sensible is assimilated to phenomena, the second part is called the "Way of Appearances."²⁶

Cordero contends that Parmenides has a philosophy of his own, alien to the one Simplicius transmitted of him via the Platonization and Aristotelianization of his thought, but at the same time he believes that none of the s. XX interpretations of his Poem -including Reinhardt and Heidegger's- challenges the one developed by Simplicius, which would have taken us away from its original meaning.²⁷

Beaufret, on the other hand, contends that the interpretation of Karl Reinhardt (1916) is novel and that it introduces remarkable philosophical discontinuities.²⁸ According to the French author, Reinhardt's novelty is

²⁶ (Cordero, 2015, p. 37).

²⁷ (Cordero, 2017). See also Kurfess's serious reservations about Cordero's thesis on the Platonization of Parmenides' thought by Simplicius. Cf. (Kurfess, 2012, p. 137ff)

²⁸ Regarding this book, Gadamer claims: „Was [Reinhardt] in seinem Parmenides-Buch geleistet hat, war wahrhaft bahnbrechend. Wir fangen erst heute an zu ermessen, wie die innere Nähe, die Reinhardt zwischen Parmenides und Heraklit aufdeckte, eine ganze Dimension des Fragens geöffnet hat. Durch ihn ist die Forschung und die philosophische Deutung der Vorsokratiker neu in Bewegung gekommen.“ Cf. (Gadamer, 1977, p. 154) Heidegger quotes Reinhardt in *Sein und Zeit* p. 223. There he acknowledges that Reinhardt first understood and resolved the internal link between the two parts of Parmenides' poem, but adds that he does not explicitly show the basis or ontological necessity of the link between ἀλήθεια and δόξα

twofold:²⁹ firstly, Parmenides would not have conceived the notion of *doxa* as the result of an imprecise way of perceiving reality or as a controversial reaction to a certain philosophy (Heraclitus or the Pythagoreans). According to Reinhardt, for Parmenides the source of error would be the result of a kind of "original sin" that has been affecting man since the dawn of time.³⁰ Thus the error or *doxa* should not be understood as a contingent addition or as independent from the notion of *alétheia*. Both categories – *dóxa* and *alétheia* – would be closely related to a whole from which they would get their meaning.³¹ Secondly, the great novelty of this interpretation would lie in the fact that it puts in crisis the interpretation of Diels and of Willamowitz (and with them a tradition of more than two thousand years) according to which the poem of Parmenides proposes the existence of a bipartition: on the one hand the truth (the thinker who thinks of the being) and on the other hand error, that is, the opinions of mortal men who, slaves to sensibility, do not understand the horizon of a unique and immutable truth. Reinhardt, on the other hand, understands Parmenides' thought on the basis of a tripartition: (i) the path of truth, (ii) the path of error, and (iii) the path of human error, that is to say: that position which starts from a worldview which is not entirely correct, but which is not a pure absurdity neither.

Reinhardt thus introduces an important element of novelty, for he does not equate the path of opinion simply with a perceptual error; rather, the path of opinion is the expression of an "*Art Sündenfall*" of knowledge. In this way, he opens the path toward understanding the difference between a merely logical error (an absurdity) and an error related to an existence that "errs" (*errare*). It is, therefore, a new way of understanding the tension between the path of truth and that of opinion.

In the 1932 conferences Heidegger addressed this controversial interpretation of Reinhardt. It is our contention that these conferences give continuity to what he wrote in *Being and Time* where, referring to Reinhardt, Heidegger pointed to the idea that although Reinhardt was the first one to understand and resolve the internal link of the two parts of Parmenides' poem, he missed to show either the foundation or the ontological necessity of the link between *alétheia* and *dóxa*.³² We will see how Heidegger thematizes here the profound

Ξα. It is our contention that this comment is very relevant in considering Heidegger's intention to read Parmenides in 1932, five years after the publication of *Sein und Zeit*. Heidegger again shows recognition to Reinhardt's work in 1935 (cf. GA40, 82), this time in connection with the book on Sophocles, published in 1933.

²⁹ Cf. (Beaufret, 1973, p. 53ff)

³⁰ (Reinhardt, 1916, p. 26): "...sie [die Göttin] stellt keine Forderungen, sie gibt nicht an, wovon man auszugehen hätte, sondern sie redet wie von einer Begebenheit der Vorzeit, einer Art Sündenfall der Erkenntnis, der alle anderen Irrtümer unserer Vorstellungen mit Notwendigkeit nach sich gezogen habe".

³¹ Cf. (Beaufret, 1973, p. 53)

³² Cf. GA2, 223. We understand that this comment is very relevant when considering the intention with which Heidegger read Parmenides in 1932, five years after the publication of *Sein und Zeit*.

unity between the two notions and how he shows that Parmenides does not have a metaphysical thinking, as he disagrees with the idea of a supramundane being, beyond appearances and movement.

4. Diels fragment 1, 4, 5, 6. The original statement of the being

Reading Diels' first fragment (D 1, 1-32)³³ allows Heidegger to identify the essential question of Parmenides' thought, that is, the question of the essence of truth (GA35, 112). This is also the question of the essence of being, which, in turn, implies an understanding of what non-truth is.³⁴ Because the truth of the δόξα is only shown in the way that leads to the truth (ἀλήθεια) and that we find described in this first fragment.

We find a first fundamental determination of the essence of truth in fragment 5 of Diels in the well-known sentence: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Heidegger will call it "the original statement" (*Ur-satz*).³⁵ The importance of this expression is difficult to undermine, not only because tradition has read it as the principle of identity between being and logical thought,³⁶ but also because, according to Heidegger's reading, it acts as the foundation of the distinction between the two paths, that is: the path of being and that of not being. Because where there is being, there is also perception (or thought) and vice versa, where there is no perception, there is nothing (*Nichts*): "the sentence justifies the separation of the ways" (*der Satz begründet der Scheidung der Wege*) (GA35, 120).

While the usual translation of this statement is: "the same thing exists for thinking and for being"³⁷, Heidegger introduces a remarkable variation: "the same is to perceive [*vernehmen*] than to be" (GA35, 115).³⁸ Heidegger interprets the meaning of fragment D5 as follows: "Where there is being there is perception and conversely, where there is perception there is being" (GA35, 116).

³³ With the abbreviation K&R followed by the fragment and page number of (Kirk et al., 1983) K&R Fr. 342, 266/374.

cf Diels:

³⁴ Heidegger does not say lie, but untruth (*Umwahrheit*).

³⁵ Cf. K&R Fr. 344 269/377.

³⁶ Cf. GA2, §44, 212.

³⁷ "the same thing exists for thinking and for being" (K&R Fr. 344 269). Also: "denn dasselbe ist Denken und Sein" (Diels, 1960, p. 231). In *Einführung in die Metaphysik* Heidegger refers "Denken und Sein ist dasselbe" as a traditional translation. He translates "*Zusammengehörig sind Vernehmung wechselweise und Sein*" (cf. GA40, p. 154).

³⁸ Cf. GA2, §36, 171. In this paragraph Heidegger explicitly quotes Parmenides' phrase. Rather than translating it, he explains that: "Sein ist, was im reinen *anschauenden Vernehmen* sich zeigt, und nur dieses Sehen entdeckt das Sein" (italics ours). We believe that it is equally important to remember the relationship proposed by Heidegger between the phrase of Parmenides and the first sentence of Aristotle in his *Metaphysics*. In this, the "existential genesis of knowledge" becomes explicit, which Parmenides' phrase already foreshadows. In GA2 §44, 212 Heidegger translates "*vernehmendes Verstehen*".

But why, we might ask, does Heidegger not translate here simply $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ as "denken," as Diels, among others, does? To what extent is it important to distance oneself from the most accepted translation and opt for "vernehmen"? Why is it significant?

What does the verb "vernehmen" mean in this context? Heidegger argues that the Greek verb means: to catch with the eyes, to look, to look at something, to consider or weigh (*be-denken* (!)), "to place in front" (*vor-nehmen*) (GA35, 117). In order to refine the meaning of the translation of $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ by "vernehmen", Heidegger argues that: "Being is given only in understanding and all understanding is understanding of Being. Being and understanding of Being is the same, they belong together in one".³⁹ This is the meaning of the *Ur-satz* or original statement. For this reason, we can also interpret, therefore, the verb $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ in the sense of understanding (*verstehen*). It should also be noted that when we say that Being is to perceive or understand we are not saying that their relationship is based on the existence of two autonomous realities, but that one and the other occur together: where there is being there is an understanding and vice versa (... *wo Sein ein Verstehen und umgekehrt* or ...*denn dasselbe ist Vernehmen sowohl als Sein*) (GA35, 119 and 115). In this way Heidegger wants to show that the typically metaphysical debate about realism/idealism applied to the reading of Parmenides' thought ultimately depends on a deficient interpretation of the author's text. Metaphysical interpretations do not understand what is essential in the text and, in this way, they also fail to understand the criterion that allows the fundamental distinction between the two paths, the one which leads to being ($\zeta\ \pi\omega\varsigma\ \xi\sigma\tau\iota\nu$) and the one which leads to not being ($\acute{\omega}\varsigma\ \omicron\upsilon\kappa\ \xi\sigma\tau\iota\nu$)—cf. D4.⁴⁰

Why is metaphysical understanding deficient? Heidegger explicitly rules out the two most characteristic options — both the idealist and the "realist" understandings.

"The idealist interpretation: all beings are posited through thinking; thinking as judging — beings are not 'in themselves' but only by the grace of thinking; opposed to this, the appeal to the fact that things 'are' even when we do not think them." For metaphysics, the available options are either an understanding of being that depends on thought (in the sense of logical thinking), or an understanding that posits a being foreign to understanding — a being, therefore, that may or may not be understood, because understanding does not affect the constitution of being "in itself." But neither of these allows one to think Parmenides' sentence: "For he does not say that beings are thinking, but that being belongs together with perceiving" (GA35, p. 120).

For this reason also, metaphysical comprehension fails to grasp the difference between the understanding of the truth (or understanding of the being) and the erroneous understanding (or understanding that does not understand what is). It is worth noting that the text of Parmenides does not say that the

³⁹ "Sein gibt sich nur dem Verstehen, und jedes Verstehen ist Verstehen von Sein. Sein und Seinsverständnis ist *dasselbe*, sie gehören in einem zusammen" (GA35, 117).

⁴⁰ Cf. K&R Fr. 344, 269/377.

beings (*Seiende*) are the thought, but the being always goes (*zusammengehöre*) with perceiving (*Vernehmen*) (GA35, 120).

According to Heidegger, the meaning of Parmenides' sentence goes in an entirely different direction. Heidegger states that "from this there first becomes clear an essential connection between the access to something and that very something (*der Sache*) itself. The sentence plays a *decisive role* within the reflection on the possible and impossible ways of approach to beings as such" (GA35, p. 117). This is a decisive statement that allows one to understand the fundamental link between being and the path that grants access to it. For this reason, as we shall see, the references to the third path will be of such great importance for Heidegger.

But fragment D6 gives rise to a more precise and decisive commentary on the fundamental characteristics of the possible ways, determined in terms of the relationship with the being.⁴¹ Unlike what we read in D4 (in which Parmenides seemed to establish only two possible ways –D4.3 and D4.6)⁴², this fragment 6 refers to three possibilities (GA35, 120 ff.).

First, the way of knowledge, one that understands that Being (the being as Being) is the *Is*. The not Being has no "is" (*das Sein nämlich (das Seiende qua Sein) ist das Ist. Das Nichtsein hat kein "es ist"*) (GA35, 120). This first path points to the idea that the understanding of truth implies the understanding of the ontological difference. The understanding of being (*Sein*) opens up in and through the entity (*Seiendes*). And this means that being is not another entity, but only occurs in relation to the entity, which is always something understood. "*Das Sein des Seienden 'ist' nicht selbst ein Seiendes.*"⁴³ At the same time, the entity never exists

⁴¹ Cf. K&R Fr. 345, 270/379.

⁴² Cf. Diels translates fragment 4 as follows: "Wohlan, so will ich denn sagen - du aber vernehme und pflege die Kunde -//welch Wege des Suchens und Fragens alleine denkbar sind:// Der eine, daß es (das Sein) ist, und daß es nicht nicht sein//kann;// das ist der Weg der Überzeugung der zur Wahrheit gehört. //Der andere aber, daß es (das Nichtsein) nicht ist und nicht sein kann -//ein Weg, so sage ich, ganz und gar nicht zu begehen, //denn Nichtsein kannst du nicht erkennen noch etwas darüber sagen - //es nicht zu (be) greifen." Heidegger's version of D4.3: "Der eine: wie es ist und wie (es, das "es ist") un möglich Nichtsein"; D4,6: "Der andere aber, wie es nicht ist und auch wie notwendig Nicht-sein, dieser also, so gebe ich kund, iste in Fusssteig, zu dem überhaupt nicht zugeredet werden kann". Cf. K&R 269-270/377-378.

⁴³ Cf. *Sein und Zeit* § 2 p. 6. This ontological difference that Heidegger reads in Parmenides becomes radical when, in *Einführung in die Metaphysik*, we read: "Suppose that there were no indeterminate meaning of Being, and that we did not understand what this meaning signifies. Then what? Would there just be one noun and one verb less in our language? No. *Then there would be no language at all.* Beings as *such* would no longer open themselves up in words at all; they could no longer be addressed and discussed. For saying beings as such involves understanding beings as beings -that is, their Being- in advance. Presuming that we did not understand Being at all, presuming that the word "Being" did not even have that evanescent meaning, then there would not be any single word at all. We ourselves could never be those who *say*. We would never be able to be those who we are. For to be human means to be *sayer*." (Translation by Gregory Fried and Richard Polt, Yale Nota Bene, 2000, p 86 ["Angenommen, es gäbe die unbestimmte Bedeutung von Sein nicht und wir verstünden auch nicht, was diese Bedeutung meint. Was wäre dann? Nur ein Name und ein

without being.⁴⁴ This understanding of truth is not given immediately, but as an “uncovering” (*Unverborgenheit*); therefore, as we shall see, it is important to combine this first path with the third.⁴⁵

Second, the way of the “impossible not Being” (a path described as impracticable or “*ungangbare*”, which offers no vision or leads anywhere). Actually, this path is not a path because, Heidegger tells us, from the beginning it is at the end. It is the path that leads to nothing (*Nichts*) (GA35, 118).

Third, the most common way of humans. The text speaks in the plural, because it is the most covered path, although not the only one that a man can take. In any case, it is the way opposed to that of the wise man (singular, cf. D1 3)) (GA35, 122). It is a way characterized not so much by lie as by error, in the sense of erring (that is, “going randomly from one side to the other”). Nor can we characterize it as pure absurdity, and therefore we cannot say that it would be unacceptable as it is unacceptable to claim that A is non-A.⁴⁶ We cannot exclude that this way is accompanied by some knowledge. Moreover, Heidegger adds: “This ignorance (*Nichtwissen*) does not mean that they have no knowledge; on the contrary, in the end they have too much and of many different types. But that is not knowing - they do not have the measure of what is essential or of knowing in the proper sense of the word. (GA35, 123)

As we have already noted, this third possibility, inspired by the interpretive line opened by Reinhardt, assumes that the options presented by Parmenides cannot be determined exclusively by the hand of logical possibilities (the only alternative to identity is contradiction; the only alternative to thought and truth is the absurd), but as an existential possibility that is defined in relation to truth.⁴⁷

According to this third possibility opened by D6, Heidegger refers to men who see, hear, and speak, but who actually see nothing, hear nothing, and that say nothing when they speak (GA35, 124/132). In any case this has nothing that has to do with the $\nu\omicron\omicron\varsigma$, with the understanding of being. The lack of this understanding and this essential gaze is existentially accompanied by the absence of tranquillity and peace (*Ruhe*)⁴⁸; it is associated with the discontinuity in

Zeitwort weniger in unserer Sprache? Nein. *Dann gäbe es überhaupt keine Sprache.* Es gäbe überhaupt nicht dieses, dass in Worten Seiendes *als ein solches* sich eröffnete, dass es angesprochen und besprochen werden konnte. Denn Seiendes als ein solches sagen, schliesst in sich ein: Seiendes als Seiendes, d. h. dessen Sein im voraus verstehen”]. (cf. p. 62; GA40 p. 67).”

⁴⁴ “daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein” GA9 S. 306.

⁴⁵ Cf. also *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, p. 219.

⁴⁶ Cf. (Beaufret, 1973, p. 57)

⁴⁷ Cordero, in the line of Pierre Hadot, also points to the idea that the philosophy of authors such as Parmenides was not formulated in Greece in an abstract way, as mere theoretical or academic options, but as ways of living. Cf. (Cordero, 2004, p. 19) Cf. (Hadot, 2009, p. 168): «... les philosophes qui ont fondé des écoles ont voulu, en faisant cela, proposer des modes de vie».

⁴⁸ Cf. § 36 *Sein und Zeit*. „Die beiden für die Neugier konstitutiven Momente des *Umwertens* in der besorgten Umwelt und der *Zerstreuung* in neue Möglichkeiten fundieren den dritten Wesenscharakter dieses Phänomens, den wir die *Aufenthaltslosigkeit* nennen.“

the interpretation of the being and with the inconstancy as a way of existing. In a word, it is the erratic understanding of being. Heidegger uses in this context the pronoun “man” described in *Being and Time*: “one is simply” fleetingly interested in this or that (*man* “*interessert*” *sich bloss*) but without reaching an understanding of being (GA35, 125).⁴⁹ It is obvious that the fact that Heidegger used the same expression in 1932 as in 1927 is not a coincidence.

This third way, characterized by *errare*, does not so much signify an incorrect or false way of perceiving the truth. *Errare* is not due to an imprecision of calculation or an intellectual lack of concentration preventing us from correctly following a deduction, nor does it refer to a logical contradiction. This *errare* points to a way of existing. We cannot expect to understand and to live in just any manner. Heidegger will unfold this in greater detail in *Introduction to Metaphysics*, when he comments on D-6.⁵⁰

This third way is the way of appearance (*Schein*), the one that explains why it may seem that we are speaking but say nothing; that it may seem that we are looking but see nothing; that it may seem that we are philosophizing but are merely devoting a fluctuating attention to topics that we find “interesting”. At this point, it is crucial to remark that this way of existing does not result from the fact that the senses (seeing or hearing ...) are especially obtuse, which would entail difficulties in understanding; it is rather the other way around: the senses get collapsed because the understanding of the *man* is a non-understanding. “They see well enough and listen and speak and say; but they see and however they do not see; they listen and however they do not listen; they speak and however they say nothing” (GA35, 124).

Heidegger’s text continues to elaborate on the existential form of this third way described in fragment D6 while emphasizing the manifest inability of the “one” to become sensitive to difference. In short, people without judgment, without the ability to distinguish being from not being.⁵¹ It is the fleeting gaze that has no judgment and throws everything into the same drawer, without the capacity for discernment or distinction to understand what in reality has “power and rank” (*Macht und Rang* (GA35, 126)) and, therefore, without having either the capacity for decision and determination. The existence that crosses this way is thus dragged from a corner to another (*Richtungslosen Hin und Her*).⁵²

In the third way, that is to say: in the way of the opinions of the mortals (βρωτῶν δόξας) (cf. D1 30) -, the banal form of existing proper of the erratic life is based on the word and reduces it to γλῶσσα (*Gerede*), a notion that is

⁴⁹ Cf. especially GA2 §27, §35-§38.

⁵⁰ Cf. *Einführung in die Metaphysik*, GA40, p. 121 and ff.

⁵¹ D6 7-9: “ἀκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτων νενόμισται καὶ ταύτων”.

⁵² It’s difficult not to think of the words written in 1927: “Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Er kämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen.”, cf. GA2 §27.

in clear tension with that of *λόγος* (D1 33-37).⁵³ The first stands for the mere articulation of sounds that does not reach the category of the word. The second, on the other hand, corresponds properly to the attitude (*Haltung*) of the first way, through which one arrives to the *νοεῖν* of being (GA35, 132/133). The verb *λέγειν* indicates to make a choice (*lesen*)⁵⁴ and to concentrate (*sammeln*) on a point; in any case *λέγειν* does not refer exactly to verbalizing linguistically, as to an inner attitude in the use of the word that predisposes us to its comprehension (*vernehmen*) (GA35, 132).

It is important to abandon the idea that the third way has nothing to do with the first. Apart from the fact that both the first and the third, unlike the second, lead somewhere, it must be said that the relationship between them has a more systematic dimension: the third mediates the experience of the first. The third way is the erratic way, the most common of men whose understanding is a lack of understanding (*Ihr Verständnis ist ein Unverständnis* (GA35, 126)). But according to Heidegger, the purpose of Parmenides in describing this way is not to arrogantly mock the ignorant or those who do not understand anything essential (GA35, 123/127), but to emphasize that the way that leads to understanding (the way of the singular man) is the one that eludes the general form of human knowledge (the one that escapes the tribe *-Sippschaft*), that is: the way of the gregarious opinion (*δόξα*). “The first way, the only one that actually offers a full vision of all the richness and all the pure fullness of being, would be as such without understanding and without transit, if it was not understood that the third way is in an essential way linked to it (...) From 3 to 1!” Heidegger writes. “Also therefore there is no 1 without 3” (GA35, 129).

We come to understand (being) because we understand the meaning of living erratically; in fact, the way that leads to the truth begins precisely with understanding this. This understanding is the result of a differentiation (*unterscheiden*) which, in turn, triggers a decision (*entscheiden*) (GA35, 132). This is the very way of Parmenides: he abandons the way of men who do not distinguish (between what is and what is not) and who do not decide (GA35, 129/130).

There seems to be a profound affinity between this way of understanding man’s position in general terms and Reinhardt’s 1916 commentary we quoted earlier, when he referred to human ignorance as an “*Art Sündenfall der Erkenntnis*”, as an immediate and almost universal starting position.

We understand, then, that the description of the third way moves in the realm of the existential description of the “man,” described in *Being and Time*. The translation of *γλωσσο* by *Gerede* seems to us an eloquent example of this interpretive way.⁵⁵ Heidegger reads Parmenides in 1932 in connection with the description made in *Being and Time* where *Gerede* is the everyday form of speech, analogous to how curiosity is the everyday way of understanding. When Heidegger refers to the uncritical man of erratic understanding as the

⁵³ Diels translates *γλωσσο* for “Zunge”, i.e. “tongue”. K&R Fr. 346, 271/380.

⁵⁴ In the sense of taking to a center, as the verb to gather (grapes) suggests.

⁵⁵ Cf. GA2 §35.

one who is characterized by the fact that he is fleetingly "interested" in this and that, we cannot help but relate it to §36 of *Being and Time* dedicated to curiosity (*Neugier*). In the context of the 1932 lessons, then, Heidegger continues to relate the understanding of being to a way of being of the Dasein.

The third way described by the goddess *Ἀλήθεια* has its correspondence with a way of existing. We understand, then, that the statement: „Die Problematik der griechischen Ontologie muß wie die einer jeden Ontologie ihren Leitfaden aus dem Dasein selbst nehmen“, still has full authority in Heidegger's understanding of Parmenides' thought.⁵⁶

5. Fragment 8 from Diels

In his 1932 conferences, Heidegger dedicates special attention to fragment D8. This is surely justified both by the philosophical density of the text and by the importance of this fragment to understand the most decisive contents of Parmenides' thought. As we have already noted, our purpose is not to enter into a thorough analysis of all the comments Heidegger makes, but to identify those that are most decisive in determining his interpretation.

In fragment 8 Parmenides identifies a set of signs or characteristics of being (*σήματα*) that can be grouped into two categories: (1) those who deny or express something in negative (unbegotten, imperishable, immovable ...) and (2) those that express something positive (unity, simplicity, totality ...).

Considered as a whole, the negative *σήματα* have in common the fact of excluding movement or of becoming traits associated with being. Thus *ἄτρεμες* (without trembling or without "Beben") or *ἀτέλεστον* (not so much that it has no end, as that it lacks nothing to reach perfection or that it is not unfinished). The question is how to understand these denials. Heidegger argues that, against what has been commonly understood, these *σήματα* should not be understood as properties or predicates of being (GA35, 144) but as aspects or points of view (*Hinsichten*) proper to the gazes directed at the being. They do not indicate a lack or deprivation of being, they rather indicate that this gaze is a gaze that separates us (a *Weg-sehen*) from the vision of being (*das Hinsehen in sich ein Weg-sehen, ein Hin-meg-sehen*) (GA35, 144). Thus, negative characteristics point out not so much to what the being is deprived of as to what the gaze that is directed at the being is deprived of. In short, they show that this gaze is not up to the task: "These negations that appear with the "without" do not mean: the being lacks something, it has a lack, but on the contrary: the one who denies

⁵⁶ Cf. GA2 § 6, p. 25. Heidegger will unfold the interpretation of these three ways and their relationship to being, not being, and appearance (Schein) in *Introduction to Metaphysics*. (cf. GA40, 84 ff.). The fundamental relationship between the first and the third way ultimately depends on the fact that being thought of in the Greek way (i.e., as *φύσις*) cannot be conceived apart from appearing. The distinction between being and not being does not coincide with the distinction between being and appearing. Moreover, "Sein heisst Erscheinen" (GA40, 77). That is why there are not two ways, but three.

is not worthy and does not meet the standard. His measure is another” (GA35, 144/145).⁵⁷

5.1 The statement of time

The first element of the positive *σήματα* that we would like to highlight in these pages is the one related to Heidegger’s comments on the expression: *νῦν ὁμοῦ πᾶν* (D6, 5).⁵⁸ This expression is especially important because it enables a preliminary understanding of the relationship between being and time.

The initial question we have raised is the meaning of the notion of *νῦν* (now, present). We know from the same verse in which this expression appears, that *νῦν* is opposed to *ποτέ* (the past or what was). Heidegger is quick to point out that, on the one hand, this contrast does not lead to understanding the present moment as a reality integrated in a sequence of moments that go from the past to the future. On the other hand, the fact that the essence of the "now" is not shown in the fluidity of temporality, should not make us think that it manifests itself essentially in what is Christianly understood as the "*nunc stans*", and even less in the sense of eternity. (GA35, 146).

Faced with these interpretations, Heidegger contends that the understanding of the nature of the now is inseparable from the understanding of being as the One (*das Eine*) (GA35, 170), that is: as an essence alien to otherness, as an essence that remains calm, at rest (*κεῖται*) and without movement (*ἀκίνητον*). And yet, what is crucial is that this be in rest should not be interpreted in any way as a feature that is out of time. At this point Heidegger refers to *Being and Time* §78 et seq. and to the vulgar way of understanding time as what most powerfully prevents us from having an original understanding of it.

In the same verse D8.5 we find the expression: *οὐδέ ἦν οὐδ ἔσται* (“Being was not and will not be”). This, Heidegger argues, is a way of expressing the relationship between being and time (GA35, 163). The verses 19 et seq. explain this relationship: being has no future or past. If the being is, then it can have nothing to do with the past or the future. Being can only relate to the present.

What the interpreters (*Ausleger*) have argued so far is that being has no time (*Zeitlosigkeit des Seins*). Ironically, Heidegger adds: “We completely identify the absence of time with eternity, and then we already have everything in the best order”⁵⁹ (GA35, 164), although in the whole tradition it is not clear whether

⁵⁷ “Diese Verneinungen mit “ohne” wollen also nicht sagen: dem Sein fehlt etwas, es leidet Mangel, im Gegenteil: das Verneinte ist seiner nicht würdig und ihm nicht gemäss. *Sein Mass ein anderes.*”

⁵⁸ Diels: “...weil es allzusammen nur im Jetzt vorhanden ist”; Heidegger: “...denn als Gegenwart “ist” es all-zumal” (GA35, 135); K&R 273/382: “since it is now, all at once”.

⁵⁹ “Setzt man dann noch vollends Zeitlosigkeit gleich Ewigkeit is alles in schönster Ordnung”.

“eternity” means absence of time or supratemporality. In any case, it is obvious that this observation is aimed at the metaphysical and Christian understanding of temporality.

We must remember at this point an initial statement by Heidegger in the 1932 lectures that affects both the comments of Anaximander and those of Parmenides (cf. GA35, 1), for it guides us on the meaning that pre-Socratic thought has for Heidegger: the philosophy of the beginning (that is, Greek philosophy), was altered and falsified by Romanism (*Römertum*), Judaism and Christianity.⁶⁰ We must not lose sight of the fact that the resumption of an original understanding of the relationship between being and time as established by the philosophers of the beginning (including Parmenides) is, therefore, to banish (*abbrechen*) these three obstacles, whose influence reaches as far as Hegel (“*die Vollendung der abendländischen d.h. christlich umgebildeten Philosophie*” (GA35, 165)). The Christian understanding of the relationship between being and time is therefore perceived as an obstacle to understanding the principle of Western Greek thought. Bearing this in mind we get to know *against* whom Heidegger speaks explicitly.

As Heidegger emphasizes, neither in this nor in other fragments Parmenides claims that the being is *zeitlos*, that is, with no relation with time. Moreover, Parmenides said nothing about eternity. Strictly speaking, what is said in the texts of the Eleatic thinker is that being has a relationship with the present and only with the present. Certainly, it is said to have no past or future, but nowhere is it said to be *zeitlos*. Because “present” is actually a form of temporality; even more, a temporality that allows us to understand the meaning of the past and the future.⁶¹ The present allows us to understand the past as what is no longer and the future as what is not yet, but we cannot transcend the present, in a way similar to the fact that the unity of being prevents plurality. To claim, supposedly from Parmenides’ thought, that being is eternal or that being has nothing to do with time is simply mere superficiality (GA35, 165).

We have little doubt that this is a core issue in Heidegger’s proposed interpretation of Parmenides. While tradition holds the *Zeitlosigkeit* and *Ewigkeit* of the being of Parmenides, Heidegger opens a new interpretive path: “The explanation [*Erörterung*] of being with respect to time brings nothing negative as a result: absence of past and of future, but something positive: the being is in relation to the present and only to it” (GA35, 165).⁶² This is what Heidegger

⁶⁰ “Römertum, Judentum und Christentum haben die anfängliche Philosophie -d.h. die griechische- völlig verändert und umgefälscht.” Cf. in this context (Spanos, 2001), especially with regard to the case of the understanding of Greece that modern Germans have. Heidegger emphasizes that the enlightened and romantic vision of Greece is deeply mediated by the Roman vision. Heidegger is especially sensitive to the idea that Rome and its imperial understanding act as a real historical obstacle to understanding what ancient Greece was. In this sense cf. GA54, pgs. 60ff. Cf. “Vom Wesen der Wahrheit”, GA34. Simplicius’ contribution should also be considered at this point.

⁶¹ “Gegenwart ist so sehr Zeit, dass von ihr aus erst Vergangenheit und Zukunft gefasst zu werden pflegen” (GA35, 165).

⁶² “Die Erörterung des Seins in Hinsicht auf Zeit hat nichts nur negativ ergeben:

describes as the Parmenides statement about time (*Zeitsatz*): being is the present (*Sein beisst Gegenwart*).⁶³

5.2 The essential statement

To understand what Heidegger describes as the essential statement of being, it will be necessary to begin by the interpretation of verses D8, 6-14 where it is stated that the being is ἄγενετον, that is, unbegotten. How should this attribute of being be understood and how could it be shown that birth (γένεσις) is not proper of the being? (GA35, 152).

A first question to highlight at this point is that, when we propose to understand the meaning of the "unbegotten" character of being, we cannot be guided by demonstrations of what we generally call "logic", because this logic focuses exclusively on saying and "thinking" about the being (*Seiende*). It is the "dialectic" that Heidegger describes as a façade, in the sense that it does not point to the fundamental understanding of being. That is, logic as we understand it (Heidegger calls it the "logic of exact thought") does not address the question of being (*Sein*).⁶⁴ The latter is done by philosophy, and this "has its own Logic, of which we know nothing" (GA35, 154). We cannot understand Parmenides with a manual of logic and foolishly proclaim that his interpretation of being is guided by the principles of identity and non-contradiction. The procedure, then, for coming to show the meaning of ἄγενετον cannot be based on an argument, for example, such as that of reduction to the absurd.

In fact, if we ask ourselves about the origin of Being, it is because we are still in the way of the doxa; this is an essential characteristic of the δόξα way of understanding according to which in order to understand something we need to detect its origin. (GA35, 156).

Where could the Being come from? Could it come from Nothing (from Not Being)? Parmenides' answer is no. And yet, the reason why Parmenides denies this possibility is not the one that has normally been put forward. It has usually been understood that Parmenides rules out this option because we cannot know anything about the not Being. Or because to state the not Being implies disregarding the principle of non-contradiction.⁶⁵ But such an understanding of the impossibility of the nothing (or not Being), says Heidegger, fails to capture Parmenides' rationale. In fact, the position of the Eleatic can be summed up by saying that there is only being where there is "perception and saying" (*Vernehmen und Sagen* - νοεῖν, λέγειν). The origin of being is neither φατόν nor νοητόν, nor can it be said or perceived. The

vergangenheits-, zukunftslos, sondern etwas Positives: das Sein steht im Verhältnis zur Gegenwart und nur zu ihr".

⁶³ In GA2 § 6, 25 we read: "Seiendes ist in seinem Sein als "Anwesenheit" gefasst, d.h. es mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die "Gegenwart", verstanden".

⁶⁴ "...die Logik des genauen Denkens" (GA35, 155).

⁶⁵ Cf. Plato, *Sophist*, 260a-263d.

reason is not that we cannot know anything about it, but that such an origin cannot *be*. (GA35, 157).

According to Heidegger, D8 15-16 (ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν)⁶⁶, expresses the essential statement of being (*Wesensatz*). For him, between being and not being what is at stake is a matter of domination (*Herrschaft*): either it is being that dominates or there is no domination. According to Heidegger, whomever came to this vision has grasped being in its essence (GA35 162). This is precisely the fundamental decision (*κρίσις* or *Grundentscheidung*) that leads us to an understanding of the justice (*δικη*) of being. And this has a very important consequence: it also means that for the being there is no possible pact with nothingness (*Nicht und Nichtigen*) and there is no possible pact with the appearance (which is not identical to the nothing).⁶⁷ Being, then, finds itself with all harshness in the face of not being, completely excluding it. Thus we arrive at the formulation of the *Wesensatz vom Sein*: the being is simply no not being (*Sein ist schlechthin un-nichtig*) or the being is simply without negation (*Sein ist schlechthin ohne Nicht*).⁶⁸ There is, therefore, a radical separation of ways, that of being and that of not being.⁶⁹

At this point Heidegger confronts us with the question of the relationship between the the original statement or *Ur-satz* ("being is in a necessary relationship with perceiving (*vernehmen*)"), the statement of time ("being is in a necessary relationship with the present") and the essential statement (*Wesensatz*) ("being is without no being") (GA35, 166). How do these three statements relate?

To begin with: do the first and second (*Ursatz* and *Zeitsatz*) statements say the same or different things. Is being without no being because being is present; or is being present because it is without no being? In order to answer these questions, we need to understand that it is the statement of time that has preeminence (*Der Zeitsatz hat Vorrang*); in other words: what allows us to understand fundamentally why being does not have an origin nor has an end (neither a past nor a future) is that it is only present. There is no being beyond the present.

Heidegger interprets the presence of being in the light of verses 22-25 of fragment D8, when he refers to the last of the characteristics or signs (*σήματα*) of being, the *συνεχές* (*Zusammenhalt*, continuity). In this sense he contends

66 Diels: „Die Entscheidung aber liegt hierüber in Folgendem: es ist oder es ist nicht“; K&R 273/383: “the decision on these matters rests here: it is or it is not“; Heidegger: „Sein herrscht oder Nichts oder es gibt keine Herrschaft“.

67 Cf. Plato, *Sophist*, 260d.

68 GA35, 166.

69 We do not consider Alain Badiou's position to be negligible when he states, while commenting on this moment in Heidegger's production, that the essential thing is that philosophy depends on a decision. The chariot described by Parmenides in the first fragment is precisely the metaphor that shows the place of the decision of philosophy. Philosophy would be lost the moment we assert that there is only one way. Cf. (Badiou, 2015, p. 27ff) In *Einführung in die Metaphysik* Heidegger introduces in relation to Parmenides two differences which are literally fundamental to philosophy. First, the difference between being and not being; second, the difference between being and appearing. Both are constitutive of philosophy.

that being cannot have parts because the parts would be beings that would imply a discontinuity or an intermediary between being and being, that is to say: no being. The exclusion of discontinuity also means the exclusion of the movement of being, which implies that being cannot transcend or go beyond what it is. So everything is full of being. Therefore, there is neither distance nor proximity, nor absence but only presence (GA35, 167). There is, therefore, a massive resistance of being to any contact or intersection with what is not or with negativity or with otherness (GA35, 170). It is remarkable that in this context, Heidegger makes a virtually indistinguishable use of *Anwesenheit* and *Gegenwart*, which we could translate by presence and present. "Presence, which bears the pure fullness and the pure dominion of proximity and distance, is present." (GA35, 168) or "Being is present (*Gegenwart*) and presence (*Anwesenheit*)". However, as we will highlight, Heidegger will find the time to emphasise that these notions are not synonymous.

6. Diels fragment 2

At this point, Heidegger addresses the seemingly puzzling text of fragment D2. In it we read something that, at the outset, radically contradicts what has been said so far about the characteristics of being.⁷⁰ In this passage, Parmenides refers to the presence (*das Anwesende*) as that which includes the absent (*ἄπρόντα*-, that is, the opposite of what is present). So, contrary to what has been said, it is now claimed that the absence is also a feature of being. However, according to Heidegger, this contradiction is not so much due to the fact that Parmenides cannot justify his statements, as to our inability to understand it (GA35, 175).

At this point it is necessary to understand the meaning of "presence". First of all, the present (*παρόντα*) is that which is in the realm of "Da", that is, that which is in front of our eyes, that which is within reach ... Curt: "*Das, was da, ist anwesen*" (GA35, 176). However, it must be acknowledged that the dividing line between what is present and what is absent cannot be drawn in an exhaustive way. For example, we can invoke the existence of a presence linked to our memory, when we think of the Black Forest ... in this case, what is absent is given in the form of a certain presence that is not immediately perceptible. But since being does not admit any denial, neither presence nor absence can be understood as what it is not, but as something that is. Absence is a form of being, that is, a form of presence: "... it must be present precisely when and because it is ab-sent, precisely as ab-sent it must be present!"⁷¹

But how far does this presence go? Parmenides answers this question in verses 2-4 of the fragment when he uses the expression *κατὰ κόσμον*, that is, presence encompasses the whole world, in all directions. Not just

⁷⁰ K&R Fr. 349, 275/385.

⁷¹ "... ja es muss sein gerade wenn und weil es ab-wesend ist, gerade als ab-wesendes muss es anwesen!" (GA35, 177).

nature, but what Heidegger calls *Seiendes im Ganzen*.⁷² Hence a definition of the world: "The unity of the totality [of the cosmos] in the whole is the world" (GA35, 177).⁷³

Absence is presence for the $\nu\omicron\hat{\upsilon}\hat{\varsigma}$, who perceives being, because every entity (Seiende) is in relation to being (Sein). This is precisely the meaning of the statement: the being cannot be divided or fragmented: "The $\nu\omicron\epsilon\hat{\iota}\nu$ neither chunks, nor disperses, nor fragments, but unifies (the) presence in an original unity" (GA35, 177). The $\nu\omicron\epsilon\hat{\iota}\nu$ is the one who in the first place forms and maintains this presence, the one who takes care of the "is". Thus, thought is the present (*Gegenwart*) because it brings all entities together in a fundamental unity, since every entity is in relation to being. In other words, being as $\nu\omicron\epsilon\hat{\iota}\nu$ makes present (*vergegenwärtigen*), therefore, in reality it is not that the absence belongs to the essence of the being in the form of presence, but that the presence is, contends Heidegger, so fundamentally one, unitary, simple (*Einfache*) that without it the absence is not possible (GA35, 177). By contending that we can make a city like Berlin present (*vergegenwärtigen*), while being in Freiburg, Heidegger emphasises that we are broadening the scope of presence. Indeed: the presence (*Anwesenheit*) now goes beyond what immediately surrounds us, but it is not that this sphere expands because we have dragged into it something that was not present (Berlin), but the other way around: we can make the absent become present because we have expanded the scope of presence. The character of thought is precisely making things present (*Gegenwärtigen*). For this reason, Heidegger argues that "the original statement (*Ur-satz*) and the statement of time (*Zeit-satz*) say "the same"" (GA35, 179). Just as there is a fundamental unity between thinking and being, there is also a fundamental closeness between thinking and a form of temporality, that is, the present (*Gegenwart*).

In this sense it is not superfluous to remember the fundamental relationship (*Zusammengehörigkeit*) that occurs between $\nu\omicron\epsilon\hat{\iota}\nu$ and of $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$. Thought (*Vernehmen*) is not given in isolation, nor is it given in the form of a being in the hand (*Vorhandenes*); thought is given rather in relation to being.⁷⁴ To the extent that thought is what sustains unity and to the extent that it brings together (*Sammeln*) in presence, so too the $\nu\omicron\epsilon\hat{\iota}\nu$ is $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$. Where there is no understanding (or thought) of being, there is no language (*Sprache*) and vice versa: where there is no language, there is no understanding of being: "All language can only be said in Being" ("*Alle Sprache ist nur im Sein sagbar*"), for this reason, adds Heidegger, neither the animal nor the plant exist (GA35, 177). There is no being that is not understood or said, just as there is no understanding that is not an understanding of being by a *Dasein*.

⁷² Cf. $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\kappa\omicron\varsigma\omicron\mu\omicron\nu$, cf. „Vom Wesen des Grundes“ in *Wegmarken*, 123-175.

⁷³ "Die Einheit der Ganzheit dieses im Ganzen ist die Welt".

⁷⁴ In verse 34 of the D8 we find the expression: $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\delta\prime$ $\epsilon\sigma\tau\iota$ $\nu\omicron\epsilon\hat{\iota}\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\omicron\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$ ξ $\sigma\tau\iota$ $\nu\omicron\eta\mu\omicron$. Diels: „Denken und des Gedankens Ziel ist eins“; Heidegger: „Dasselbe aber ist das Vernehmen und das, deswillen die Vernehmung“; K&R, Frg. 352, 277/388: "What can be thought is only the thought that it is".

We should not forget verses 37-40 of D8 where it is emphasised that the most common way of speaking about being by a *Dasein* is to focus exclusively on the entity (*Gerede*). The text distinguishes between *ὀνομάζειν* and *λέγειν*. In the first case it is the tendency to name, but not to speak in the sense of saying the being. *ὀνομάζειν* is typical in the way of the *δόξα*: the tendency to give names, to stabilise and harden reality and, in doing so, the tendency to create a world of knowledge formed by words. We put names to appearances by fixing them and, in this way, we prevent a proper understanding of being: "the meaning and weight of the word must be saved and rescued through the recognition of the essence".⁷⁵

Final considerations

Gadamer recalls that every statement is always motivated; no statement should be understood by exclusively paying attention to what it says.⁷⁶ Bearing it in mind, we would like to contend that Heidegger's interpretation of the work of the two pre-Socratic authors (Anaximander and Parmenides) in 1932 was a very thorough and highly motivated one.

First of all, the conferences about Parmenides respond to the need to destroy the prevailing understanding of ontology of Western tradition. This global goal does not arise only in the works of 1932, but dates back to the early 1920s, as it sustains the bulk of the work of reinterpreting Western metaphysical thought.

Heidegger reads the pre-Socratics in general and Parmenides in particular with the desire to leave behind a tradition which, in his view, has falsified the thought found in the beginning (*Anfang*). In this sense, he explicitly emphasises that the traditional understanding of Parmenides' thought is simply superficial. Dissatisfaction with the way tradition has transmitted Parmenides' original thought manifests itself. Heidegger's will to break up the tradition that falsifies the original thought and to offer a new interpretation of the fundamental thought of the Greeks that leaves aside metaphysics, the Roman culture, Judaism and Christianity suggests a clearly revolutionary attitude.

One of the main purposes of these conferences is to shatter the idea that Parmenides had a completely abstract thought and who, by following the principles of what Heidegger calls "the logic of exact thought", has determined the meaning of being at the margins of time. Parmenides' thought, like Greek ontology as a whole, can only be understood from the *Dasein*.

Having read the fragments of Parmenides, we cannot say that the Parmenidian being is *zeitlos*. There is a temporality of being, although this temporality is not to be conceived (metaphysically) as the otherness opposed to the

⁷⁵ "Bedeutung und Gewicht des Wortes immer bewahrt und eingelöst werden durch die Erkenntnis des Wesens" (GA35, 192). Concerning the meaning of *δόξα* cf. GA34, pp. 246ff. See also GA35, 184.

⁷⁶ Cf. (Gadamer, 1967, p. 54)

idea of supratemporal identity. The temporality of being is determined in the form of the present, which is what allows us to understand the meaning of the past and the future. Moreover: being is the present.

This intimate relationship between being and time allows for the disarticulation of the traditional interpretation of Parmenides, while leaving aside the idea that the timeless being is on the side of truth and that time is on the side of appearances and on the way of opinion. Likewise, in an epistemological dimension, it undermines the conviction according to which the way of truth has nothing to do with the way of opinion.

But Heidegger not only destroys and disarticulates the traditional interpretation, but opens a new horizon to understanding the texts of the pre-Socratic author. Heidegger makes Parmenides comprehensible on the basis of the categories introduced in his 1927 work and thus moves towards a new interpretation of the author Eleatic.

Like so many authors of his generation, Heidegger feels heir to Reinhardt. In 1927, in *Being and Time*, he expressed his gratitude to the author of *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, but he had also pointed out in what sense Reinhardt's book had failed to understand the relationship between the way of the δόξα and the way of the ἀλήθεια. A reading of the 1932 texts highlights that the future Rector of the University of Freiburg takes into account this deficit of Reinhardt's contribution and that he proposes an alternative formulation that he will complete three years later in *Introduction to Metaphysics*. In fact, Heidegger pays attention to the need to relate these two (three) ways and therefore not to understand them in isolation. Reading Diels fragment 6 is, at this point, crucial. The truth of the δόξα "can only be attained in the way of truth" ("ist aber offenbar nur zu gewinnen auf dem Weg der Wahrheit") (GA35, 112).

In the light of the third way, Heidegger explores an existential dimension of Parmenides' thought: the third way (like the first) are not mere logical expositions of the determination of being, they are not mere deductions derived from the analysis of the ideas, but ways to relate to the truth.

This revolutionary attitude of Heidegger, clearly formulated in 1932, also paves the way for interpreting both Heidegger's political decisions a few months later, and the link these decisions may have with his philosophical production. We can read the texts of 1932 in the light of Karl Löwith's interpretation of Heidegger's philosophical production and political decisions in the early 1930s. More specifically: that between the motivations that are at the basis of decisions made in the political field and the motivations that are at the basis of their philosophy, there is a line of continuity.⁷⁷ This line of continuity revolves around his desire to radically overcome tradition in favour of a thought that thinks in an original way.

⁷⁷ Cf. (Löwith, 1989, p. 56ff)

References

- BADIOU, A. (2015). Heidegger's Parmenides. In L. Braver (Ed.), *Division III of Heidegger's 'Being and Time': The Unanswered Question of Being*. MIT. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262029681.003.0001>
- BARASH, J. A. (1994). Heidegger's ontological 'destruction' of Western intellectual traditions. In T. Kisiek & J. van Buren (Eds.), *Reading Heidegger from the start: Essays in his earliest thought* (pp. 111–122). State University of New York Press.
- BEAUFRET, J. (1973). *Dialogue avec Heidegger: Philosophie Grecque*. Ed. de Minuit.
- BOADA SANMARTÍN, I. (2022). Anaximandro, el principio del pensamiento occidental: Las conferencias de Heidegger de 1932. *Argumenta Philosophica: revista de la Encyclopedia Herder*, 1, 49–79.
- CORDERO, N. L. (2004). *By being, it is*. Parmenides Publishing.
- CORDERO, N. L. (2015). La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio. *Argos*, 38(1), 32–51.
- CORDERO, N. L. (2017). *La trágica historia de la interpretación canónica de Parménides*. Psicoanálisis y psicosis social, Facultad de Psicología UBACYT. <https://lecturaal-piedelaetra.wordpress.com/nelson-luis-cordero-la-tragica-historia-de-la-interpretacion-canonica-de-parmenides/>
- DIELS, H. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde. 10. Aufl (Vol. 3). Weidmannsche.
- GADAMER, H.-G. (1967). Was ist Wahrheit? In *Kleine Schriften. 1. Philosophie. Hermeneutik*. Mohr.
- GADAMER, H.-G. (1977). *Philosophische Lebrjahre. Eine Rückschau* (V. Klossermann, Ed.).
- HADOT, P. (2009). *La philosophie comme manière de vivre*. Albin Michel.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977 (GA 2).
- HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2007 (GA 7).
- HEIDEGGER, M., *Was heißt Denken?*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2002 (GA 8).
- HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2006 (GA 11);
- HEIDEGGER, M., *Seminare (1951–1973)*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1986 (GA 15).
- HEIDEGGER, M., *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Sommersemester 1931), Frankfurt a. M., Klostermann, 1990 (GA 33).
- HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theaitetos* (Wintersemester 1931/32), Frankfurt a. M., Klostermann, 1997 (GA 34).
- HEIDEGGER, M., *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2012 (GA 35).
- HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1983 (GA 40).
- HEIDEGGER, M., *Grundbegriffe der Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1981 (GA 51).
- HEIDEGGER, M., *Parmenides* (Wintersemester 1942/43), Frankfurt a. M., Klostermann, 1982 (GA 54).
- HEIDEGGER, M., *Heraklit. 1: Der Anfang des abendländischen Denkens*

- (Sommersemester 1943); 2: Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944), Frankfurt a. M., Klostermann, 1979 (GA 55).
- HEIDEGGER, M., Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Frankfurt a. M., Klostermann, 2005 (GA 62).
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., & SCHOFIELD, M. (1983). *The presocratic philosophers: A critical history with a selection of texts*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511813375.004>
- KURFESS, C. J. (2012). *Restoring Parmenides' poem: Essays toward a new arrangement of the fragments based on a reassessment of the original sources*. University of Pittsburgh.
- LICCIARDI, I. A. (2016). *Parmenide tradito, Parmenide tradito: Nel "Commentario" di Simplicio alla "Fisica" di Aristotele: Saggio introduttivo, raccolta dei testi in greco, traduzione e commentario*. Academia-Verlag.
- LÖWTH, K. (1989). *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Fischer.
- MOST, G. W. (2002). Heidegger's Greeks. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 10(1), 83–98.
- MOST, G. W. (2010). Πόλεμος πάντων πατήρ. Les Présocratiques dans la recherche des années 1920. *Les Études philosophiques*, 93(2), 235–253. <https://doi.org/10.3917/leph.102.0235>
- REALE, G. (1997). *Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele*. Laterza.
- REINHARDT, K. (1916). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Friedrich Cohen.
- SPANOS, W. V. (2001). Heidegger's Parmenides: Greek Modernity and the Classical Legacy. *Journal of Modern Greek Studies*, 19(1), 89–115. <https://doi.org/10.1353/mgs.2001.0011>
- TRAWNY, P. (2012). Epilog zu Heidegger. In M. Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie: Auslegung des Anaximander und Parmenides; [Freiburger Vorlesung Sommersemester 1932]* (pp. 268-ff). Klostermann.

Ética, historicidade e ontologia. Heidegger e as bases ontológicas da responsabilidade

Ethics, Historicity, and Ontology. Heidegger and the Ontological Foundations of Responsibility

MARCO ANTONIO CASANOVA
(Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Resumo: Há no pensamento inicial de Martin Heidegger um projeto que gostaria de denominar “filosofia da situação”. Tal projeto se caracteriza pela equiparação radical entre as possibilidades de ser do ser-aí e as do seu aí. A partir dessa equiparação, suspende-se por completo a cesura tradicional entre interior e exterior, sujeito e objeto, fazendo com que a noção de situação conquiste um estatuto ontológico. Ser implica aqui necessariamente ser a sua situação. A esse elemento corresponde, porém, um outro. O ser-aí humano não é apenas o ente que se confunde com a sua situação, ele também é o ente que tem de ser para ser, que, sendo, coloca em jogo o seu ser, que, sendo, está entregue à responsabilidade pelo seu ser. O que mostraremos no presente texto é em que medida essa posição instaura uma ética de bases ontológicas e o quanto essa ética envolve um compromisso com a totalidade do que é tanto quanto com a totalidade do tempo histórico. Sendo, o ser-aí humano não coloca apenas em jogo o seu ser, mas coloca em jogo o ser de tudo o que é e para toda a eternidade. Esse ponto é o objetivo final do presente texto.

Palavras chave: ética, ontologia, temporalidade, fenomenologia, instante

Abstract: There is in Martin Heidegger’s initial thought a project that I would like to call “philosophy of situation”. Such a project is characterized by the radical equivalence between the possibilities of being of being-there and those of their there. From this equivalence, the traditional caesura between interior and exterior, subject and object, is completely suspended, making the notion of situation acquire an ontological status. Being here necessarily implies being your situation. This element corresponds, however, to another. The human being-there is not only the being that is confused with its situation, but also the being that has to be in order to be, that, being, puts its being at stake, that, being, is given responsibility for its being. What we will show in this text is to what extent this position establishes an ontologically based ethics and to what extent this ethics involves a commitment to the totality of what it is as well as to the totality of historical time. Therefore, the human being-there does not only put his being at stake, but he puts at stake the being of everything that is and for all eternity. This point is the final objective of this text.

Key-words: ethics, ontology, temporality, phenomenology, Augenblick

“O lugar da responsabilidade desconstruída não é mais a liberdade moral, mas a economia da presença. Com esse deslocamento, ser responsável não significa mais responder *por suas ações diante* de uma instância, mas responder a: responder às constelações aleatórias, onde estão situados nossos atos. Responsabilidade – responsividade talvez? – pela qual o pensamento mesmo não tem mais como responder; para a qual o pensamento não tem como ser intimado a fornecer razões, pois nesse caso o deslocamento anti-humanista seria nulo e vazio. A responsabilidade, deslocada em direção às economias, significa resposta. Resposta ao quê? Ao ‘apelo da diferença’ que é a ‘diferença entre o mundo e a coisa’”

(SCHÜRMAN 2013, 379-80).

É famigerada a afirmação de que Heidegger jamais teria escrito uma ética e de que tal lacuna no pensamento heideggeriano teria sido uma das razões pelas quais sua obra não o teria protegido da imersão na escura noite nazista. Sem levar em conta a ingenuidade da suposição de que obras ou ideias poderiam proteger de maneira irrestrita os seres humanos de agirem de um modo específico em situações determinadas, uma tal posição nos leva primeiramente a perguntar: será que a filosofia de Heidegger realmente padece de uma tal lacuna estrutural, da falta de uma dimensão tão decisiva para a constituição da existência humana quanto a dimensão ético-moral? Mais ainda: será que, por mais que possamos encontrar aspectos éticos no pensamento heideggeriano, esses aspectos se mostram constantemente como insuficientes para uma real consideração dos dilemas estruturais da ação? Dito de outro modo, será que a possibilidade de uma discussão de problemas éticos na obra de Heidegger está desde o princípio condenada a funcionar como caixa de ressonância da frase anedótica de Karl Löwith ao sair de uma aula de Heidegger na década de 1920 dizendo: “Nós deixamos os seminários de Heidegger sempre muito decididos, só que ninguém sabe para quê?” Essas são perguntas importantes que nos projetam de saída para o cerne do problema do agir no interior da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. Para respondê-las, porém, o que me parece desde o princípio necessário é sondar o sentido das famosas palavras de Heidegger na abertura de sua *Carta sobre o humanismo*: “Ainda estamos distantes de uma consideração decidida sobre a essência do agir. Só se conhece o agir como a efetuação de um efeito. Sua realidade efetiva é avaliada segundo a utilidade. Mas a essência do agir é o consumir. Consumar significa: desdobrar algo na plenitude de sua essência, dirigir algo para essa plenitude, producir. Consumável, por isso, só é aquilo que já está aí. O que, no entanto, ‘é’ antes de tudo é o ser” (Heidegger 2004, 145). Essa sondagem, contudo, não será levada a termo por mim aqui no âmbito do pensamento heideggeriano posterior à assim chamada

viragem. O que farei, ao contrário, envolve uma utilização dessa passagem no sentido daquilo que chamarei aqui de “filosofia da situação” e que se confunde em última instância com os interesses de Heidegger antes de tudo nos primeiros anos de construção de seu caminho filosófico.

1. Nós sempre somos a cada vez os nossos modos de ser enquanto possibilidades do mundo que é o nosso.

“O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, eliminando qualquer espécie de idealismo e revelando-me como ‘ser-no-mundo’” (MERLEAU-PONTY 2008, 9). Com essas palavras, Merleau-Ponty acentua o giro estrutural empreendido pela fenomenologia husserliana, assim como insinua em que medida esse giro encontra no projeto heideggeriano de uma fenomenologia hermenêutica a sua plena realização. Husserl não retém simplesmente a atividade de pensar que emerge como o ápice mesmo da dúvida hiperbólica cartesiana. Ao descobrir a essência intencional da consciência, ele enraíza antes muito mais todos os atos de consciência, todas as performances de pensamento que estão na base de nossas experiências em geral no campo de autodação dos objetos, o que envolve sempre necessariamente também o horizonte mesmo de tal autodação: o mundo. Já há na fenomenologia husserliana, portanto, a negação de que seria possível pensar uma consciência sem mundo. Diante dessa posição inicial husserliana e da afirmação de nossa relação originária com o fora¹, Heidegger não empreende na década de 1920 senão uma radicalização de matiz hermenêutico. O que temos em *Ser e tempo*, por exemplo, como tenho procurado mostrar constantemente em minhas leituras fenomenológicas da obra, é precisamente uma reformulação da compreensão husserliana da consciência fenomenologicamente reduzida. Se em Husserl a suspensão de todos os posicionamentos ontológicos em geral faz com que a consciência venha à tona em sua essência ekstática originária e se esse vir à tona nos impele a tomar a consciência como um puro movimento de saída de si em direção aos campos de autodação de seus objetos correlatos e ao horizonte mundano concomitantemente presentes em tais campos, Heidegger detecta a princípio a necessidade de uma derradeira suspensão: a necessidade de uma suspensão que não visa o que se dá a partir da assunção expressa de comportamentos hipostasiantes, mas antes a partir da presença inapagável da tradição na própria constituição dos modos de fenomenologização dos fenômenos em geral. Os preconceitos não estão nunca apenas presentes em nossos pontos de vista teóricos e nos encurtamentos produzidos por tais pontos de vista. Ao

¹ No que concerne a uma crítica definitiva de que a fenomenologia, ao privilegiar perspectivas de primeira pessoa, envolveria algo sim como um movimento introspectivo e como uma psicologia do interior, ver Zahavi (2008) e Gallagher/ Zahavi 2024.

contrário, eles atravessam de saída e na maioria das vezes a própria constituição dos significados fenomênicos em geral, de tal modo que se tornam operativos na dinâmica mesma de toda fenomenologização. Dito de outro modo, tal suspensão não diz respeito apenas às nossas concepções acerca dos fenômenos em geral, mas concerne antes de tudo à própria compreensão husserliana da intencionalidade como intencionalidade de consciência.

O projeto fenomenológico husserliano nasce antes de tudo de uma crítica ao modelo de subjetividade moderno, ou seja, à compreensão da subjetividade como se relacionando com objetos a partir de representações e juízos. No interior de tal projeto, contudo, o que Husserl jamais questiona é precisamente o caráter originário da estrutura sujeito/objeto. A essência ekstática de nossas experiências em geral, com isso, parece estar necessariamente enraizada, para ele, no caráter ekstático da vida da consciência, no fato de a consciência viver incontornavelmente junto aos seus objetos². A própria assunção da intencionalidade como intencionalidade de consciência, porém, permanece aí intocada. Diante disso, então, Heidegger parece seguir a famosa formulação nietzschiana presente em *Além de Bem e Mal*: “(...) talvez esteja próximo o tempo, no qual se compreenderá sempre uma vez mais o que já se mostrou como suficiente para destruir a pedra fundamental de tais construções filosóficas sublimes e incondicionais – uma superstição popular de tempos imemoriais (como a superstição da alma, que não cessou ainda hoje, enquanto superstição do sujeito e do eu, de fazer suas travessuras), um jogo qualquer de linguagem, uma sedução vinda da parte da gramática ou uma temerária generalização de fatos muito restritos, muito pessoais, humanos, demasiadamente humanos” (NIETZSCHE 1999, 11-12). Assim, o que vem à tona não é um questionamento da intencionalidade como o traço marcante de todas as nossas experiências, mas, inversamente, um questionamento da consciência como sede propriamente dita da vida intencional. É justamente isso, a meu ver, que se encontra formulado na famosa passagem do parágrafo 9 de *Ser e tempo*, quando Heidegger afirma: “A ‘essência’ do ser-aí reside em sua existência” (HEIDEGGER 1988, 42). Existência aqui não é um termo para designar uma presença efetiva em algum lugar, tal como a articulação entre subsistência em si (*Vorhandenheit*) e *existentia* mencionada logo acima deixa claro; ela é antes muito mais um termo para acentuar o caráter ekstático originário do ente humano, o fato de o ser-aí humano jamais se encontrar primeiro dentro, para depois, por meio de uma ponte, chegar ao fora, mas de ele já se encontra sempre a cada vez fora. *Ek-sistere* significa etimologicamente encontrar-se fora, precisamente aquilo que determina o caráter estrutural da intencionalidade. Em outras palavras, o que está em jogo na afirmação acima é precisamente o quanto, em essência, o ser-aí é sempre a cada vez de maneira intencional³. Radicalizar o caráter intencional do ente humano, porém, traz

² Não há como negar, por exemplo, que a própria noção de vivências intencionais está eivada desde o princípio da suposição de que nossas relações com os fenômenos são determinadas originariamente pelas experiências subjetivas.

³ Interessante nesse contexto é a nota 55 do capítulo da Primeira Parte, III, da *Fenomenologia da percepção* sobre “A espacialidade do corpo próprio e a motricidade”, nota essa na qual

consigo uma série de consequências que não dizem respeito apenas à compreensão do modo de ser do ente humano. Vejamos mais atentamente.

Nós não somos consciências intencionais, ou seja, consciências que experimentam todas as suas possibilidades de ser a partir do modo como se dá o encontro com os campos de autodação dos objetos mesmos de tais experiências em geral. A suposição de que a consciência funcionaria como um polo originário de realização da vida intencional é ainda um resíduo de um posicionamento ontológico, o resultado da assunção tácita de um preconceito operativo de nossa tradição. Ao contrário, quando suspendemos todos os pressupostos, o ser do ente humano vem à tona como pura e simples intencionalidade, como pura e simples ekstase. Na medida em que nos restringimos, contudo, à vida intencional e superamos até mesmo a suposição da consciência como o tópos originário das experiências intencionais, desaparece por completo a possibilidade de pensar uma distância entre o nosso ser e o ser daquilo que experimentamos. Dito de maneira mais expressa, ser um existente implica aqui ser as suas possibilidades de ser e ter essas possibilidades sempre como possibilidades do campo fenomênico em que se é, do próprio espaço correlato da existência, daquilo que Heidegger vai chamar de mundo. Essa, aliás, é uma formulação que se acha com muita frequência nos textos heideggerianos da década de 1920: o ser mesmo do existente humano implode a noção de interioridade e impõe a assunção de seu ser como sendo sempre necessariamente ser junto a. Tal como se encontra formulado em uma passagem lapidar da preleção do semestre de inverno de 1928/29 *Introdução à filosofia* (HEIDEGGER 2001, p. 138): “Junto ao fenômeno do ser junto a (Sein-bei)... já foi em muitos aspectos acentuado, que o ser-aí não se mantém em uma esfera interior e, por meio de manipulações quaisquer, experimenta de qualquer modo algo do fora; ser-aí já é sempre enquanto tal lá fora junto a... vir à tona a partir de si, melhor, vindo à tona a partir de si; ele nunca é *qua* ser-aí de outro modo e isso naturalmente, sem se perder aí; esse emergir para... é o próprio ser-aí, sua essência”. Como já sempre estamos fora, no entanto, nós nos confundimos radicalmente, em nosso ser, com as possibilidades de configuração do fora. Mais do que isso. Como não há nenhuma determinação propriamente dita do existir para além da dinâmica existencial originária, o ente humano precisa necessariamente conquistar, sendo, os seus modos de ser em geral e encontra seu ser na própria determinação desses modos de ser. O que emerge daí, então, traz consigo imediatamente uma interseção com o problema da responsabilidade.

O existente humano é, por definição, um ente que tem de ser para ser. Isso se dá, porque a existência não pode ser pensada por princípio a partir da lógica

Merleau-Ponty retoma um elemento já explicitado no prefácio ao distinguir intencionalidade de ato de intencionalidade operante. Ele diz na nota: “Frequentemente se honra Husserl por essa distinção (a distinção entre noesis e noema/ M. C.). Na realidade, ela se encontra em Descartes, em Kant. Em nossa opinião, a originalidade de Husserl está para além da noção de intencionalidade; ela se encontra na elaboração dessa noção e na descoberta, sob a intencionalidade das representações, de uma intencionalidade mais profunda, que outros chamaram de existência”. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, p. 627.

das propriedades por si subsistentes. Ser um existente é jamais poder ser antes de ser, para além de ser, independentemente de ser. Ter de ser, no entanto, implica incontornavelmente a necessidade de assumir, sendo, a responsabilidade por ser quem se é. Isso acontece, porque há uma intransferibilidade e uma solidão ontológicas da existência humana. É claro que posso pedir para alguém me representar em uma cerimônia ou dar uma aula em meu lugar, mas ninguém pode assumir meu lugar em uma cerimônia e em uma aula enquanto eu mesmo estiver participando das duas. A intransferibilidade da existência, por sua vez, encontra uma conexão com uma outra dimensão do problema da responsabilidade. Afirmar que o existente humano tem de ser para ser é ao mesmo tempo acentuar a impossibilidade de pensar uma organização prévia da existência que pudesse assumir sobre si a responsabilidade pelos direcionamentos estruturais do existir. Ser constituído por uma dinâmica ekstática originária envolve não ter nenhuma determinação natural ou racional prévias, nenhum modo dado de estruturação, nenhuma instância capaz de instituir uma espécie de necessidade ontológica primeira. Ser um ser-aí, como Heidegger não se cansa de acentuar na década de 1920, significa antes de tudo não poder ser pensado a partir da lógica da subsistência em si (Vorhandenheit), e, por isso, ter sempre de conquistar a cada vez a si mesmo como tarefa. Ser sempre a cada vez meu, a famosa *Jemeinigkeit* heideggeriana, nos diz precisamente isso. Bem, mas exatamente na medida em que não é e tem de ser, o existente humano realiza o seu poder ser ininterruptamente a partir de uma intransferibilidade que convive por essência com uma absoluta liberdade. Ser um existente é precisamente ter de ser, sem precisar em última instância ser coisa alguma. Tudo isso compõe um cenário particular para a questão da responsabilidade, porque essa junção entre intransferibilidade e liberdade promove o surgimento de uma consequência a princípio insuspeitada.

Existir é ter de ser para ser e ter de assumir, sendo, a responsabilidade por ser quem se é. Essa condição existencial humana é inegociável. Jamais temos como escapar da necessidade de sermos quem somos e de assumirmos em meio à realização de nossos modos de ser o ser que é o nosso. Ao mesmo tempo, como o ente humano é originariamente marcado por uma nidade ontológica radical, por uma ausência de qualquer forma prévia de organização, seja essa uma organização natural ou racional, ele tem de ser quem é sendo, sem que jamais possa apelar para uma necessidade que suspenderia a relação entre ser, ter de ser e responsabilidade. Toda a questão de *Ser e tempo*, contudo, acrescenta de início um elemento interessante a essa relação. Exatamente porquanto o ser-aí humano não possui qualquer determinação prévia à dinâmica ekstática originária, porquanto a negatividade o constitui essencialmente, ele não tem em si mesmo nenhuma possibilidade de escapar dessa indeterminação, dessa negatividade por si mesmo. Exatamente por isso, ele precisa que alguma instância o arranque abruptamente da indeterminação e promova orientações normalizantes e normatizantes. Tal instância vem à tona a partir da noção de jogado e a partir da dinâmica de absorção no campo correlato do dar-se originário do existir. Tal como Heidegger acentua em *Ser e tempo*, a existência é

essencialmente descerradora de mundo e esse descerramento acontece necessariamente de saída e na maioria das vezes como um modo de existir, no qual o ser-*aí* se encontra sob o domínio de possibilidades já previamente dadas e disponíveis no mundo:

“1. À constituição ontológica do ser-*aí* pertence essencialmente descerramento em geral. Ele abarca o todo da estrutura ontológica que se tornou explícita por meio do fenômeno do cuidado. Ao cuidado pertence não apenas ser-no-mundo, mas ser junto ao ente intramundano. 2. À constituição ontológica do ser-*aí*, e, em verdade, enquanto constitutivo de seu descerramento, pertence o jogado. Nele desentranha-se o fato de o ser-*aí* já ser sempre a cada vez meu e ser junto a uma esfera determinada de entes intramundanos determinados. O descerramento é essencialmente fático. (...) 4. À constituição ontológica do ser-*aí* pertence a decadência. De saída e na maioria das vezes, o ser-*aí* está perdido em seu ‘mundo’. A compreensão, como projeto com vistas às possibilidades de ser, se transpõe para *aí*. O imergir no impessoal significa o domínio da interpretidade pública” (HEIDEGGER 1988, 221).

Bem, retomemos o fio argumentativo com uma questão: o que a passagem acima impõe ao problema da responsabilidade?

2. Para uma ética ecológico-temporal: superação da distância entre o singular e o todo e extensão do problema ao todo do tempo.

Existir implica originariamente descerramento de mundo. No instante em que a existência se dá, o mundo se descerra. A partir de tal descerramento, o campo de possibilidades existenciais se configura, de tal modo que o ser-*aí* humano só pode conquistar, sendo, os seus modos de ser em geral enquanto esses modos de ser se revelam como possibilidades do mundo que é o seu. Não há distância alguma entre o ser-*aí* e o mundo, na medida em que as possibilidades do ser-*aí* precisam ser por princípio possibilidades fáticas do mundo que é o dele. Se não for possível para o mundo, portanto, não é simplesmente possível para ele. E mais do que isso: o mundo não é apenas um horizonte de possibilidades, ele é também o lugar mesmo onde as possibilidades se concretizam, o lugar de ser do ser-*aí* e de tudo que pode ser *aí*. Por mais estranha que possa parecer a princípio tal formulação, ela toca no fundo em algo quase trivial. Estar aqui e agora diante do computador escrevendo uma página de um texto não é apenas uma atividade, na qual conquisto um modo de ser próprio à minha existência individual enquanto professor de filosofia e intérprete de Martin Heidegger; é também ao mesmo tempo uma experiência que se faz em consonância com uma possibilidade mesma do mundo que é o meu, com uma configuração própria desse mundo. Se no meu mundo não houve computadores e toda a rede de suporte necessária para que eles funcionem, se não houvesse algo assim como uma tradição filosófica determinada e uma extensão dessa tradição em uma recepção instituída no universo do que hoje chamamos de realidade acadêmica, essa ação que agora realizo simplesmente não seria

possível. Assim, colocando em jogo o meu ser em meio a tal possibilidade, não é nunca apenas o meu ser que está em jogo, mas antes o ser do mundo. Mundo, contudo, como Heidegger o explicita em sua preleção de 1929/30 sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, é o “horizonte de manifestabilidade do ente enquanto ente” (HEIDEGGER 1992, 409), ou seja, o horizonte de fenomenologização de tudo aquilo que pode se fenomenalizar no campo correlato descerrado pelo existir. Com isso, dizer que, colocando em jogo o seu ser, o ser-aí coloca em jogo o ser do mundo equivale a afirmar que ele coloca a cada vez em jogo o ser de tudo aquilo que se manifesta e, mais ainda, de tudo o que pode se manifestar: de todas as coisas e de todos os outros. A questão, contudo, é que a responsabilidade por ser, sendo, quem eu sou e posso ser, e, por conseguinte, por ser, sendo, uma possibilidade do mundo que é o meu enquanto abertura da totalidade não é algo que venha à tona de maneira completamente evidente em todos os meus modos de ser em geral. Ao contrário, o que caracteriza o ser-aí cotidiano, aquilo que Heidegger descreve na década de 1920 por meio da noção de impessoalidade, é precisamente uma assunção da dita responsabilidade a partir de uma desoneração do peso que ela constitutivamente encerra em si. Há, em outras palavras, uma consequência ética naquilo que Heidegger descreve em *Ser e tempo*, por exemplo, como a absorção na esfera pública, como a dispersão no impessoal, como a submissão de si à interpretidade cotidiana.

Jogado no mundo, o ser-aí se deixa absorver no mundo, ou seja, ele se deixa retificar pelo horizonte mesmo que define de antemão o que é e pode ser⁴. Tal horizonte é constituído de maneira estrutural por ações humanas no tempo, por aquilo que se sedimenta propriamente como tradição. No interior de tal horizonte, então, se estabelece um campo estável e confiável, no qual os comportamentos humanos descobrem as suas medidas respectivas. Na formulação do parágrafo 54 de *Ser e tempo*: “Perdido no impessoal já sempre se decidiu a cada vez sobre o poder fático mais imediato do ser-aí – as tarefas, as regras, os critérios de medida, a urgência e a amplitude do ser-no-mundo ocupado e preocupado” (HEIDEGGER 1988, 268). Não é aqui o ser-aí ele mesmo que decide quem ele é e deve ser, mas antes o mundo que cerceia desde o princípio de antemão que possibilidades podem se mostrar como possibilidades, aquilo que pode vir-a-ser um modo possível de ser do ser-aí. O acento na noção de possibilidades é por sua vez importante: o mundo não diz o que precisamos fazer, mas delimita antes o que podemos e devemos realizar. Com isso, o campo do possível se encontra previamente demarcado, de tal modo que as ações cotidianas já têm de antemão definido em termos potenciais o que pode ou não vir a ser atualizado. Isso justamente equivale a uma decisão prévia. Na medida em que o mundo cotidiano, contudo, decide quem o ser-aí cotidiano é e deve ser, ele suspende o peso de ter de ser sem paradigmas prévios, sem garantias a priori, sem certezas instituídas. Dito de outro modo, imerso no impessoal, o

⁴ Steven Crowell descreve de maneira detida a constituição dessa esfera normativa cotidiana em seu *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* (CROWELL 2013). Cf, antes de tudo a discussão da noção de racionalidade prática no capítulo 13 da obra.

ser-aí humano não apenas transfere para o mundo a responsabilidade por dizer que possibilidades faz sentido ser, mas também passa a colocar em jogo o seu ser, como se ele não tivesse que colocar o seu ser em jogo. Heidegger trata dessa questão por meio de um acento no papel “sedutor”, “tranquilizador” e “alienante” (Cf. HEIDEGGER 1988, 177-78) da absorção inicial da existência no impessoal; e, ao mesmo tempo, destaca antes de tudo o quanto essa absorção promove uma estagnação hermenêutica com repercussões para as possibilidades mesmas da filosofia e das ciências em geral. Tal destaque, no entanto, obscurece a princípio a questão ética fundamental, o quanto a cotidianidade é marcada por uma fragilidade ética e por uma suspensão atenuadora do problema da responsabilidade.

Uma vez que é o mundo fático sedimentado quem decide aqui o que faz ou não sentido, ou seja, uma vez que é o mundo circundante quem torna aqui pela primeira vez uma possibilidade uma possibilidade; e, por fim, uma vez que o mundo de saída e na maioria das vezes não é ninguém, mas os outros, o “a gente” (das Man) impessoal, sempre que o ser-aí impessoal se vê diante de um dilema ético fundamental, a responsabilidade se esvai na indeterminação que acompanha os modos de ser do existir cotidiano. O ser-aí não pode assumir nesse caso a responsabilidade pelos seus atos, porquanto ele não faz outra coisa senão seguir a orientação do mundo; o mundo, por outro lado, tampouco pode se responsabilizar pelo que quer que seja, porque ele não é ninguém⁵. É só por meio da dinâmica de singularização que o ser-aí escapa desse campo eticamente inconsistente e alcança, então, a possibilidade mesma de uma extensão da responsabilidade pelo seu ser à totalidade do que é. Resta ainda, porém, para além do acento em uma ética que suprime as barreiras entre o ser-aí e o todo do ente, um elemento que passou despercebido pelos intérpretes de Heidegger em geral a ligação entre ética, finitude e temporalidade. Justamente essa ligação constitui o cerne argumentativo do presente texto.

Nós vimos acima como a radicalização da dinâmica intencional trouxe consigo a supressão de toda e qualquer distância entre o ser-aí humano e o seu aí. Jogado no mundo, o ser-aí precisa assumir, sendo, a responsabilidade pelo seu ser. Tal assunção, por outro lado, coloca em jogo o ser do ser-aí, porque ele não apenas realiza possibilidades ônticas de si, mas porque essas possibilidades ônticas radicalmente o determinam em sua dimensão ontológica. Por mais tautológica que essa formulação possa parecer, sendo, o ser-aí é essencialmente como é. Em tudo o que faz e não faz, diz e não diz, pensa e não pensa,

⁵ Hannah Arendt, apesar de inserir em suas análises da banalidade do mal o problema de uma desconsideração da diferença radical entre existência humana e mera coisa, desenvolve de maneira extremamente convincente em *Eichmann em Jerusalém: Tratado sobre a banalidade do mal* (ARENDR 1999) elementos próprios a essa fragilidade ética do cotidiano. Ao buscar se defender na ideia de que era um bom alemão, o que Eichmann constantemente traz à tona é o problema de uma existência incapaz de suspender as orientações normalizantes e normatizantes do mundo sedimentado e julgar suas ações a partir do peso dessas mesmas ações. A banalidade do mal é expressão da banalidade sempre possível do cotidiano, ainda que o cotidiano raramente nos confronte com situações nas quais tal banalidade venha à tona sem travas.

portanto, o ser-aí necessariamente coloca seu ser em jogo e se confunde com o modo de ser que a cada vez o constitui. Como não há, contudo, qualquer distância entre o ser do ser-aí e o ser do aí, colocar em jogo o seu ser envolve incontestavelmente colocar em jogo o ser de tudo o que é. A essa ética de cunho claramente ecológico, ou seja, a essa ética voltada às últimas consequências para a supressão de toda e qualquer barreira entre a existência e sua morada alia-se um elemento temporal indelével. Tal como Heidegger explicita no parágrafo 70 de *Ser e tempo*: “Temporalidade é o sentido de ser do cuidado. A constituição do ser-aí e seus modos de ser só são ontologicamente possíveis com base na temporalidade, abstraindo-se de se esse ente ocorre ‘no tempo’ ou não. Nesse caso, porém, mesmo a espacialidade específica do ser-aí se funda na temporalidade” (HEIDEGGER 1988, 367). As razões que levam Heidegger a essa posição são até certo ponto de simples reconstrução.

A estrutura formal do cuidado é descrita no parágrafo 41 de *Ser e tempo* como se segue. Segundo Heidegger, em toda e qualquer de suas possibilidades de ser, o ser-aí cuida de si “antecipando-se a si mesmo já sendo em um mundo junto a entes intramundanos que vêm ao encontro” (HEIDEGGER 1988, 192). Em primeiro lugar, o ser-aí precisa antecipar-se a si mesmo, porque a existência não pode prescindir de uma abertura prévia de sentido, em virtude da qual pela primeira vez uma possibilidade aparece enquanto uma possibilidade. Estar aqui agora escrevendo o presente artigo não é algo que se torna possível para mim, simplesmente porque eu quero, porque eu autonomamente escolhi de maneira indiferente estar aqui e não em outro lugar. Ao contrário, para que possa mesmo querer estar aqui, é necessário que um sentido se descerre e dirija o meu foco existencial para cá. Porquanto o ser-aí, contudo, é um ente marcado por uma nada ontológica originária, por uma ausência prévia de focos existenciais, ele não tem nenhum sentido dado de antemão e precisa, por isso, projetar, sendo, o campo de sentido em virtude do qual ele é e pode ser⁶. Tal projeção não nasce, porém, de um ato expresso de uma subjetividade pessoal constituída, mas se determina antes muito mais pelo modo mesmo do dar-se intencional do existir: existir é aqui projetar sentido. As aberturas de sentido, por sua vez, jamais acontecem de modo totalmente ilimitado. O sentido não tem simplesmente como abrir um campo de possibilidades que já não se ache previamente demarcado no mundo fático sedimentado que é o meu. É claro

⁶ É importante salientar que a noção de projeto não tem no presente contexto nenhum traço subjetivista de base voluntária. Não é o ser-aí que, a partir de sua máxima autonomia volitiva, projeta o sentido que abre em seguida um campo de possibilidades determinadas. Sua existência, ao contrário, sempre se dá a cada vez como projeto, e projeto, desse modo, é o caráter propriamente dito do acontecimento intencional do existir. Günter Figal critica essa articulação entre existência e projeto em seu *Oposicionalidade: O elemento hermenêutico e a filosofia* (2007), por meio daquilo que ele chama no livro de “ontologização da compreensão”. Há, segundo Figal, algo de extremamente artificial nesse movimento heideggeriano de tornar a compreensão enquanto projeto de sentido o modo do dar-se originário do ser-aí. O segredo, contudo, a meu ver, para uma correta apreensão do que está em jogo para Heidegger em tal articulação entre compreensão e projeto é, como procuro mostrar em seguida, o acento no caráter fenomenológico do existir humano.

que sempre é possível o surgimento de novas possibilidades do mundo, possibilidades essas que não estavam disponíveis no mundo para uma mera atualização. Novas possibilidades, entretanto, precisam ser por princípio possibilidades *do mundo*. Se não for possível para o mundo, não é simplesmente possível para nós. Uma abertura de sentido sempre se articula, com isso, com um campo mundano prévio de possibilidades fáticas, com aquilo que Heidegger chama de ter-sido (*Gewesenheit*). Na medida em que um sentido se projeta de antemão, articulando um campo de possibilidades fáticas do mundo, entes vêm, então, ao nosso encontro e requisitam um modo de nos comportarmos em relação a eles. É isso, por exemplo, que Heidegger tem em vista no parágrafo 18 de *Ser e tempo* por meio da expressão liberação do manual a partir de sua totalidade conformativa⁷. A estrutura formal do cuidado, portanto, envolve uma dinâmica claramente temporal.

Antecipar-se a si mesmo é uma expressão que evidencia a princípio o quanto o ser-aí humano precisa chegar a si mesmo vindo do porvir: “Encontra-se à base do compreender-se projetivo em uma possibilidade existenciária o porvir enquanto um chegar-a-si a partir da respectiva possibilidade, como a qual a cada vez o ser-aí existe” (HEIDEGGER 1988, 336). Já sendo em um mundo, por outro lado, indica precisamente o quanto o porvir precisa se manter no interior dos limites fáticos do ter sido. Tal como se evidencia a partir da interpretação propriamente dita do papel originário da afinação: “A afinação descerra sob o modo da atração e do desvio em relação ao próprio ser-aí. O trazer para diante do ‘fato de que’ do próprio jogado – quer de maneira propriamente desentranhadora ou impropriamente encobridora – só se torna possível, se o ser do ser-aí segundo o seu sentido é constantemente sido” (*Ibid.*, 340). O porvir se abre, em outras palavras, nos limites do sido. Por fim, quando a unidade das ekstases porvir e ter sido se dá, entes intramundanos vêm ao nosso encontro. É isso justamente que Heidegger procura pensar a partir da descrição da dinâmica de presentificação de nossas possibilidades de ser em geral. Quando em uma situação prática qualquer, algo se destaca como o que precisa ser feito agora, por exemplo, quando em uma usina alguém pega uma prancheta para checar a temperatura de um alto forno e fazer anotações de rotina, o que acontece aí é uma presentificação atual de uma possibilidade aberta por sentido nos limites fáticos do mundo. Jamais podemos fazer o que quer que seja, sem que um sentido em virtude do qual a ação se dá primeiramente se abra, assim como não temos condição alguma de realizar a mais simples de nossas atividades em geral, se essa atividade não apontar na direção de uma possibilidade fática do mundo. Com isso, em todas as nossas possibilidades de ser em geral, o que temos não é simplesmente uma articulação entre a possibilidade particular e o mundo como um todo (a totalidade do ente), mas também uma articulação do todo em uma dinâmica de temporalização da existência que envolve a *unidade das ekstases*. Esse, aliás, é um tema decisivo no presente contexto. Como Heidegger explicita ao final do parágrafo 68: “A temporalização não significa uma ‘sucessão’

⁷ Cf. Martin Heidegger, *Ser e tempo*, §18, pp. 85-6.

das ekstases. O porvir *não é posterior* ao ter sido e esse *não é anterior* ao presente. Temporalidade temporaliza-se como porvir presentificador-que-é-sido (*gewesende-gegenwärtigende Zukunft*)” (Ibid., 350). Em outras palavras, Heidegger não pensa o dar-se ekstático temporal da existência como se ele fosse processual, mas o descreve antes na unidade total do próprio acontecimento existencial. Dessa forma, não é nunca apenas em relação ao todo do ente que se tem aqui o problema da responsabilidade, mas também essencialmente em relação à totalidade do tempo. Aqui, no entanto, se reproduz um problema já anteriormente considerado por nós: o problema do obscurecimento da dimensão ética da existência a partir da modulação impessoal do existir.

Jogado no mundo, o ser-aí humano tende de saída e na maioria das vezes a se movimentar nos campos de sentido previamente disponíveis no mundo. Tais campos de sentido erguem a pretensão de ser constitutivamente positivos e retêm constantemente a existência cotidiana sob o domínio de uma interpretabilidade (*Ausgelegtheit*) já realizada. O que é ou não possível para o ser-aí humano já sempre se decidiu de antemão na cotidianidade. Em meio a esse espaço de indecisão, porém, ou seja, em meio a espaço no qual tudo já se acha de antemão hermeneuticamente decidido, o ser-aí se vê marcado por um apagamento da responsabilidade que todo ser-aí precisa ser, sendo. Imerso no mundo fático sedimentado, o ser-aí transfere para a esfera pública a tarefa de dizer quem ele é, pode e deve ser, na medida em que é o mundo público compartilhado que determina de saída e na maioria das vezes o que faz ou não sentido ser, e, por conseguinte, o que pode ou não se mostrar como possível para um ente marcado por uma nidade ontológica originária. Ao mesmo tempo, uma vez que o ser-aí se encontra, sob o domínio do impessoal, marcado pelo primado da ontologia da subsistência em si, ou seja, uma vez que o seu contato constante com entes dotados de propriedades institui como critério ontológico a determinação do ser como presença constante, a absorção na cotidianidade mediana traz consigo o esquecimento do caráter propriamente dito do existir humano, a necessidade de assumir, sendo, a responsabilidade por ser a possibilidade finita que a cada vez se é. Dito uma vez mais, a absorção no impessoal impõe uma fragilidade ética, na medida em que o ser-aí existe cotidianamente sob o domínio da suposição de que ele não tem de ser para ser, mas, ao contrário, já sempre era quem era em essência antes de ser. Com isso, a existência cotidiana se instaura sob o reino da transferência de responsabilidade para a moral mundana e se movimenta em meio à zona cinzenta própria às oscilações e suscetibilidades de tal moral. É exatamente isso que Heidegger tem em vista, por exemplo, quando no parágrafo sobre a famigerada voz da consciência, ele afirma: “O chamado prescinde de toda e qualquer elocução. Ele não se estende de maneira alguma na direção de palavras – e não permanece, contudo, de maneira alguma em uma zona obscura e indeterminada. *A consciência fala única e constantemente sob o modo do silêncio.* Assim, ela não apenas não perde nada em termos de apreensibilidade, mas impele o ser-aí chamado e conclamado ao silenciamento de si mesmo. *A falta de uma formulação vernacular do que é chamado no chamar não lança o fenômeno na indeterminação de uma voz misteriosa, mas apenas indica, que a compreensão do ‘chamado’*

não pode se restringir à expectativa de uma comunicação e coisas do gênero (itálico/ M. C.) (HEIDEGGER 1988, 273-74)”. Diferentemente das vozes múltiplas do cotidiano em sua capacidade de nos apontar saídas e alternativas específicas para nossos problemas, a voz da consciência enquanto voz do cuidado é uma voz silenciosa, exatamente porque ela é voz da responsabilidade, porque ela nos retira da irresponsabilidade em que cotidianamente nos achamos. Bem, mas a esse modo de existir corresponde uma dinâmica de temporalização correlata.

Nós acompanhamos acima o quanto a absorção no mundo traz consigo uma modulação da estrutura do cuidado que se caracteriza precisamente pela constituição de um modo de ser marcado pelo descuido, pela desoneração da responsabilidade de ser, sendo, a possibilidade finita que a cada vez sempre se é. A tal modulação corresponde uma estruturação específica da temporalidade existencial. Por constituição, o ser-aí cuida a cada vez de si, vindo a si mesmo a partir do porvir. Tal movimento ekstático diz respeito à antecipação de si, à abertura de um campo de sentido que sustenta pela primeira vez o despontar de uma possibilidade enquanto possibilidade. Imerso no cotidiano, porém, o ser-aí não haure sentido de sua própria naidade e existe em virtude de si próprio. Ao contrário, ele já sempre operacionaliza sentidos pretensamente positivos disponíveis no mundo fático sedimentado. Por isso, o porvir que se descerra antecipadamente é sempre um porvir estruturado por possibilidades já sidas que se projetam para o porvir. Dito de outro modo, é sempre o ter sido fático que sustenta cotidianamente as possibilidades porvindouras, de tal forma que o porvir aqui se mantém constantemente no interior dos limites previamente instituídos do que já foi. Todo futuro é sempre, nesse caso, literalmente futuro do pretérito. É isso, por outro lado, que torna possível lidar constantemente com expectativas de porvir e ter um comportamento expectante em relação ao futuro. Tal manutenção do porvir nos limites já estabelecidos do ter sido, contudo, não se dá cotidianamente a partir de uma apropriação expressa do ter sido, mas a partir de uma repetição não criativa do que de antemão já se mostrava como possível, ou seja, a partir de um esquecimento das determinações fáticas que acompanham todos os nossos modos de ser em geral. Por fim, como os sentidos pretensamente do mundo constantemente se abrem em sintonia com o que de antemão já se tomava como possível, a unidade das ekstases porvir e ter sido se caracteriza cotidianamente pela retenção ininterrupta do existir no automatismo de presentificações sucessivas de agoras. O ser-aí cotidiano, então, temporaliza de saída e na maioria das vezes as suas possibilidades de ser em meio ao obscurecimento mesmo de tal dinâmica de temporalização. O tempo, com isso, passa a ser pensado cronologicamente em função da organização cotidiana dos afazeres em geral, assim como esse modo de pensar o tempo sustenta o despontar de uma concepção tripartida do tempo, uma concepção do tempo que pretende estar o tempo desarticulado de qualquer ekstase temporal. A consequência disso para uma ética temporal é evidente. Como o porvir passa a ser pensado como o campo dos efeitos futuros de nossas ações, a responsabilidade com o futuro vem à tona tão somente a partir dos cálculos volitivos em relação ao que pode vir a surgir de tais ações. Essa é uma crítica reiterada,

aliás, de Heidegger à discussão dos problemas éticos em geral. Agora, porém, vem à tona uma das razões pelas quais tal crítica se sustenta: a base propriamente dita de um controle prévio dos efeitos de nossas ações é precisamente a capacidade de projetar para o futuro de antemão em que limites nossas ações e os efeitos dessas ações precisam se manter. Em outras palavras, o controle moral dos efeitos das ações se mantém preso desde o princípio àquilo que *se* espera dessas ações, ou seja, daquilo que se pode antecipadamente esperar. O que se pode esperar, por sua vez, é justamente aquilo que o mundo já definiu como esperável, aquilo que já se sabe previamente como o moralmente válido. Uma vez, contudo, que o moralmente válido se confunde com aquilo que o impessoal já definiu como o que pode valer como moral, não há como escapar da consequência de que as projeções da moral cotidiana se encontram desde o início presas ao que o impessoal determina como tal, isto é, ao que a tradição sedimentada define como sendo o caso. Preso à capa de preconceitos cotidiana, então, o ser-aí não sabe se o moralmente aceito é o que verdadeiramente é, o que não é, o que pode ser ou o que pode não ser. Mais ainda, imerso nas formas de temporalização cotidianas, o ser-aí se desarticula do vínculo com a totalidade do ente e com a totalidade do tempo de ser. Tudo isso se altera com a dinâmica singular de temporalização.

3. Uma ética do instante: o problema da responsabilidade em meio à experiência da reconciliação entre tempo e eternidade

Absorvido no impessoal, o ser-aí existe a partir de uma projeção expectante de sentidos já disponíveis no mundo circundante. Esses sentidos se mostram a princípio como pretensamente positivos e sustentam de maneira tácita o automatismo cotidiano. Tal automatismo, por sua vez, se dá, na medida em que os sentidos cotidianos mantêm o ter sido estagnado, de tal forma que tudo o que se torna possível aqui já era de antemão possível. De saída e na maioria das vezes, o porvir que se abre é sempre, como dissemos acima, um futuro do pretérito. Por fim, como tudo o que pode vir a ser já se mostra de antemão como potencialmente atualizável, a presentificação de nossas possibilidades de ser jamais se realizam senão como repetições não criativas do sido. Em contraposição a esse modo cotidiano de temporalização das possibilidades existenciárias do ser-aí humano, a singularização traz consigo toda uma nova experiência temporalizante. Como o ser-aí singular precisa haurir sentido de sua própria nadidade, ou seja, como ele precisa ser em virtude da necessidade ontológica de ser para ser (ter de ser), e como essa necessidade é constantemente retomada a cada nova possibilidade de ser, a singularização traz consigo um modo de antecipar-se a si mesmo caracterizado precisamente pela articulação radical entre sentido e nadidade. O porvir, com isso, não vem à tona como o horizonte de projeção de expectativas enraizadas no sido e não se mantém, por conseguinte, em uma mera repetição não criativa do que foi. Ao contrário, o porvir se abre aqui como voz imediata da finitude, como decisão antecipadora da morte pensada não como evento último e

derradeiro da existência, evento esse que traz consigo incontornavelmente a destruição da coisa que somos, mas antes como traço estrutural do próprio tempo, como limite para além do qual a existência não pode se lançar e com o qual ela constantemente se depara com a responsabilidade por ser a possibilidade mortal que ela a cada vez é. Heidegger mesmo explicita esse traço do porvir em uma passagem do parágrafo 65 de *Ser e tempo*: “O deixar-se-*admirar* a si em uma possibilidade insigne e que sustenta essa possibilidade é o fenômeno originário do porvir. Se ao ser do ser-*aí* pertence o *ser para a morte* próprio ou impróprio, então esse ser para a morte só é possível como *porvindouro* no sentido agora indicado que ainda precisa ser mais detidamente determinado. Porvir não visa aqui um agora, que *ainda não* se tornou ‘efetivo’, mas a chegada, na qual o ser-*aí* advém a si em seu poder-ser mais próprio. A antecipação constitui o ser-*aí propriamente* como porvindouro, de tal modo, em verdade, que a própria antecipação só é possível, na medida em que o ser-*aí* já sempre advém a si *enquanto ente*, ou seja, é porvindouro em seu ser em geral” (HEIDEGGER 1988, 325). Bem, mas o que constitui originariamente aqui, então, o porvir? Como o texto mesmo explicita, não uma dimensão marcada por um nada, por uma irrealidade, por uma constante transformação. Nós não somos sempre a cada vez de maneira porvindoura, porque existir é constantemente se abrir para um futuro que envolve aqueles fenômenos que, por ainda não terem se realizado, permanecem em uma dimensão completamente potencial. Não. Nós somos porvindouros muito mais, porque cada possibilidade própria do existir se faz no horizonte finito do tempo e esse horizonte finito corresponde diretamente ao caráter de possibilidade da existência. Como o ser-*aí* é marcado por uma nada ontológica originária, como ele é um ente que nem é nem jamais se torna um ente dotado de propriedades subsistentes, ele precisa ser para ser e essa necessidade é constantemente retomada. Essa retomada, por sua vez, impõe o tempo finito como correlato. Na medida em que de antemão não é e, por isso, tem de ser, o ser-*aí* precisa conquistar, sendo, as determinações possíveis que ele vem a ser no tempo finito de ser. Ele existe como mortal, uma vez que existe em um tempo que não possui duração. Tal modo de existência tem, por sua vez, um impacto sobre a ekstase ter sido. Porquanto projeta um campo de sentido oriundo da própria nada e experimenta por meio daí a necessidade de ser em virtude de suas próprias possibilidades de ser, o ser-*aí* passa a encontrar no tempo o sentido próprio de si. Ser em virtude do nada que o constitui é o mesmo que ser em virtude da necessidade de ser no tempo finito de ser; em outras palavras, em virtude da necessidade de ser temporal, de abrir, sendo, o tempo de ser cada possibilidade finita que é. Essa descoberta da essência temporal do cuidado, então, mobiliza a facticidade *sida* de maneira destrutiva, tornando possível a superação das significações calcificadas e a articulação do ser-*aí* não apenas com as origens de sua tradição, mas também com a recondução da própria tradição aos fenômenos impensados que se encontram na base das concepções tradicionais. O ser-*aí* retoma aqui a tradição não mais em meio a uma atualização esquecida de possibilidades já potencialmente disponíveis no mundo, mas a partir de uma apropriação radical daquilo mesmo que resta questionável na tradição. Em verdade, “o *admirar-a-si* próprio da decisão antecipadora é sobretudo um retorno ao si

mesmo mais próprio, jogado em sua singularização” (HEIDEGGER 1988, 339), ou seja, é um retorno a uma dinâmica de temporalização de si que, em sintonia com a essência temporal do cuidado, devolve ao ter sido a plasticidade de uma dinâmica temporalizante capaz de reistoricizar a tradição. Por fim, na unidade entre o projeto de porvir marcado pela relação entre sentido e nada e de retomada de si enquanto jogado para além da condenação aparente a uma capa de preconceitos sedimentada, o presente vem à tona como o instante, como “o estar voltado decidido, mas *retido* na decisão, do ser-aí para aquilo que vem ao encontro na situação junto a possibilidades, circunstâncias ocupáveis” (id., 338). Bem, mas dizer isso é o mesmo que afirmar o instante como o lugar de presentificação de possibilidades fáticas do mundo a partir da retemporalização de tais possibilidades para além daquilo que a interpretidade pública define como temporalizável. No instante vem à tona plenamente o caráter situativo da existência, a relação de cada ser-aí com uma figura determinada de sua tradição, assim como a possibilidade sempre vigente de descerrar, sendo, novas possibilidades de configuração de si e do mundo. Aqui, porém, a noção de responsabilidade encontra uma extensão, como dissemos, em direção a todo porvir, todo ter sido, todo instante.

O ser-aí humano é expressamente descrito por Heidegger em *Ser e tempo* a partir da afirmação de que, sendo, todo ser-aí constantemente coloca em jogo o seu ser. Como o ser-aí não é e tem de ser para ser, ele se vê originariamente entregue à responsabilidade por ser quem é. Essa responsabilidade todo ser-aí de um modo ou de outro assume, na medida em que a existência implica a supressão de toda distância entre ser e sendo e na medida em que só o ser-aí pode realizar por si as suas possibilidades diversas de ser. A questão, contudo, é que, como o ser-aí precisa incontornavelmente realizar as suas possibilidades de ser enquanto possibilidades do mundo que é o seu, o ser-aí jamais coloca apenas o seu ser em jogo quando é. Ao contrário, ser aqui implica colocar em jogo o ser de tudo o que é, o ser do mundo. Não há qualquer possibilidade nesse contexto de pensar uma ação que se mantenha restrita apenas a um ente em particular ou a um grupo de entes que estariam expostos de maneira circunstancial aos efeitos dessa determinada ação. É sempre a totalidade do ente que se encontra sob o peso de cada ação humana, assim como é sempre pela totalidade do ente que cada ser-aí, sendo, de uma forma ou de outra acaba por se responsabilizar. Uma ética originária, por conseguinte, precisa ser pensada, portanto, a partir de formas de existência marcadas por uma assunção ou por uma denegação de tal responsabilidade. O mesmo vale, porém, para a essência temporal do existente humano. Uma vez que toda realização de uma possibilidade de ser em geral envolve incontornavelmente a unidade total das ekstases, ou seja, uma vez que não há ação no presente que não emergja diretamente de uma abertura prévia de porvir nos limites fáticos sidos, a responsabilidade por ser a possibilidade finita que a cada vez se é aponta inexoravelmente na direção de uma responsabilidade por todo porvir, por todo ter sido, por todo instante. Tal como acontece na noção nietzschiana de uma história a serviço da vida, noção essa apresentada de maneira rigorosa na famosa *2ª Consideração extemporânea*, o presente também não é, para Heidegger, a membrana sem espessura que se apresenta incessantemente em sua pronta dissolução.

Muito ao contrário, o presente possui uma ressonância com aquilo que constitui a dinâmica de temporalização da vida em sua extemporaneidade, em sua liberdade ante os modos medianos de temporalização. Se Nietzsche afirma tal dinâmica como marcada pelo fato de ser tão somente “a partir das máximas potencialidades do presente que surge o que há de digno de ser apropriado no passado em nome do futuro” (NIETZSCHE 2001, 17-31)⁸, Heidegger vê o instante como ponto de possível futuração e de reistoricização do campo histórico. Com isso, contudo, uma mesma experiência se impõe: a experiência do instante como síntese da totalidade do tempo e como superação da concepção tripartida do tempo. Bem, mas se no instante se institui, para Heidegger, um compromisso não apenas com o ter sido, uma vez que o instante se constitui como o lugar de retomada apropriadora do ter sido e de liberação de suas possibilidades iniciais ainda impensadas, mas também com o porvir, uma vez que é projetando o porvir para além dos encurtamentos sedimentados do sido e em função da negatividade estrutural de todo sentido que as possibilidades acima citadas se descortinam, então a singularização não nos torna atentos apenas ao vínculo existencial que nos une a tudo o que é, mas também à responsabilidade que temos ontologicamente no instante com todo o ter sido e todo o porvir. Nossa responsabilidade se estende para a eternidade. Não pensada como o sem tempo, mas como o cerne mesmo de todas as experiências temporais humanas.

4. Considerações finais

Alguém poderia fazer agora, diante do exposto acima, uma objeção comum e dizer que uma tal ética seria incapaz de resolver problemas pontuais, na medida em que é pensada de maneira por demais abstrata. Como lidar com os dilemas ético-morais da vida a partir de uma tal noção ontológica de responsabilidade por tudo aquilo que é e pela totalidade do tempo? A uma objeção como essas seria preciso responder da seguinte maneira. Diante da negatividade que habita não apenas o existir humano, mas também o próprio campo existencial, não há nenhuma possibilidade de se alcançar garantias com o que quer que seja. Não há nada que se possa fazer para suspender na origem a possibilidade de que algo indesejado aconteça. Éticas universalistas, nesse sentido, são sempre marcadas por uma pretensão que não tem como ser às últimas consequências resgatada. Por isso, elas padecem sempre de uma insuficiência para fazer frente ao caráter hermenêutico da vida humana. Com isso, a avaliação de uma perspectiva ética não deve se dar a partir de uma análise de sua eficácia na antecipação de efeitos nocivos, mas antes na atenção situativa que ela pode promover e na superação da diferença entre nós e nossos comportamentos em geral. Talvez esse seja,

⁸ Essa passagem não se encontra diretamente presente no texto nietzschiano, mas se mostra antes como a unidade final do seu modo de pensar uma história a serviço da vida. Quanto a uma análise exaustiva dessa compreensão da história, cf. Marco Casanova, *O instante extraordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

afinal, o sentido propriamente dito de uma posição platônica fundamental: se Sócrates afirma constantemente que “conhecer o bem é fazer o bem”, isso não se deve a um cálculo relativo às vantagens de ser bom, mas, como bem o mostrou Wolfgang Wieland em um texto seminal sobre Platão, em virtude do tipo de relação que o bem promove em tudo aquilo que somos com aquilo que está em jogo no que somos. Wieland explicita essa posição da seguinte forma: “Tudo aquilo que satisfaz a um padrão ou a um esquema no interior do âmbito do normatizável sempre se deixa diferenciar ainda segundo pontos de vista, que confluem, por fim, para a diferença entre bom e ruim assim como entre útil e inútil. Os diálogos aporéticos de Platão fornecem quanto a isso exemplos instrutivos. – A esses padrões e esquemas que permanecem ambivalentes sem uma ligação à ideia do bem pertencem de resto também aquelas doutrinas, que se conhecem desde criança sobre o justo e sobre o belo, porque se foi educado sobre sua base. Lhes são aparentadas as normas, pelas quais se erige seu juízo e seu agir, porque sua validade é universalmente reconhecida. Por causa da ambivalência que lhes é iminente, contudo, tais esquemas permanecem expostos constantemente ao risco do abuso. Pois nenhum padrão pode por si garantir sua correta aplicação. Somente quando alguém se orienta pela ideia do bem, ele passa também a saber que padrão de ação de que maneira precisa ser realizado em que situação, se é que deve ser realizado aquilo que já sempre se quer propriamente” (WIELAND 1999, 144). Voltando à questão do instante, portanto, o que ele nos propicia não é jamais uma regra, uma norma ou um padrão de ação. Nada disso consegue jamais garantir a suspensão das ambiguidades. O que ele nos propicia é uma plena relação com o que fazemos e com o que nos relacionamos. É claro que Heidegger está inserindo um elemento adicional aqui, uma vez que essa plena relação se assenta para ele sobre a possibilidade de superar a distância entre nossas ações e o todo do ente, assim como entre nossas ações e a totalidade do tempo. Ainda assim, as pontas parecem se tocar, na medida em que bom não é mais aqui um elemento externo ao ser do ente humano, mas uma forma mais plena de vinculação ontológica de si. Não se tem como fugir da responsabilidade quando ser se revela como modo originário de vínculo responsável. Algo disso está presente em um simples convite à palavra poética feito por Stefan George e com essa palavra que concluo o presente texto:

Schoenste Farben hellste strahlen
 Gebt ihr da gruent und quellt
 Voll der ahnung aller qualen
 Mitten in der Blumenwelt.
 (Einem Dichter)
 As mais belas cores irradiam do modo mais brilhante
 Entregai-vos aí verdeja e como fonte irrompe em sabores
 Cheio de uma antevisão de toda dor lancinante
 Em meio ao mundo de flores.
 (A um poeta)

Referências

- ARENDDT, Hanna. *Eichmann em Jerusalém: Ensaio sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CASANOVA, Marco. *O instante extraordinário: Vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade 1, 2 e 3, Leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2017, 2021, 2024.
- CROWELL, Steven. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: O elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- GALLAGHER, Shaun e ZAHAVI, Dan. *A mente fenomenológica*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2024.
- GEORG, Stefan. *Gedichte*. Frankfurt: Insel Verlag, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt – Endlichkeit – Einsamkeit)*. Vittorio Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica (Mundo – Finitude – Solidão)*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: WMF, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto de Moura. São Paulo: WMF, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *2a Consideração extemporânea: Da utilidade e da desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumarã, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além de Bem e Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situações I: Críticas literárias*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosacnaify, 2005.
- SCHÜRMAN, Reiner. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes, 2013.
- ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- WIELAND, Wolfgang. *Platon und die Formen des Wissens*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

El problema del tiempo en el joven Heidegger. Desde sus primeras investigaciones hasta *Ser y tiempo*

The Problem of Time in the Young Heidegger.
From His Early Research to *Being and Time*

MARLA PAULA VIGLIONE
(Universidad Nacional de La Plata)

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar el problema del tiempo en el pensamiento del joven Heidegger, específicamente en el período que comprende de 1915 a 1927. A lo largo de este trayecto, su enfoque filosófico sufre desplazamientos importantes que, según buscaremos mostrar, se traducen en cuatro temporalidades presentes en sus escritos tempranos. Se trata de la noción tradicional del tiempo como *parámetro de movilidad y sucesión*, del tiempo como *rivencia originaria*, del tiempo como *existencial* y del tiempo como *fundamento y abismo ontológico de la subjetividad*. El hilo conductor que articula estas temporalidades obedece, por un lado, al itinerario fenomenológico de Heidegger, y por el otro, al proyecto ontológico de *Ser y tiempo*. Mientras el primero organiza las concepciones del tiempo en torno a una *experiencia histórica fundante de la existencia*, el segundo lo hace en relación con una *ontología diferencial de las temporalidades*, posibilitada por el concepto de “temporización”.

Palabras clave: tiempo, ontología, sujeto, historia, fenomenología

Abstract: The aim of this paper is to analyse the problem of time in the thought of the young Heidegger, especially in the period from 1915 to 1927. During this process, his philosophical approach undergoes significant shifts which, as we shall try to show, are reflected in four temporalities present in his early writings. These are the traditional notion of time as a *parameter of mobility and succession*, time as *original experience*, time as *existential*, and time as *ontological foundation and abyss of subjectivity*. The thread that links these temporalities is, on the one hand, Heidegger’s phenomenological journey and, on the other, the ontological project of *Being and Time*. While the former organizes conceptions of time around a *foundational historical experience of existence*, the latter does so in relation to a *differential ontology of temporalities*, made possible by the concept of “temporization.”

Key-words: time, ontology, subject, history, phenomenology

Introducción¹

Al revisar la trayectoria filosófica del joven Heidegger, encontramos que la cuestión del tiempo aparece como una preocupación central y constante desde sus primeros escritos. Su formación en el ambiente universitario neokantiano, los primeros contactos con la fenomenología husserliana, así como el proyecto de una “ontología fundamental”, mantienen como hilo conductor el problema de la temporalidad. Diversos intérpretes se han encargado de tematizar este asunto, ya sea desde una perspectiva integral que atraviesa la obra de Heidegger (Pöggeler, 1993, 1999; Dastur, 1990), desde un tratamiento particular del período que antecede a *Ser y tiempo* (Kisiel, 1993; Greisch, 1994) o bien a partir del análisis del fenómeno del instante (Falkenhayn, 2003; Murchadha, 2013). Por nuestra parte, en este trabajo buscaremos contribuir a estos estudios, atendiendo específicamente a los diversos giros y desplazamientos que afectan la obra temprana de Heidegger y que repercuten en el modo de pensar la temporalidad.

La hipótesis que desarrollaremos en esta investigación es la siguiente: la concepción heideggeriana del tiempo sufre cambios significativos en el período que va de 1915 a 1927. A lo largo de este recorrido, encontramos cuatro comprensiones de la temporalidad que, aunque diferentes e incluso opuestas, en muchos casos conviven de forma ambigua en sus escritos tempranos. Se trata de (i) la noción tradicional del tiempo como *parámetro de movilidad y sucesión*, (ii) del tiempo como *vivencia originaria*, (iii) del tiempo como *existencial* y (iv) del tiempo como *fundamento y abismo ontológico de la subjetividad*. Esta oscilación conceptual de Heidegger se explica, según intentaremos mostrar, desde dos perspectivas complementarias que sirven como base común de dichas diferenciaciones temporales: una que responde a su itinerario fenomenológico y otra que se articula en el proyecto ontológico de *Ser y tiempo*.

Al utilizar como hilo conductor su relación con la fenomenología, observamos que, en el trayecto que va desde la influencia inicial de Husserl, pasando por el giro hacia la hermenéutica hasta la inscripción posterior en un planteo ontológico, el pensamiento de Heidegger va mutando desde un tiempo de la objetividad hacia un tiempo de la existencia. En este sentido, y a partir de 1919, la revisión crítica que ensaya sobre la fenomenología lo conduce a pensar otras dimensiones más ricas de la temporalidad que enfatizan la experiencia que enlaza al Dasein con el mundo. En efecto, dejando de lado la concepción tradicional, el núcleo fenomenológico común de las distintas temporalidades se estructura alrededor de una *experiencia histórica fundante de la existencia*.

Al enfocar el problema desde la óptica de *Ser y tiempo*, notamos que el terreno común de la ontología le permite a Heidegger fundamentar la posibilidad de que coexistan múltiples concepciones del tiempo, incluidas aquellas temporalidades expuestas en sus escritos anteriores. La “temporización” [*Zeitigung*] es la categoría que —según mostraremos— explica esta

¹ El presente trabajo deriva de la tesis de doctorado del autor.

coexistencia temporal y admite la emergencia de una *ontología diferencial de las temporalidades*. Esto constituye el aporte decisivo del joven Heidegger a las discusiones sobre el tiempo.

En vistas de poner a prueba estas conjeturas, el presente trabajo se estructura en cuatro partes que reconstruyen, siguiendo una orientación cronológica, las comprensiones del tiempo entre los años 1915 y 1927. La primera parte está dedicada al tratamiento de la temporalidad en los trabajos de habilitación de Heidegger (GA 1). La segunda parte examina este problema en algunos de los escritos que componen las *Frühe Freiburger Vorlesungen* [1919-1923] (GA 56/57, 60, 61, 63). La centralidad que adquiere la existencia finita en las reflexiones sobre el tiempo, sobre todo entre los años 1924-1925, es tematizada en la tercera parte (GA 20, 64, 80). Finalmente, la elaboración del concepto de “temporización”, así como las distintas temporalidades que articulan y estructuran el desarrollo de *Ser y tiempo*, son analizadas en la última parte de esta investigación.

1. Primeras investigaciones sobre el tiempo: entre el neokantismo y la fenomenología

Al revisar los primeros escritos académicos del joven Heidegger, observamos una comprensión de la temporalidad que es característica de la etapa de transición que atraviesa su pensamiento. Se trata de un tiempo ambivalente y polisémico, que todavía conserva su concepción tradicional como movilidad, incorpora la óptica neokantiana del tiempo como estructura lógica, así como direcciona su atención hacia la experiencia temporal de la fenomenología. Según veremos en lo que sigue, es entre los años 1915-1916 cuando Heidegger empieza a distanciarse de la Escuela de Marburgo y reconoce una significación peculiar en la temporalidad histórica que excede el orden epistemológico para establecer vasos comunicantes con el orden metafísico.

En una carta a Josef Sauer de marzo de 1912, Heidegger ya expresaba tempranamente su disposición a delinear un programa de investigación sobre “el problema del tiempo y el espacio”, adoptando una perspectiva crítica con las líneas actuales de la “física matemática” (Ott, 1992, p. 82). Esta inquietud inicial por la cuestión del tiempo encuentra su cauce, años después, en la disertación de habilitación de 1915, “*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*”. Se trata del primero de sus escritos que, según lo indicará posteriormente en *Ser y tiempo*, analiza de manera original y sistemática la temporalidad (SZ, p. 418, §80, nota 1).²

Escrita bajo la dirección de Heinrich Rickert y atravesada por el *Methodenstreit* que involucra al neokantismo, la disertación busca diferenciar las “ciencias del espíritu” de las “ciencias de la naturaleza” en razón del uso que cada una hace de la categoría de tiempo. En este respecto, Heidegger comprende la temporalidad

² Las referencias a *Ser y tiempo* se consignan con la abreviatura «SZ», mientras que las citas relativas a la *Gesamtausgabe* se indican con la abreviatura «GA», seguidas del número del volumen correspondiente.

como un “elemento lógico fundamental” que, en tanto pertenece al ámbito de las categorías, rebasa el dominio de las ciencias particulares, a la par que permite esclarecer la diferencia entre ellas (GA 1, p. 417). Aunque el texto distingue, en particular, la física de la ciencia histórica, pone un especial acento en la “estructura lógica” que adopta el tiempo en la historia (GA 1, p. 417). El interrogante que guía la exposición se formula en los siguientes términos: ¿qué estructura debe tener el concepto de tiempo en la historia o en la física para poder funcionar según la finalidad de cada ciencia?

En el caso de la física, y sobre todo a partir de Galileo, el tiempo funciona como categoría necesaria para la definición y la medición del movimiento. Se trata de una aproximación cuantitativa que comprende el tiempo en tanto mensurable y medible, es decir, en solidaridad con el espacio. Al resumirse en una serie homogénea y continua de puntos que transcurren uniformemente, sin distinción entre sí más que su posición en esa línea, Heidegger sostiene que “hacemos un corte en la escala temporal, con lo cual destruimos el tiempo propio [*eigentliche Zeit*] en su fluir y lo paralizamos” (GA 1, p. 424). Identificar el “tiempo propio” con la idea de flujo o transcurso, no es otra cosa que asumir la comprensión tradicional del tiempo como parámetro de movilidad. Ello se torna aún más evidente al observar el epígrafe de Meister Eckhart que encabeza la disertación y que reverbera en la oposición clásica entre temporalidad y eternidad: “el *tiempo* es lo que *cambia* y se *diversifica*, la eternidad se mantiene simple” (GA 1: 415).

Este apartado se resume en la afirmación de que en la física, desde Galileo a Einstein —incluida la teoría de la relatividad—,³ se trata del “problema de la *medición* del tiempo, no del tiempo en sí mismo” (GA 1, p. 424). En análisis posteriores, Heidegger identifica esta concepción física como una variante vulgar del “tiempo-ahora” [*Jetzt-Zeit*], según la cual el tiempo se vuelve una sucesión uniforme y homogénea de ahora presentes (SZ, §80-81). El primer antecedente de esta temporalidad se remonta hasta Aristoteles; Heidegger caracteriza el libro Δ de su *Física* no sólo como la primera investigación científica sobre el tiempo, sino también como el origen de la concepción tradicional que ha gobernado la cultura occidental (GA 24, p. 328, §19).

La reducción del tiempo de la física a una mera sucesión cuantitativa de puntos vacíos, conduce a Heidegger a considerar la particularidad del tiempo en la ciencia histórica. Según veremos en lo que sigue, aquí encontramos dos perspectivas sobre la temporalidad histórica que, cabe aclarar, no son explícitamente postuladas por el autor, sino que responden más bien a una ambigüedad característica de un pensamiento en transición. La primera de ellas responde al enfoque neokantiano, donde el tiempo es pensado como estructura lógica y categoría epistemológica, esto es, está determinado por el punto de vista

³ En las *Conferencias de Kassel* [1925], Heidegger conserva una lectura crítica en torno a la física, pero reconoce el corrimiento central de la teoría de la relatividad de rechazar la temporalidad absoluta de Kant. Con la reformulación matemática de Minkowski de la geometría, el tiempo deviene una cuarta dimensión, donde el “ahora” ya no es secuencial e idéntico a sí mismo, sino irrepetible y fijado unívocamente (GA 80, p. 150).

valorativo del historiador. La otra perspectiva responde a una aproximación fenomenológica más originaria del tiempo, caracterizada por una heterogeneidad cualitativa y relativa al orden de la experiencia, que el joven Heidegger atribuye no ya al historiador, sino a la trama propia de la historia.

En afinidad con la reivindicación de la metafísica que aparece al comienzo del escrito, la pregunta latente y articuladora de esta exposición rebasa los límites del mero conocimiento: ¿por qué la determinación del tiempo convierte un *concepto general* —por ejemplo, la hambruna en Fulda en el año 750— en un *concepto histórico*? ¿Cómo un acontecimiento singular deviene *histórico*? Por un lado, aquí ya opera un alejamiento de la epistemología neokantiana y un mayor acercamiento a las tesis de la fenomenología, pues a partir de ella no se trata de pensar cómo los acontecimientos suceden en el tiempo, sino de cómo ellos se nos aparecen originariamente como temporales.

Por el otro, la relevancia que adquiere la categoría de comprensión histórica es indicativa de su contacto con la *Lebensphilosophie* de Dilthey, una cuestión que el mismo Heidegger reconoce en el prólogo a la primera edición de los *Frühe Schriften* (GA 1, p. 5). En esta línea, también es llamativo que, por la misma época, aparece un artículo de Simmel titulado “Das Problem der historischen Zeit” [1916] que guarda claras cercanías con este texto heideggeriano. En efecto, Simmel también contrapone allí la temporalidad física a la histórica y encuentra en esta última una forma más originaria de experimentar el tiempo.⁴ El nexo entre ambos escritos se corrobora luego en *SZ*, pues en la misma nota donde Heidegger refiere a su disertación, cita como referencia sobre el tema el artículo simmeliano.⁵

La primera definición que arriesga el texto es delimitar el objeto de la ciencia histórica en el hombre como realizador de la cultura. Sin embargo, el punto de interés del historiador no son las producciones culturales, sino aquello que tiene efecto o influencia para el presente. Recurriendo a Rickert, Heidegger declara que la selección de lo histórico a partir de la totalidad de lo dado se basa en la “relación valorativa” [*Wertbeziehung*] que puede establecer el presente con el pasado (GA 1, p. 427). Ahora bien, ¿por qué el tiempo en la historia tiene “un significado realmente original [*eine ganz originale Bedeutung*]”? (GA 1, p. 427). Según Heidegger, aunque lo esencial del objeto histórico es que siempre ya ha pasado y ha dejado de ser, no obstante, puede ser actualizado y leído en el presente como algo diferente de lo que fue. En este respecto, si el sentido del pasado sólo puede acontecer desde el presente, es en razón de la “heterogeneidad cualitativa” [*qualitative Andersheit*] de la temporalidad histórica (GA 1, p. 427). El aspecto cualitativo y singular de este tiempo

⁴ No obstante, a diferencia de Heidegger, en la intersección entre el vitalismo y la herencia kantiana, Simmel piensa el tiempo desde una aporía entre la discontinuidad de la historia y la continuidad de la vida, que desemboca en el juego autotranscendente de esta última. Así, la distinción entre el tiempo de la física y el de la historiografía no es más que un producto de fragmentaciones conceptuales que encubren la comprensión del tiempo como “forma” de la vida.

⁵ La referencia al artículo de Simmel ya aparece en el tratado de 1924 *Der Begriff der Zeit* (GA 64, p. 19).

consiste, entonces, en habilitar la emergencia del pasado en el presente a partir de la diversidad de temporalidades que conforman una misma trama histórica. En efecto, Heidegger afirma que “*los tiempos de la historia se distinguen cualitativamente*” (GA 1, p. 431).

Esta cuestión se torna más problemática cuando echamos una mirada al escrito de habilitación *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [1915-1916]. Se trata de un análisis de la cuestión escolástica del significado que combina la intencionalidad husserliana con la tríada neokantiana que involucra a Rickert, Lotze y Lask. Si, según vimos al comienzo de este apartado, Heidegger identifica la categoría de tiempo con la “estructura lógica”, aquí tanto la temporalidad como la lógica pertenecen a regiones diferentes de la realidad. En la separación entre la región lógica del significado y la región temporal de la existencia sensible, encontramos una doble dimensión de la concepción tradicional del tiempo: por un lado, en su identificación como índice de duración y movilidad (GA 1, p. 293, 384) y, por el otro, en su remisión óntica a la “existencia” [*Existenz*] como “realidad natural real” (GA 1, p. 348).

Ello explica que, ya desde el inicio, la *Habilitationsschrift* se disponga a “eliminar” [*ausschalten*] la “categoría de tiempo histórico” en vistas de atender al problema escolástico de la significación (GA 1, p. 196).⁶ Si bien esta tentativa busca salvaguardar aquellas cuestiones ausentes en el estudio —vinculadas con la cosmovisión histórica medieval—, esta pretensión de poner entre paréntesis la temporalidad histórica discrepa con las conclusiones añadidas al escrito hacia 1916. Aquí Heidegger esboza la necesidad de descentrar la lógica para dejar lugar a una metafísica de la historia, recuperando los aportes de Hegel y Dilthey para delimitar el “espíritu viviente” [*lebendiger Geist*] como el “espíritu histórico” de la filosofía (GA 1, p. 407).⁷ Así, la conversión de la historia en un “elemento determinante” para el pensamiento filosófico será la tarea pendiente de su *Habilitationsschrift* que concretará en sus investigaciones venideras.

2. El tiempo en las *Frühe Freiburger Vorlesungen*: el giro hermenéutico de la fenomenología

El desplazamiento de una concepción tradicional y epistemológica del tiempo hacia una centrada en la experiencia histórica es efectuado en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* [1919-1923]. En este período, la carga temporal ya no recae en el objeto, sino en la experiencia fenomenológica que el sujeto tiene en su trato con el mundo, pues Heidegger busca alejarse de toda objetivación teórica para atender al darse originario de dicha vivencia. Esta búsqueda metodológica

⁶ En su informe final, Rickert advierte que el trabajo de Heidegger “sólo permanece inatacable si renuncia expresamente a una clasificación histórica de Duns Escoto” (Heidegger/Rickert, 2002, p. 95). A partir de ello, es probable que Heidegger haya seguido las observaciones rickertianas al eliminar el tiempo como categoría histórica de su análisis escolástico.

⁷ En una carta a Rickert de inicios de 1917, Heidegger profundiza sobre ello: “la lógica pura es un extremo, una violación disfrazada del espíritu viviente”, que “niega a la filosofía la conexión con las corrientes fundamentales de la vida personal y la plenitud de la cultura y el espíritu” (Heidegger/Rickert, 2002, p. 38).

alcanza una orientación hermenéutica y se entrelaza, en segundo lugar, con la destrucción crítica sobre la tradición que lo conduce a problematizar el tiempo a partir de un diálogo con las figuras de Pablo de Tarso, Kierkegaard y Aristóteles.⁸

El problema de la vida histórica, planteado programáticamente en el epílogo de su escrito sobre Escoto, es retomado en las lecciones de posguerra de 1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Este curso, interpretado por Gadamer como el inicio del “giro [Kehre] antes del giro” en el pensamiento de Heidegger (1994, p. 26), muestra un distanciamiento respecto de su formación temprana y, paralelamente, del viraje hermenéutico hacia el problema de la vida fáctica en los comienzos de 1920. Aquí se postula una vivencia originaria de aquello que se da inmediatamente en el mundo y que, aun siendo de naturaleza preteórica, ya viene revestido de significación histórica. Este planteo no supone, sin embargo, una renuncia a una ciencia de la historia, sino que exige una reconfiguración metodológica.⁹ En efecto, el joven Heidegger elabora el proyecto fenomenológico de una “ciencia originaria” [*Urwissenschaft*] que, a partir de un acceso pre-teórico a las manifestaciones de la vida, logre aprehender auténticamente el fenómeno de lo histórico.

La crítica se dirige, en primer lugar, a todo intento epistemológico que pretenda objetivar estas vivencias primarias. Es imposible, según Heidegger, apropiarse de ellas utilizando un método teórico-objetivante, pues éste conduce a un proceso de des-vivificación [*Entlebung*] que priva a la vida de su carácter significativo, histórico y mundano (GA 56/57, §17). Al describir la *Umwelterlebnis*, el autor utiliza el conocido neologismo “mundeá” [*es welteá*] y lo contrapone a la idea de valor [*es wertheá*], enfatizando las deficiencias de la Escuela de Baden y del método crítico-teleológico (GA 56/57, p. 73, §14).¹⁰ Desde su perspectiva, no sólo la idea trascendental de valor no puede ser el principio sobre el cual se construya la filosofía como ciencia, sino que el método neokantiano se funda en una serie de presupuestos que dificultan esta pretensión epistemológica.¹¹ Por el contrario, la “ciencia originaria” busca desembarazarse de estos presupuestos y posicionarse como la única capaz de aprehender metodológicamente esa vivencia pre-teórica del mundo.

⁸ Esta trilogía de figuras es delimitada por Pöggeler (1999) y Falkenhayn (2003) al analizar el concepto heideggeriano de instante.

⁹ La propuesta de una co-pertenencia preteórica entre el mundo y el yo viviente, así como el postulado metodológico de la “intuición hermenéutica” (GA 56/57, §20), ha sido interpretada como un alejamiento de Heidegger de la fenomenología reflexiva de Husserl (Rodríguez, 1997; Escudero, 2005).

¹⁰ Este análisis crítico se centra en la filosofía trascendental del valor de Rickert en *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1915) y de Windelband en *Normen und Naturgesetze* (1882) y *Kritische oder genetische Methode?* (1883).

¹¹ Heidegger examina una triple presuposición: la confusión entre *valor* [*Wert*] y *deber ser* [*Sollen*], la identificación entre *valor* y *verdad* [*Wahrheit*], así como el vínculo necesario entre *valor* y *validez* [*Geltung*]. El problema de base “no es tanto la valoración misma como lo que ésta presupone como fundamentos posibles de su realización”, esto es, la diferencia entre el *ser* y el *deber ser* (GA 56/57, p. 54, §11). Esta cuestión es estudiada en detalle por Rocío Garcés Ferrer (2022).

La distinción entre la apropiación originaria de la vida y su privación teórica permite introducir un nuevo tratamiento de la temporalidad. Este problema ingresa, al igual que en el escrito sobre Escoto, en el contexto de la crítica a la psicología, pues a partir de ella el tiempo queda preso de su noción tradicional como “cambio constante” [*ständige Veränderung*] (GA 56/57, p. 61, §12). Esta concepción, así como la idea del tiempo como objeto de conocimiento, es desechada por la “ciencia originaria”; al enmarcar su análisis en la *Umwelterlebnis*, el tiempo pasa constituirse como parte del núcleo pre-reflexivo de la vivencia en el darse significativo de lo mundano. Más que exponer afirmativamente este asunto, Heidegger lo hace por la negativa: teorizar científicamente sobre la *Umwelterlebnis* equivale a destruir su naturaleza más propia, pues las percepciones originarias del espacio y el tiempo se diluyen en “cualidades cóscicas”: “el espacio es el espacio cóscico [*Dingraum*], el tiempo es el tiempo cóscico [*Dingzeit*]” (GA 56/57, p. 89, §17).

Podríamos decir, entonces, que el tratamiento del tiempo permanece unido aquí a la revisión crítica de la fenomenología, ya que el tiempo es repensado a partir de la relación originaria que experimentamos con el mundo. Sin embargo, y aun dejando de lado el tiempo tradicional de la psicología, Heidegger lo comprende como percepción originaria y en conjunto con el espacio, una idea que será abandonada, apenas un año después, en la centralidad que adquiere la temporalidad.

Uno de los tópicos fundamentales tematizados en este período es la “indicación formal” [*formale Anzeige*],¹² una noción que insiste en la búsqueda metodológica de captar de modo no objetivante la experiencia que la vida tiene de sí misma. Heidegger lo introduce por primera vez en *Grundprobleme der Phänomenologie* [1919-1920] y en vistas de realizar una “destrucción crítica” de aquellos conceptos de la vida cotidiana que no tienen un sentido unívoco, sino que “apuntan a un ámbito concreto y tienen por ello un carácter meramente formal (sentido de la «indicación formal»)” (GA 58, p. 248). Es entre los años 1920 y 1921 que, según veremos, este ejercicio destructivo se pone en práctica a partir de una relectura crítica del cristianismo primitivo, Agustín, los místicos medievales y Lutero.

Siguiendo el encargo de Husserl para elaborar una fenomenología de la religión, Heidegger utiliza el método fenomenológico para analizar la experiencia cristiana en términos de una “experiencia fáctica de la vida”. En este marco, el curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [1919-1920] desarrolla una exégesis de las epístolas de Pablo de Tarso que coloca al tiempo —y ya no al espacio— en un lugar decisivo. En efecto, su hipótesis es que, al descifrar en clave fenomenológica la experiencia religiosa de la vida cristiana, es posible obtener el sentido del tiempo originario.

En contra de la objetualización de la vida religiosa en Troeltsch (GA 60, §6) y de la vida histórica en Windelband, Rickert, Simmel y Dilthey (GA 60, §8),¹³

¹² Este problema ha sido examinado en profundidad por Bertorello (2005).

¹³ Esta cuestión ya aparece en *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* [1920], donde distingue entre la vida como “objetivación” [*Objektivierung*] en Dilthey, Simmel, James y Bergson,

Heidegger se propone ensayar una concepción experiencial de la temporalidad histórica en la vida cristiana. El escrito insiste, en repetidas ocasiones, en comprender la experiencia cristiana de la llegada de Cristo como una experiencia temporal. Lejos de tener lugar en un tiempo “objetual”, dicha experiencia acontece en “un tiempo sin orden propio, ni lugares fijos” (GA 60, p. 104, §26). Recuperando la indicación paulina sobre la abreviación del tiempo en la Epístola a los Corintios, Heidegger caracteriza la temporalidad cristiana como una “temporalidad comprimida” [*zusammengedrückte Zeitlichkeit*], donde el pasado, el presente y el futuro se condensan en la experiencia expectante de la *parousía*, entendida como venida de Dios hacia el final de los tiempos (GA 60, p. 119, §31).

No es casual que el tiempo auténtico del cristianismo se exprese en la definición del instante como un “*καιρός* decisivo” [*καιρός entscheidend*] (GA 60, p. 150).¹⁴ En la medida en que condensa y realiza la vida cristiana, este *καιρός* se ubica en el intervalo entre la proclamación evangélica y la espera del advenimiento divino. Ahora bien, este aguardar la venida de Cristo implica disponerse hacia un futuro que no puede determinarse cronológicamente. Si la pregunta por el *cuándo* pierde sentido en este contexto, es porque la naturaleza impredecible que envuelve el acontecimiento mesiánico desdibuja e interrumpe las segmentaciones tradicionales del tiempo. Lo que se pone en juego es una elección de la vida cristiana que no se compromete al nivel de los hechos o de lo actitudinal —de preocuparse o cavilar en torno a la llegada—, sino en la interioridad de la fe.

Aun cuando Heidegger es sumamente crítico con la idea de interioridad, en *Augustinus und der Neuplatonismus* [1921] reconoce el lugar fundamental que ocupa en la teología cristiana, sobre todo en Agustín y Kierkegaard (GA 60, §8, §9, §12).¹⁵ En este respecto, cabe señalar que ambos autores ejercen una influencia significativa en el tiempo heideggeriano; mientras Agustín lo hace por la vía de la experiencia temporal del alma como una disposición anímica y anterior a todo acto reflexivo, Kierkegaard lo influye principalmente en la tríada que involucra la experiencia auténtica, el “sí mismo” y el concepto de instante. Por la misma época en que dicta sus cursos sobre fenomenología religiosa, Heidegger escribe una reseña de la *Psicología de las concepciones del mundo* [1919] de Karl Jaspers, donde se tematiza el instante kierkegaardiano y que resulta decisiva para la lectura crítica que luego hará de dicho concepto (SZ, p. 338, §68; GA 24, p. 408, §20).

y su incorporación a un “sistema universal *a priori* de la razón” en la Escuela de Marburgo, Rickert y Husserl (GA 59, p. 15, §4).

¹⁴ Según Matthias Jung y Holger Zaborowski (2013), el *καιρός* es un concepto clave en el clima espiritual de entreguerras de la República de Weimar, como se comprueba entre los socialistas cristianos del *Kairos Kreis* de Berlín. Una de sus figuras más relevantes es Paul Tillich, citado por Heidegger en este curso (GA 60, p. 19, §5) y de quien retoma el aspecto incondicionado decisivo y destinal del *kairós* (Jung y Zaborowski, 2013, p. 12).

¹⁵ Estas lecciones, junto con la exégesis de las cartas paulinas, forman parte del proyecto de elaborar una “fenomenología religiosa”. El tercer curso que concluiría este análisis, pero que Heidegger finalmente no dictó, se titula *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* [1918-1919].

La impronta hermenéutica de su fenomenología conduce a Heidegger a redirigir la pregunta del *cuándo* al *cómo* se experimenta el evento divino en la vida cristiana, esto es, a direccionar el “sentido de relación” [*Bezugssinn*] hacia el “sentido de realización” [*Vollzugssinn*]. Recordemos que los indicadores formales refieren a los tres modos en que la vida se manifiesta y actúa originariamente en el mundo práctico. A diferencia del sentido de relación o de contenido, el *Vollzugssinn* remite al “cómo” [*Wie*] de dicha manifestación e indica el momento concreto en que se realiza y se ejecuta un fenómeno. Si en la interpretación agustiniana el “cómo” indica el sentido originario del “ser de la vida” cristiana (GA 60, §17), en la exégesis paulina aparece en tanto realización de la temporalidad originaria, esto es, como el modo propio en que los cristianos experimentan fácticamente el evento mesiánico. El tiempo funciona, de esta manera, como momento decisivo y fundante de la experiencia del cristianismo.

El estrecho vínculo entre el *Vollzugssinn* y la temporalidad adquiere una nueva tonalidad en el curso sobre Aristóteles dictado un año más tarde. Heidegger sostiene allí: cuando el *Vollzugssinn* deviene “realización en y para su situación”, pasa a interpretarse como el “sentido de temporización” [*Zeitigungssinn*], el cual involucra el conjunto de motivos que confluyen en la “experiencia fundamental” de la vida fáctica (GA 61, p. 53). Si el concepto de *Zeitigungssinn* cobra una relevancia especial es porque no sólo es la instancia de unificación de los tres indicadores formales —contenido [*Gebalt*], relación [*Bezug*] y realización [*Vollzug*]— que determinan el comportamiento de la vida humana, sino que permite delimitar la dimensión propia e impropia que adquieren dichos comportamientos.

A partir del recorrido realizado, notamos que el tratamiento heideggeriano del tiempo adquiere paulatinamente nuevas significaciones. Una vez subvertido el enfoque epistemológico, la temporalidad es comprendida como parte del entramado perceptivo de las vivencias originarias, para luego alcanzar el sentido de una experiencia constitutiva del sujeto. El punto de quiebre ensayado en este período temprano de Friburgo es, entonces, abandonar el tiempo como un atributo objetual para interpretarlo como un tiempo de la existencia. Ello se demuestra en el curso que culmina esta etapa, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [1923], donde Heidegger entiende la temporalidad “no como categoría, sino como existencial [*Existenzial*]” (GA 63, p. 31, §6). La relación ontológica que se instaura aquí entre el tiempo y la existencia del Dasein es, sin duda, el cimiento sobre el cual reposan sus próximas indagaciones.

3. El tiempo en el período 1924-1925: fenomenología y ontología

Entre los años 1924-1925 Heidegger realiza un viraje en su tratamiento de la temporalidad, que se explica en razón de situar definitivamente su trayecto fenomenológico en el campo propio de la ontología. Sobre esta base, el esquema aristotélico del cambio que rige del tiempo tradicional queda desechado por completo e identificado con una concepción vulgar. Como contrapartida,

la temporalidad adquiere ahora un papel fundamental en la constitución de la existencia, a la par que la multiplicidad de temporalidades queda remitida a los modos de ser del Dasein. Asimismo, en este período observamos un retorno a las reflexiones de Dilthey que conduce a Heidegger a reconfigurar la relación entre la historia y el tiempo. En efecto, si en sus primeras investigaciones la historia ocupa un lugar privilegiado en su pensamiento, a partir de 1924 se produce un viraje y ese sitio ya no lo ocupa la historia sino el tiempo, que pasa a ser su fundamento.

En julio de 1924, Rudolf Bultmann invita a Heidegger a dictar una conferencia ante la Sociedad Teológica de Marburgo, que lleva por título *Der Begriff der Zeit*.¹⁶ Del mismo modo que en su disertación *Phänomenologie und Theologie* de 1927, Heidegger procede a partir de una delimitación entre la comprensión teológica y la comprensión fenomenológica del tiempo. En el caso de la teología, el tiempo es entendido a partir de la eternidad, tomando como punto de partida la fe en Dios. Por el contrario, la fenomenología no se funda en esta fe. Al comprender el tiempo a partir del tiempo, ella considera a la eternidad como un mero derivado de la esfera temporal. Desde este enfoque, la respuesta a la pregunta por el tiempo sólo debe buscarse en el Dasein, pues él no está *en* el tiempo como lo están los demás entes, sino que “el Dasein es la temporeidad [*Zeitlichkeit*]” (GA 64, p. 123). En resumen, en oposición a la comprensión teológica que se escinde de la finitud para posicionarse en la eternidad divina, comprender fenomenológicamente el tiempo implica colocar al Dasein en el centro de la cuestión.

Al configurar una relación fundacional entre subjetividad y temporalidad, Heidegger avanza en importantes definiciones. En primer lugar, explica que, en tanto el ser del Dasein es temporal y se define por sus posibles modos de ser, “existen muchos tiempos” (GA 64, p. 124). Esta diversificación del tiempo del Dasein remite al indicador fenomenológico del “cómo”, el cual denota aquí las modalidades de propiedad o impropiiedad en que se realiza la existencia. Además de atravesar toda la exposición de la conferencia, Heidegger vuelve a subrayarlo hacia el final: la pregunta por el tiempo no se puede aclarar en dirección hacia el “qué”, sino que “el tiempo es el cómo” [*die Zeit ist das Wie*] (GA 64, p. 124). En otras palabras, la estructura ejecutiva del “cómo” está implicada en la existencia temporal del Dasein y, por tanto, determina los modos en que sale de sí desde el futuro, el pasado y el presente. Ahora bien, el punto decisivo que permite la convivencia de diferentes tiempos es el postulado de una temporeidad originaria del Dasein. Ésta constituye la condición de posibilidad teórica de otras comprensiones de la temporalidad —como es el caso de la concepción teológica de la eternidad—, calificadas como “derivadas”.

Por la misma época en que Heidegger pronuncia este discurso, escribe un tratado que lleva el mismo nombre y que Friedrich Wilhelm von Herrmann considera como el “texto embrionario” de *SZ* (GA 64, p. 133). En este caso, se

¹⁶ Gadamer interpreta que esta conferencia constituye “la forma originaria de *SZ*” (2003, p. 39), tesis que será discutida por Kisiel (1993: 311), atendiendo a que en ella no aparece la cuestión del sentido del ser desde el horizonte trascendental del tiempo.

utiliza la publicación de la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck de Wartenburg como ocasión para problematizar la relación entre la temporalidad y la historicidad. Ya no se trata aquí de dos elementos que corren paralelamente, sino que la historicidad es comprendida a partir del tiempo como constitución ontológica del Dasein. Dicho en otros términos, la originalidad del tratado es remitir el ser histórico al fenómeno originario del tiempo; el Dasein es histórico sólo porque primeramente es tempóreo y no a la inversa.

La segunda parte del escrito busca demostrar que la temporalidad es constitutiva de la existencia humana por su naturaleza finita. El primer paso para corroborarlo es analizar el fenómeno que exhibe de forma más extrema la finitud del Dasein: la muerte. Aquí resulta clave el “adelantarse” [*Vorlaufen*] a la muerte como momento en que el Dasein *toma conciencia* de su poder-ser, de su finitud y se remite a sí mismo. Heidegger identifica este “adelantarse” como el futuro propio del Dasein, a partir del cual se despliegan y se incorporan su pasado y su presente. Cabe señalar que, aunque el futuro posee un “carácter temporal hegemónico” (GA 64, p. 65), también el pasado cobra aquí una incidencia peculiar. En suma, este tratado disuelve el predominio del presente en la concepción tradicional del tiempo en favor de una prioridad del futuro y del influjo del pasado como determinantes de la constitución ontológica del Dasein.

Un año más tarde, Heidegger profundizará sobre esta cuestión en las denominadas *Kasseler Vorträge* [1925]. Allí reconoce que, en “su ahistoricidad y su animadversión hacia la historia”, la fenomenología se halla presa de “tradiciones inauténticas” que es necesario erradicar para “activar el pasado en un sentido genuino” (GA 80, p. 155). La tarea de incorporar una óptica histórica se traduce en estas conferencias como un regreso a las reflexiones de Dilthey. En este marco, y en vistas de configurar una fenomenología histórica, se establece por primera vez la distinción clave entre “historiografía” [*Historie*], “historia” [*Geschichte*] e “historicidad” [*Geschichtlichkeit*].¹⁷ Mientras la *Historie* se refiere a la historia como saber y es posibilitada por la *Geschichte* como modo de ser del Dasein, la “historicidad” es el fundamento tanto de la *Historie* como de la *Geschichte*. Con todo, aun cuando la historicidad funda el saber y el acontecer históricos, ella se enraíza en el ser pasado del Dasein y, por tanto, es posibilitada por la temporalidad.

Unos meses más tarde, en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925], Heidegger avanza en esta demarcación propia de la fenomenología y la inscribe en un terreno ontológico. En efecto, un elemento clave de este curso es la formulación explícita de la relación originaria entre el ser y el tiempo, algo que el autor no encuentra en la fenomenología husserliana. Al enmarcarse en la tradición cartesiana de la objetividad y de la conciencia (GA 20, p. 147, §11), Husserl recae en el “prejuicio” de la metafísica tradicional que encubre el “sentido” mismo del “ser” (GA 20, p. 178, §13).¹⁸ Para evitar este encubrimiento, la tarea asignada aquí a una “fenomenología radical” es reflexionar sobre la pregunta

¹⁷ Sin embargo, en estas conferencias “Heidegger distingue, pero no contrapone todavía la historia a la historiografía” como hará en *SZ* (Walton, 2018, p. 69).

¹⁸ Esta cuestión es analizada en detalle por Rodríguez (1997).

por el sentido del ser a partir de su nexo fundamental con el tiempo. En este sentido, Heidegger sentencia: “la historia del descubrimiento del tiempo es la historia de la cuestión acerca del ser de lo ente” (GA 20, p. 191, §14). El tiempo adquiere, entonces, un rol monopólico en la cuestión ontológica, ya que, al cumplir “una función eminente en la diferenciación de los tipos de ser”, se distingue en “ser temporal” [*zeitliches Sein*], “ser supratemporal” [*überzeitliches Sein*] y “ser extra-temporal” [*außerzeitliches Sein*] (GA 20, p. 191, §14).

El movimiento conceptual y metodológico de estas lecciones es el inverso al realizado en *SZ*: mientras en *SZ* el tiempo vale de horizonte trascendental para la pregunta por el sentido del ser, en esta obra es el ser el que funciona como horizonte para dilucidar el problema del tiempo. Sin embargo, en afinidad con *SZ*, Heidegger examina esta cuestión desde el tratamiento del “cuidado” [*Sorge*] como estructura ontológica del Dasein que organiza y articula los restantes caracteres fundamentales. Ahora bien, es el tiempo el que, en tanto fundamento ontológico del “cuidado”, se revela como el principio integral y total del ser del Dasein.

4. Las temporalidades de *Ser y Tiempo*

Según lo indica el conocido prólogo, el propósito de *Ser y tiempo* consiste en “la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser” a partir de “la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general” (*SZ*, p. 1).¹⁹ La apuesta fenomenológica de Heidegger aquí es afirmar, entonces, que toda ontología se mueve siempre en un horizonte temporal. El hecho de que la filosofía occidental haya comprendido el ser a partir del tiempo se constata en la ontología antigua: en su determinación como *παρουσία* o *ούσία*, el sentido del ser queda supeditado a la “presencia” [*Anwesenheit*] y comprendido bajo el horizonte temporal del presente.

Como contrapartida, en este proyecto de repetición explícita de la pregunta por el sentido del ser, Heidegger realiza tres dislocaciones interpretativas importantes. En primer lugar, abandona la orientación unilateral del ser como el ente que está-ahí presente [*Vorhandenheit*] para atender al evento del darse mismo [*es gibt*] que adviene con la apertura de la existencia humana. En segundo lugar, el tiempo es definido como el sentido ontológico originario del ser del Dasein, es decir, el tiempo es aquello a partir de lo cual el Dasein comprende e interpreta implícitamente el ser. Por último, la comprensión tradicional del tiempo —fijada en el ahora o la “presentación”— es identificada como un modo derivado o impropio de la temporalidad del Dasein.

¹⁹ Según lo indica en el párrafo 8 de la obra, el esquema consistiría en partir del Dasein — como ente ejemplar que comprende el ser— para luego arribar al tiempo como nexo de interpretación de la cuestión del ser. Si el recorrido *Dasein-tiempo-ser* se presenta como una “meta provisional”, ello es porque *SZ* sólo examina el trayecto del Dasein al tiempo, sin analizar el recorrido que va del tiempo al ser. En términos específicos, la obra desarrolla la primera de las dos partes estructuralmente prefijadas, y de ella sólo dos de las tres secciones previstas (*SZ*, p. 39, §8).

Aunque son múltiples las formas que se pueden adoptar para explicar este problema, no queremos incurrir en una repetición del trayecto conceptual de la obra. Por el contrario, nos proponemos demostrar que *SZ* configura una *ontología diferencial de las temporalidades*. En consideración de ello, la primera observación a tener en cuenta es que aquí no existe el tiempo *en general*, sino múltiples temporalidades que se articulan a lo largo del tratado: (i) *Innerzeitigkeit* (intratemporeidad) como tiempo derivado e impropio de los entes intramundanos (*SZ*, §79-81), (ii) *Zeitlichkeit* (temporeidad) como tiempo originario y propio del Dasein (*SZ*, §65, §68) y (iii) *Temporalität* (temporiedad) como tiempo propio del ser (*SZ*, §5-6). Si la primera tiene su origen y fundamento en la segunda, esta última se origina y fundamenta en la tercera. La *Zeitigung* (temporización) es la categoría que, sin constituirse como una temporalidad aparte, articula la fundamentación ontológica de las temporalidades restantes (*SZ*, §65, §68). Pasemos a explicar cada una de ellas.

4.1 *Innerzeitigkeit* o tiempo de los entes

En lo que respecta a la *Innerzeitigkeit*, se trata de la temporalidad que rige a los entes intramundanos, esto es, el carácter de intratempóreo refiere a que ellos no son tempóreos en sí mismos, más bien están *en* el tiempo y son contenidos *en* él. Es la temporalidad de la ocupación cotidiana, también denominada “tiempo público”, que se organiza a partir de la medición y se administra en la estructura de la “databilidad” [*Datierbarkeit*]. Esta última articula los momentos temporales en función del “ahora” como su punto referencial; pues el “luego” se comprende como un “ahora todavía no” y el “entonces” como un “ahora ya no más”. En consecuencia, Heidegger comprende esta temporalidad como una “multiplicidad simplemente presente de aboras” (*SZ*, p. 417, §80).

El análisis de la “databilidad” implica reconocer que el tiempo de la ocupación está ligado a un lugar del Dasein. Sin embargo, *SZ* aclara: sólo sobre la base de la temporeidad del Dasein es posible la apertura del espacio, de modo que la *Innerzeitigkeit* “no es en absoluto una espacialización del tiempo, sino (...) la presentación de la presencia del ente” (*SZ*, p. 418, §80). Aquí operan dos desplazamientos importantes. En primer lugar, contra la perspectiva de la física o “contra la tesis de Bergson” (*SZ*, p. 18, §5), Heidegger subraya el carácter temporal, más no espacial, del tiempo vulgar. En segundo lugar, este tiempo cotidiano no se limita a los útiles, sino que también remite a una dimensión ontológico-existencial del Dasein fáctico. La *Innerzeitigkeit* es definida a partir de la “presentación” como temporización impropia del presente del Dasein y correlato temporal de la comprensión tradicional del ser como *Vorhandenheit*. Al caracterizarse por esta comprensión óptica, Heidegger identifica la intratemporeidad con una concepción derivada del tiempo originario y propio del Dasein.

4.2 *Zeitlichkeit* o tiempo del Dasein

La *Zeitlichkeit*, por su parte, es el concepto central que organiza toda la exposición de *SZ*. Se trata de la temporeidad originaria del Dasein que le permite a Heidegger, en la segunda parte de la obra, alcanzar una interpretación propia y total de la existencia humana. En efecto, la *Zeitlichkeit* es la unidad co-originaria del futuro, el pasado y el presente del Dasein que fundamenta todas sus estructuras ontológicas. El análisis de la “resolución precursora”, los existenciales de la apertura del Dasein, así como la triple estructura del cuidado, son examinadas sobre la base de la temporeidad como su fundamento y condición de posibilidad. Realicemos, en lo que sigue, una breve reconstrucción de este recorrido.

En primer lugar, recordemos que la “resolución precursora” [*vorlaufende Entschlossenheit*] es el estado propio del Dasein mediante el cual asume su finitud y toma responsabilidad por su doble condición de proyecto arrojado. Al tematizar este fenómeno a la luz de la temporeidad, Heidegger deriva que: (i) al comprenderse a partir de la posibilidad de su muerte, el ser del Dasein es “venidero”; (ii) al asumir su condición de arrojado, se apropia de su “haber-sido”; (iii) al estar-en-el-mundo cotidiano, el Dasein cae en la “presentación” como tiempo impropio de los entes. En tanto esta modalidad del presente es un tiempo de las cosas y no del Dasein, el futuro y el haber-sido quedan incluidos en el “instante” como presente propio del Dasein. Este último, según Heidegger, implica un momento de posibilidad y de apertura a la situación que no sólo interpela al Dasein, sino que se experimenta como una detención de la sucesión vulgar del presente cotidiano.

En segundo lugar, en la medida en que la “resolución precursora” es el modo propio del “cuidado”, también la temporeidad se determina como el sentido ontológico de él. Ello aparece en el condensado parágrafo 65, donde se expone el fundamento temporal de los tres caracteres ontológicos fundamentales —la existencialidad, la facticidad y la caída— que componen la definición del cuidado (*SZ*, p. 327, §65). Al desglosarla, encontramos que: (i) el “anticiparse-a-sí” alude al carácter proyectivo de la *existencialidad* del Dasein y se funda en el futuro; (ii) el “estando-ya-en” remite a la *facticidad* del Dasein y enraíza en el haber-sido; (iii) el “estar-en-medio-de” refiere a la *caída* del Dasein entre las cosas y se origina en la presentación. La unidad originaria de esta triple estructura del cuidado tiene, de esta manera, su fundamento en la temporeidad del Dasein.

En tercer lugar, Heidegger extiende esta lectura temporal a los momentos constitutivos de la apertura del Dasein. Sin detenernos en una explicación detallada, baste indicar que mientras la “comprensión” se funda primariamente en el futuro, la “disposición afectiva” lo hace en el haber-sido y el “discurso” se origina de modo fundamental en el presente.

Luego de este recorrido, la *Zeitlichkeit* queda definida como el “futuro que está siendo sido y que presenta” (*SZ*, p. 326, §65). En otras palabras, la temporeidad se constituye en este movimiento en el que el futuro del Dasein vuelve hacia su pasado y permite la emergencia del instante. Ahora bien, el momento

clave de esta exposición es definir el tiempo del Dasein como “*το ἐκζητητικόν* por excelencia”: “*temporeidad es el originario «fuera de sí», en y por sí mismo*” (SZ, p. 329, §65). Ello significa que la *Zeitlichkeit* no es pensada como algo que primero es y luego se despliega, sino que su estructura extática indica que, en su temporización, el tiempo de la existencia se origina, se actualiza y sale de sí a través del presente, el haber-sido y el futuro. Estas dimensiones temporales tampoco son segmentos lineales o cronológicos para compartimentar la existencia humana. Por el contrario, el futuro, el haber-sido y el presente son éxtasis desde y a partir de los cuales se *realiza* el ser del Dasein. Esto pone de manifiesto el hecho de que sea el tiempo —y no la muerte— lo que viene a integrar la existencia humana.

4.3 *Zeitigung* o temporización del tiempo

La noción que —según nuestra lectura— estructura productivamente la concepción heideggeriana del tiempo es la “temporización” [*Zeitigung*]. No se trata, insistimos, de un tiempo en sí mismo, sino que denota las distintas modalidades que pueden adoptar las temporalidades restantes. Su antecedente más inmediato lo encontramos en el “cómo” [*Wie*] fenomenológico de inicios de 1920; éste ya reviste una indicación temporal y originaria en relación con el *Vollzugsinn* en el curso sobre religión y encuentra una formulación explícita en el *Zeitigungssinn* de la interpretación aristotélica. Su remisión a la idea de los posibles modos en que se *realiza* o se *desrealiza* la temporalidad propia o impropia del Dasein se clarifica en la conferencia de 1924. Si el enfoque de SZ es más radical, es porque la *Zeitigung* se desplaza del momento existencial de realización hacia el momento ontológico de maduración del tiempo. En efecto, Heidegger afirma: “la temporeidad no es, sino que se *temporiza* [*zeitigt sich*]” (SZ, p. 328, §65). En oposición a la idea de una presencia desplegada en el tiempo, la temporización viene a enfatizar el acto conjunto de originar y madurar [*zeitigen*] característico del tiempo. El temporizar del tiempo indica, entonces, este proceso fecundo de origen y maduración de los tres éxtasis temporales en los que se constituye el ser del Dasein.

Ahora bien, la fecundidad de la temporización es la siguiente: en tanto la temporeidad temporiza de diferentes maneras, se explica la posibilidad de que existan múltiples concepciones del tiempo y diferentes modos del ser del Dasein. Heidegger afirma que “las posibilidades fundamentales de la existencia, propiedad e impropiiedad del Dasein, se fundan ontológicamente en distintos modos posibles de temporización de la temporeidad” (SZ, p. 304, §61). En razón de ello, los tres éxtasis del tiempo temporizan de modo propio permitiendo la resolución del Dasein y de modo impropio cuando el Dasein permanece irresuelto y se cierra a su poder-ser más singular. El futuro temporiza propiamente en el “adelantarse” [*Vorlaufen*] e impropriamente en el “estar a la espera” [*Gewärtigen*]; el haber-sido temporiza en su modalidad propia como “repetición” [*Wiederholung*] y como “olvidar” [*Vergessen*] en su modalidad

impropia; el presente, por su parte, temporiza de modo propio como “instante” [*Augenblick*] y de modo impropio como “presentación” [*Gegenwärtigen*].

Vale aclarar que esta distinción entre la temporización propia e impropia no implica dos niveles separados e inconexos en torno a las posibilidades existenciales del Dasein. Si la modalidad impropia funciona como punto de partida y condición necesaria para dar lugar al fenómeno de la propiedad, ello no se explica en términos del pasaje de un estado al otro. El ser del Dasein se juega en ese mismo pasaje, en ese intervalo donde sale de sí y permanece extáticamente en ese afuera. La posibilidad de este intersticio, de este mantenerse fuera de lo que es mientras *está siendo*, no es otra cosa que la temporeidad del Dasein.

Por otro lado, es justo observar una ambivalencia que opera al interior de la concepción heideggeriana del tiempo. Según advierte Jacques Derrida (1971), al distinguir entre una temporalidad originaria y otras derivadas, Heidegger replica el esquema dicotómico de la metafísica tradicional. Sin embargo, la productividad de la temporización consiste, precisamente, en desarticular esa dicotomía, ya que introduce la diferencia como parte integrante de la dinámica ontológica del tiempo. Dicho en otros términos: el aporte significativo de la temporización es explicar la convivencia de múltiples comprensiones de la temporalidad. La posibilidad del tiempo de la física, del tiempo de la ciencia histórica, de la explicación teológica de la eternidad, del “tiempo público” o “tiempo-ahora” obedece a los modos posibles de temporización de la temporeidad. Porque la *Zeitlichkeit* temporiza de diferentes formas, en diversas temporalidades y desde la determinación primaria de cada éxtasis, puede hacerlo de modo propio, impropio, vulgar o derivado.

Recordemos que Heidegger tematiza aquí el tiempo del Dasein. En efecto, el carácter originario y extático de la *Zeitlichkeit* explica no sólo la multiplicidad de comprensiones del tiempo, sino también y primeramente los diversos modos de ser del sujeto. El tiempo se constituye, de esta forma, como dislocador de la identidad y origen diferencial de las estructuras ontológicas de la existencia humana.

4.4 *Temporalität* o tiempo del ser

El último tiempo introducido en *SZ* es la *Temporalität*. Aun cuando no está lo suficientemente desarrollada aquí, se trata de la temporalidad que articula la apuesta principal de la obra. Entre las pocas precisiones que realiza Heidegger, consigna un primer antecedente de la *Temporalität* en el esquematismo kantiano, pero advierte que la ausencia de un planteo ontológico, su comprensión vulgar del tiempo, así como su apego a la tradición cartesiana, imposibilitaron a Kant el develamiento de esta temporalidad (*SZ*, p. 23-24, §6). Otra especificación es ponderar la dimensión horizontal de la *Temporalität*, en el sentido de que todos los modos de ser son comprendidos desde y a partir del horizonte del tiempo. Desde esta perspectiva, sólo sobre la base de la *Temporalität* es posible dar respuesta a la pregunta por el sentido del ser. No obstante, la demostración

del tiempo como horizonte para la comprensión del ser será la deuda de *SZ*, pues ella debía desarrollarse en la tercera sección de la primera parte que Heidegger nunca publicó. Una aproximación a este problema lo hallamos en el curso de verano de 1927 inmediatamente posterior a la publicación de *SZ*, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. La *Temporalität* es definida aquí como “la temporalidad en tanto y en cuanto funciona como condición de posibilidad de la comprensión del ser tanto preontológica como ontológica” (GA 24, p. 388, §19).²⁰

Aunque excede el propósito de este trabajo, indiquemos brevemente que, después de la llamada *Kebre* en su pensamiento, Heidegger realiza desplazamientos significativos en su interpretación del tiempo. El proyecto de una *Fundamentalontologie* centrado en la temporalidad del Dasein se redirecciona hacia el planteo de una *Seinsgeschichte* y la comprensión del ser como *Ereignis*. El tiempo aparece, de este modo, como parte integrante de esta dinámica acontecimental del ser, donde cobra centralidad el fenómeno del instante como lugar de desvelamiento de la verdad. Podría añadirse que, a partir de este viraje, Heidegger amplía y reconceptualiza el horizonte problemático del tiempo, integrando otros elementos que antes había excluido de la temporalidad. Este es el caso, por ejemplo, del fenómeno de la eternidad; esta última abandona el sentido de tiempo derivado para ser incorporada en la redefinición del concepto de instante que interviene en el *Ereignis*. Esta reconfiguración también afecta la relación entre el tiempo y el espacio; a diferencia de *SZ*, el tiempo ya no tiene una prioridad ontológica respecto del espacio, sino que ambos adquieren una co-implicación más originaria e integral con el “espacio-tiempo” [*Zeit-Raum*] que propicia la apertura acontecimental del ser.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, buscamos reconstruir los desplazamientos y giros interpretativos que adopta la comprensión heideggeriana del tiempo desde sus primeras investigaciones hasta *Ser y tiempo*. Ello se puso de manifiesto en la delimitación de las diferentes concepciones de la temporalidad que, de acuerdo con la lectura realizada, fueron adoptadas entre los años 1915 y 1927. En la primera parte destinada a los años 1915-1916, notamos un predominio de la noción tradicional del tiempo como *parámetro de movilidad* que, sin embargo, convive con otros elementos disonantes que se profundizan en las *Friihe Freiburger Vorlesungen*. En esta segunda parte, observamos que la concepción del tiempo aparece inicialmente como *vivencia originaria* hacia 1919 y luego como *existencial* hacia 1923. Esta última cuestión desemboca, en la tercera parte y a partir de 1924, en el énfasis de la finitud como elemento central para configurar una relación ontológica entre el tiempo y el Dasein. Finalmente, en el proyecto

²⁰ En la introducción de este curso, Heidegger aclara que se trata de una “nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *SZ*”, destinada a examinar la *Temporalität* como tiempo del ser (GA 24, p. 1, §1).

de SZ, mostramos que el tiempo se presenta como *fundamento y abismo ontológico de la subjetividad*.

Aunque esta demarcación de temporalidades fue realizada con fines analíticos, se buscó señalar también las ambigüedades y los rodeos que acompañan el trayecto fenomenológico de Heidegger. En este sentido, advertimos que, en sus trabajos de habilitación, la versión tradicional del tiempo coexiste con la perspectiva neokantiana del tiempo como estructura lógica, así como también con la mirada fenomenológica direccionada hacia la experiencia histórica. Este último punto cobró especial relevancia con el giro hermenéutico de la fenomenología, donde el tiempo adquiere un vínculo indisociable con la historia, ya sea a partir de la vivencia originaria proyectada desde la “ciencia originaria”, ya sea desde la experiencia fáctica del cristianismo primitivo. Según demostramos, ya en sus lecciones sobre religión Heidegger pondera la temporalidad como momento histórico fundante de la subjetividad.

El nexo entre el tiempo y el sujeto se reveló cada vez más estrecho hasta convertirse, hacia 1924, en términos de una misma ecuación conceptual. La inscripción de la fenomenología en el terreno ontológico conduce a Heidegger a explicar los múltiples modos de comprender el tiempo a partir de los modos de ser del Dasein. Esto se vincula, según desarrollamos, con el indicador fenomenológico del “cómo” [*Wie*], ya introducido en relación con el *Vollzug* de su período de Friburgo, pero que aquí explica las distintas modalidades del tiempo del Dasein. Al enfocarnos en SZ, examinamos la diversidad de temporalidades que articulan la obra —*Innerzeitigkeit*, *Zeitlichkeit* y *Temporalität*— y explicamos que el tiempo no sólo funda y posibilita las estructuras existenciales del Dasein, sino que constituye el horizonte de comprensión del sentido del ser.

El recorrido realizado en torno a temporalidad se mostró inseparable de los rodeos y revisiones que articulan la relación del joven Heidegger con la fenomenología. En este respecto, la materia prima que encuentra en la tradición fenomenológica lo conduce a desplazar su mirada de un tiempo objetual hacia un tiempo experiencial que, si bien atraviesa distintos estadios y modalidades, se articulan sobre la base común de una *experiencia histórica fundante de la existencia*.

En definitiva, en Heidegger no se trata de un único tiempo. A lo largo de este trabajo examinamos el tiempo de la física, el tiempo de la historia, la temporalidad de la vivencia originaria o aquella implicada en la experiencia cristiana, el tiempo comprendido desde la teología o desde la fenomenología, el tiempo público de los entes, la temporalidad propia o impropia del Dasein, el tiempo del ser. Aunque se trata de temporalidades que atraviesan su obra temprana, también encontraron su justificación ontológica en los modos posibles de temporización del tiempo. Según ponderamos, su contribución más significativa es construir múltiples *tiempos* que tienen su origen y maduración en una *temporalidad* que se extasía, se diversifica y se diferencia de sí misma: en ello consiste su concepto de *temporización*.

Sobre la base conjunta de fenomenología y ontología, el gesto radical de Heidegger es desmontar las definiciones tradicionales de temporalidad y subjetividad. En efecto, pensar una temporalidad extática que, a la par que

fundamenta la experiencia fenomenológica del Dasein, también exige una salida de sí, no es otra cosa que destruir la pretensión de identidad y permanencia de la metafísica occidental.

Referencias

- BERTORELLO, Adrián (2005). “El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”. *Revista de Filosofía*, Vol. 30, N° 2, pp. 119-141.
- DASTUR, Françoise (1990). *Heidegger et la question du temps*. París: PUF.
- DERRIDA, Jacques (1971). *Tiempo y presencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ESCUADERO, Jesús Adrián (2005). “Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revision Heideggers früher Stellung zu Heidegger ausgehend vom Kriesgnotsemester 1919”. *Analecta Husserliana*, 88, pp. 157-173.
- FALKENHAYN, Katharina. (2003). *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*. Berlín: Duncker & Humblot.
- GADAMER, Hans-Georg (1994). “Martin Heidegger’s One Path”, en KISIEL, Thomas y VAN BUREN, John (eds.). *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, pp. 19-34.
- GADAMER, Hans-Georg (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- GARCÉS FERRER, Rocío (2022). “La crítica heideggeriana a la filosofía del valor en el *Kriegsnotsemester*. Un diálogo abierto entre Neokantismo, Fenomenología y Hermenéutica”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, N° 86, pp. 117-131.
- GREISCH, Jean (1994). *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de «Sein und Zeit»*. París: Presses Universitaires de France.
- HEIDEGGER, Martin. *SZ, Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. Versión cast.: J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. GA 1, *Frühe Schriften*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- HEIDEGGER, Martin. GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. GA 56/57, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, ed. Bernd Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, ed. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, ed. Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

- HEIDEGGER, Martin. GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, eds. Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, eds. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. GA 64, *Der Begriff der Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. GA 80, *Vorträge*, Teil 1, ed. Günther Neumann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.
- HEIDEGGER, Martin y RICKERT, Heinrich (2002). *Briefe 1912 bis 1935 und andere Dokumente*, ed. Alfred Denker. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- JUNG, Matthias y ZABOROWSKI, Holger (2013). “Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben”, en THOMÄ, Dieter (ed.). *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler Verlag, pp. 8-13.
- KISIEL, Theodore (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/LA/London: University of California Press.
- MURCHADHA, O' Felix (2013). *The Time of Revolution. Kairos and Chronos in Heidegger*. London: Bloomsbury.
- OTT, Hugo (1992). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza.
- PÖGGELER, Otto (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- PÖGGELER, Otto (1999). *Heidegger in seiner Zeit*. München: Wilhelm Fink.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- WALTON, Roberto (2018). “Historicidad e Historiografía. Etapas en el análisis de la relación”. *Ápeiron*. Estudios de filosofía, N° 9, pp. 67–79.

¿“Malcomprensión” preontológica de las maneras del ser?

Preontological “Misunderstanding” of the Ways of Being?

CHRISTIAN IVANOFF SABOGAL
(Universidad del Pacífico, Lima, Perú)

Resumen: El trabajo incursiona en la problemática de la “malcomprensión” preontológica del ser, que acontecería en la cotidianidad cuando no se descubre al ente a la luz de su ser o manera del ser más originaria. El carácter de la investigación es explorativo por dos razones: porque Heidegger nunca plantea la problemática indicada y porque su amplitud imposibilita exponerla aquí en todos sus matices. La indagación se articula en tres pasos: primero, mostrar que en su desempeño cotidiano la comprensión preontológica del ser abre una diversidad de maneras del ser, por lo que la “indiferencia” cotidiana a la que alude repetidas veces Heidegger se revela hermenéutico-fenomenológicamente insostenible; segundo, atestiguar las condiciones estructural, relacional y horizontal que sostienen la posibilidad de la malcomprensión de cierta manera del ser en su nexa fenoménico a cierto ente; tercero, examinar dos concreciones en las que se cristaliza la malcomprensión preontológica: la trasposición y la sobreposición.

Palabras clave: comprensión del ser, cotidianidad, falibilidad, Heidegger, ontología fundamental

Abstract: This paper explores the problematic of the preontological “misunderstanding” of Being, which would occur in everyday life when a being is not uncovered in the light of its more originary Being or way of Being. The character of the investigation is explorative for two reasons: because Heidegger never raises the stated problematic and because its amplitude makes it impossible to display it here in all its nuances. The inquiry is articulated in three steps: first, we show that in its daily performance the pre-ontological understanding of Being opens up a diversity of ways of Being, so that the daily “indifference” to which Heidegger repeatedly refers reveals itself to be hermeneutic-phenomenologically untenable; second, we attest the structural, relational and horizontal conditions that sustain the possibility of the misunderstanding of a certain way of Being in its phenomenal nexus to a certain being; third, we examine two concretions in which the pre-ontological misunderstanding crystallizes itself: transposition and superposition.

Key-words: everydayness, fallibility, fundamental ontology, Heidegger, understanding of Being

1. Introducción: delimitación temática

En múltiples momentos de la vía configurada por *Ser y Tiempo* y las lecciones universitarias circundantes, Heidegger visita la problemática del “engaño, error, distorsión” o del “malentendido de la comunicación o exposición de lo verdadero” (GA 28, p. 361). Estos casos se mueven en una actitud explícita e intencionada que adjudica desatinadamente algo que se dice, cree o juzga sobre un ente: decir que el cielo está soleado cuando está nublado, creer y juzgar que una moneda es de plata cuando es de cuproníquel, etc. Es un problema autónomo escrudinñar cómo todos estos casos enraizarían en un terreno ontológico, porque según Heidegger “todo engaño y cada error” (Heidegger, 2006, p. 62, cf. GA 3, p. 139; GA 9, p. 179) presuponen la apertura del Dasein que se comporta intencionalmente con los entes. Nuestra investigación no se adentra a tal error óntico y a su eventual fundamentación en la verdad trascendental u ontológica, sino a sondear el “error” ontológico o, más precisamente, la malcomprensión *preontológica* en el campo del descubrimiento implícito, no intencionado y antepredicativo del ente en su ser.

El trasfondo que permite plantear tal malcomprensión se entreaire en la lección de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que gira alrededor de cuatro problemas centrales. Nuestra exploración pivota sobre el tercero, el “problema de las posibles modificaciones del ser en sus maneras del ser [*Seinsweisen*]” (GA 24, pp. 24, 25). La conquista teórica más fructífera de la ontología fundamental reposa en la no simplicidad del ser, pues este acusa una serie de estructuras internas ricas y complejas (GA 24, pp. 109, 318), encontrándose signado por “toda la riqueza de articulaciones y relaciones que yacen en él” (GA 3, p. 224). A propósito del ser nos plegamos a su momento esencial del ser-cómo o de las maneras del ser, las cuales muchas veces aparecen como conceptualmente intercambiables con el ser mismo (GA 24, pp. 109, 170, 171, 176, 317, 416, 430), pero que de hecho distan de agotar la rica complejidad que reviste plenamente al ser, pues anejo a dicho ser-cómo o maneras del ser va el ser-qué: “el ser-qué [*Wassein*] y el ser-cómo [*Wiessein*] de las cosas están determinados de forma diferente; dada su mutua pertenencia los designamos brevemente como el ser del ente respectivo” (GA 27, p. 184). Por tanto, no visualizaremos al ser sin más, sino al “ser en sus modificaciones, es decir, en sus diversas maneras (existencia, ser-a-la-mano, ser-dado-delante, vida, subsistencia)” (von Herrmann, 1987, p. 348). Con el trasfondo del tercer problema sobre la variedad de las maneras del ser nuestro tema se acota por una cuestión puntual, a saber, la malcomprensión preontológica del ser del ente, que acontece cuando no descubrimos y no dejamos-ser al ente en su manera del ser más originaria.

Aunque Heidegger no se ocupe textualmente con esta malcomprensión preontológica, esta subyace tácita en su propuesta filosófica. Tomemos dos ejemplos textuales: el ente a-la-mano (*Zuhandenes*) puede ser descubierto en cuanto una “cosa” dada-delante (Heidegger, 2006, p. 67 ss.); la naturaleza puede descubrirse en cuanto a-la-mano en los “productos naturales” o en cuanto “puramente dada-delante”, pero también en cuanto la naturaleza

que en su naturalidad nos “sobrecoge” y “cautiva” (Heidegger, 2006, p. 70). Textualmente es patente que un ente puede ser descubierto según *diversas maneras*, pero ¿cualquier manera del ser encauza el descubrimiento de cualquier ente tal como es más originariamente, descubrimos una mesa más originariamente al observarla o al usarla? ¿Hay falibilidad en la comprensión preontológica del ser, *i.e.* podemos no dejar-ser al ente en su manera del ser más originaria?

Por tanto, primero, mostramos que en su desempeño cotidiano la comprensión preontológica del ser abre necesariamente ya una diversidad de maneras del ser, por lo que la “indiferencia” cotidiana a la que alude frecuentemente Heidegger se revela insostenible. Segundo, atestiguamos las condiciones estructural, relacional y horizontal que posibilitan la malcomprensión de cierta manera del ser en su nexa fenoménico a cierto ente. Tercero, examinamos hermenéutico-fenomenológicamente dos concreciones en las que se cristaliza fácticamente dicha malcomprensión, la trasposición y la sobreposición.

2. Insostenibilidad fenoménica de una “indiferencia” preontológica cotidiana

Demos pie a nuestra exploración considerando que algo así como una malcomprensión ontológica sería inviable si al ente no le correspondiera originariamente cierto ser y si no tuviéramos acceso a este ser del ente. Justamente la ontología fundamental permite mostrar que “el ser se da originariamente y en sí cuando hace accesible a su ente”, así como también, ahora desde el ángulo del ente, que “el ente puede revelarse en su en-sí”, refiriéndose este en-sí a su ser, a su “qué es y cómo es” el ente (GA 26, pp. 195, 194). Estos pasajes son orientadores de cara a la malcomprensión, que precisamente atentaría contra la pertenencia de cada ser a “su” ente y de cada ente a “su” ser. El en-sí mencionado anida en el entrelazamiento indesligable del ser y del ente, cuyo entrelazamiento corresponde a que la diferencia ontológica distingue entre ser y ente, pero jamás separando al uno del otro en hipostasiados compartimientos aislados (GA 23, p. 30).¹ Tal entrelazamiento demuestra además que la ontología fundamental versa siempre sobre el ente en cuanto ente, *i.e.* “en su ser”, mientras que advierte que “el ser es en cada caso el ser de un ente” (Heidegger, 2006, pp. 7, 9). Por eso, con pertinencia señala Blust que “sobre el ser solo puede hablarse con sentido en relación al ente, y el ente solo puede manifestarse *en cuanto ente* gracias al ser” (1987, p. 14). Entonces, en orden a captar el ser “en sí” (del ente) y el ente “en sí” (en su ser), desenvolvamos la cuestión por el lado del ente, pues es más tangible.

En el terreno de una fenomenología hermenéutica orientada a la pregunta por el ser a través de una “analítica existencial del Dasein fáctico [...] en su cotidianidad” (Heidegger, 2006 p. 115) el en-sí del ente (“su” ser) no consiste ni en una proyección mental ni en el inconmovible núcleo substancial de un

¹ Adentrarnos en nuestro tema, ya espinoso de por sí, impide detenernos en la diferencia ontológica, cf. Ivanoff-Sabogal (2023) para un estudio exhaustivo al respecto.

ente colocado de antemano como objeto. El en-sí es fenomenológico o mostrativo, ya que implica su correlación a un Dasein, porque el descubrimiento del ente y la comprensión preontológica del ser de ese ente van de la mano con un Dasein que lo descubre y comprende. Esta comprensión a la luz de la cual comparece y se manifiesta el ente *en cuanto ente en su ser*² ocurre siempre en un comportamiento concreto del Dasein que existe ya inmerso en alguna situación que lo involucra, por lo que aquella comprensión solo puede ser explicitada hermenéutico-fenomenológicamente – ya en el plano de la elaboración filosófico-conceptual – a través del avistamiento de los comportamientos donde yace latente. Dado que dichos comportamientos son variopintos, el punto de enfoque desde el cual se accede al ente para que revele su en-sí mostrativo, “su” ser, reposa puntualmente en los comportamientos de la *cotidianidad vivencial promedio*.³ Este punto de enfoque inicial no conlleva que la cotidianidad sea la instancia última que decida sobre la originariedad de las comprensiones del ser y de los descubrimientos del ente. Más bien, tomándola como enfoque inicial, el análisis saca a la luz estructuras ontológicas esenciales que laten en los comportamientos cotidianos, incluso si la interrogación se endereza destructivamente en un “*contra*-movimiento” o a “*contracorriente*” (GA 61, p. 132; Heidegger, 2006, p. 311), es decir, atravesando críticamente posibles distorsiones interpretativas engranadas en ciertos comportamientos y decires cotidianos – posteriormente ejemplificaremos dicha destrucción.

Entre otras cosas, las maneras del ser encarnan lo que cabe patentizar a través de la interpretación de los comportamientos cotidianos (Heidegger, 2006, pp. 11, 183). Por eso, señalemos concisamente las cinco maneras del ser que se mencionan de modo desperdigado en *Ser y Tiempo* y en las lecciones que circundan dicha obra.⁴ Primero, la existencia del Dasein; segundo, el ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*) de los utensilios; tercero, la vida de plantas y animales (Heidegger, 2006, pp. 46, 50; GA 24, p. 270); cuarto, el ser-dado-delante (*Vorhandenheit*) que se ramifica contextualmente, (a) porque en sentido amplio mienta el estar dado de “algo” en general en el ámbito preteórico (Heidegger, 2006, p. 45) y que porta un rasgo excepcionalmente lábil, por ejemplo, personas en cuanto entes psico-físicos (Heidegger, 2006, p. 49, 55), utensilios (GA 24, p. 431), etc., (b) mientras que en sentido estricto se refiere a la objetualidad científico-filosófica, situada ya en el ámbito teórico (GA 24, p. 219), por ejemplo, substancia,

² En su discusión de los pasajes anteriormente citados (GA 26, pp. 194, 195) Bohlen afirma que “la existencia del Dasein es la condición de posibilidad no del ser-en-sí, sino de la manifestación antepredicativa y predicativa del ente” (Bohlen, 1993, p. 167); tal interpretación soslaya que la manifestación no mienta al ente sin más, sino al ente manifiesto *en cuanto ente*, que “puede revelarse en su en-sí” siempre y cuando esté descubierto *tal como* genuinamente es en su “qué es y cómo es”.

³ Cf. Ivanoff-Sabogal (2024, p. 250 ss.) para un desmontaje de los malentendidos subjetivistas u objetivistas, así como Ivanoff-Sabogal (2025a, p. 134 ss.) donde se aclara que la cotidianidad no es de por sí impropia, sino que posee tres direcciones de sentido (la modal-impropia, la vivencial y la metodológica).

⁴ Cf. GA 23, p. 17; GA 24, p. 14; GA 25, p. 19; GA 26, p. 191; GA 27, pp. 71, 83; GA 80.1, p. 234.

tiempo físico, átomo, etc.; quinto, la subsistencia (*Bestand*) de los entes matemáticos y lógicos también en el ámbito teórico (GA 24, pp. 314, 315). Existencia, ser-a-la-mano, vida y ser-dado-delante amplio son accesibles en la comprensión preteorética de todo *Dasein*, pues jugar a la pelota con nuestro perro mientras admiramos de paso el cielo conlleva comprendernos tácitamente a nosotros (*existencia*) en tanto que nos proyectamos a dicha posibilidad, a la pelota (*ser-a-la-mano*), al perro (*vida*) y al cielo (*ser-dado-delante amplio*). En cambio, el ser-dado-delante estricto y la subsistencia se abren en la faena teórica de pocas personas. Aquí nos concentramos en las maneras del ser accesibles preteóricamente, porque la malcomprensión es preteórica: incumbe a todo *Dasein*, sea que elabore teorías o no.

Lo trazado no generaría problemas si no fuera porque en múltiples pasajes Heidegger defiende la *indiferencia qua indistinción cotidiana de la comprensión preontológica respecto a la variedad del ser y sus maneras*. Esta indiferencia es dudosa, pues la malcomprensión preontológica, *i.e.* descubrir un ente en el horizonte de una manera del ser que no sea la suya más propia, no solo supone la variedad del ser, sino también que en nuestra cotidianidad tengamos un acceso diferenciado a tal variedad; de lo contrario no habría un abanico de maneras del ser que funjan como el horizonte ontológico complejo a cuya luz se descubra desatinadamente cierto ente. Veamos primero algunos pasajes de Heidegger.

“No todos los entes tienen la manera del ser [*Seinsart*]⁵ de las cosas útiles. También es real el ente que está dado-delante (piedras), que vive (planta, animal), que existe (hombre)”, de forma que los entes “pueden ser diversos según su manera del ser” (GA 27, p. 82). Los entes son diversos entre sí desde múltiples aristas, acaso tamaños, formas, colores, funciones, etc., pero en el terreno ontológico la diversidad última entre los entes se reconduce a la variedad de sus maneras del ser, que posibilitan cómo son descubiertos y se muestran los entes. El ente se manifiesta en cuanto utensilio en su *ser-a-la-mano* al usarlo o en cuanto objeto en su *ser-dado-delante amplio* al mirarlo, mientras que el prójimo comparece en cuanto co-existente en su (co)existencia no al usarlo sino al conversar con él, el perro comparece en su *vida* al jugar o al alimentarlo, etc. Sin embargo, con el trasfondo del dejar-ser y no-dejar-ser al ente en cuanto ente en su ser (GA 29/30, p. 397), Heidegger sostiene que en la cotidianidad dejamos comparecer a los entes según una “carencia de diferenciación”. Esto no significa que todas las “cosas se amalgamen entre sí sin diferenciaciones” ónticas como forma, color, etc., sino que “el ente que nos circunda está *manifiesto uniformemente* en cuanto lo *dado-delante en sentido amplísimo*”; en la cotidianidad, entonces, no se deja-ser al ente en su manera del ser más originaria, sea que “hablemos con otros hombres, llamemos al perro, veamos las estrellas” (GA 29/30, p. 399), ya que “el rasgo fundamental del *Dasein* cotidiano consiste en el comportamiento, carente de diferenciaciones, con los entes en cuanto lo dado-delante” (GA 29/30, p. 438). Esta tesis de la *uniformidad niveladora* según lo dado-delante amplio sería un “carácter esencial” de los entes en su comparecencia cotidiana,

⁵ Heidegger se vale indistintamente de *Seinsweise* y de *Seinsart*. Aquí decimos “manera”; aunque una vez comprendida la *cosa* sea irrelevante optar por tipo, modo, forma, etc.

pues se los trataría sin que “la respectiva manera del ser del ente entre en juego con toda su esencialidad” (GA 29/30, p. 399). Así, “el comportamiento cotidiano con *todos* los entes no se mueve en los vínculos fundamentales que corresponden al tipo propio del ente respectivo”, por lo que la cotidianidad soslaya “*los tipos fundamentalmente diversos del ser mismo* y, por ende, del ente” (GA 29/30, p. 400). A esta tesis de la uniformidad niveladora se adhiere Uscatescu al afirmar que “la comprensión cotidiana del ser está sujeta a un engaño esencial respecto al ser en general en cuanto ser-dado-delante uniforme” (1992, p. 284).⁶

¿Esta indistinción cotidiana y su consecuente uniformidad niveladora es sostenible fenoménicamente? Una consigna metodológica del propio Heidegger estriba en “preservar y aferrarnos a la inmediatez de la existencia cotidiana”, pues “no se trata de esforzarnos por adoptar una disposición especial, sino al revés, de mantener *la mansa entrega* [Gelassenheit] *de la libre mirada cotidiana*” (GA 29/30, p. 137). Si atendemos esta libre mirada cotidiana, la tesis de la uniformidad niveladora colapsa. En nuestra cotidianidad tratamos con los entes sin que sea necesario decir o expresar cómo son, sin decir si la mesa es un utensilio o un objeto, simplemente se la usa o mira. Ahora, debe concederse que “es patente que yace una indeterminación cuando decimos sin más sobre una planta, un animal, una piedra que ‘son’, pues ciertamente a cada una de estas cosas le corresponde otro ser” (GA 28, p. 275), pero tal indeterminación en el plano predicativo no supone que el ente en su “*manifestación antepredicativa*” (GA 29/30, p. 494) no esté ya descubierto tácitamente según una manera del ser diferenciada, *si bien esta puede expresar la suya más propia o no*. El mismo Heidegger supone que en nuestros comportamientos cotidianos basales nuestra comprensión preontológica de diversas maneras del ser no puede quedar indiferente según una uniformidad niveladora. Tomando al utensilio como ejemplo señala que “con la comprensión de la utensilidad [Zugebrauchigkeit], que alumbra antes que nada todo trato con el utensilio, se revela que todo comportamiento con el ente alberga en sí una comprensión del tipo del ser y de la constitución del ser del ente respectivo”, por lo que “esta comprensión del ser *posibilita* primariamente todo nuestro comportamiento hacia el ente” (GA 25, p. 23; cf. GA 27, p. 192). Justamente esta comprensión preontológica del ser, del ser-a-la-mano según el ejemplo, conlleva su distinción de otras maneras, acaso del ser-dado-delante amplio del cuadro que observamos, de la vida del perro con que jugamos, etc.

Puede admitirse que “inicialmente el Dasein no desempeña ninguna diferenciación conceptual entre el tipo del ser de sí mismo y el tipo del ser de las cosas hacia las que se comporta” (GA 25, p. 24), pero que no diferenciamos ni explícita ni conceptualmente entre lo que podemos fijar con von Herrmann (2023, p. 29) como la manera “existencial” del ser (propia de los entes que son Dasein) y las maneras “categoriales”⁷ del ser (propia de los entes que no son Dasein) no significa que no estén siendo diferenciadas implícitamente en el

⁶ Esta tesis no debe confundirse con la errada afirmación de que la “experiencia de la cotidianidad permanece especialmente atrapada en lo óntico” (Alloa, 2018, p. 15), pues ¿cómo se existiría “fuera” de lo óntico?

⁷ Cf. también Kalariparambil (1999, p. 210).

desempeño preteorético cotidiano. Esta distinción entre la comprensión implícita en la que nos movemos familiarmente y la captación explícita subyace a la indicación de Heidegger de que la “comprensión preconceptual del ser, a pesar de su continuidad y amplitud, suele estar bastante indeterminada. La manera del ser específica, por ejemplo, de las cosas materiales, de las plantas, animales, hombres, números, nos es familiar [*bekannt*], pero esto familiar permanece en cuanto tal desconocido” (GA 3, p. 227).⁸ Precisamente esta familiaridad no conceptual se refleja en nuestro acceso simultáneo a diversas maneras del ser tácitamente ya distinguidas en nuestra cotidianidad promedio, lo cual subyace al hecho fenoménico de que nuestra comprensión preontológica se mueve en el “oscilar de un lado a otro en la polifonía” de la “diversidad del ser” (GA 27, p. 322, cf. 333): la *co-existencia* del amigo al conversar con él, el *ser-a-la-mano* de las monedas al comprar la cerveza, etc.

Tomemos en cuenta que dicha comprensión anida en los comportamientos, pues es una tesis central de Heidegger, radicalizando la intencionalidad husserliana, de que “no hay comportamiento con el ente donde no se comprenda el ser” y que “ninguna comprensión del ser es posible que no enraíce en un comportamiento con el ente” (GA 24, p. 466). Dado que la diferencia del comportamiento con el ente se reconduce a la diferencia del ser comprendido del ente, una indistinción cotidiana imposibilitaría comportarnos como fácticamente lo hacemos: no podríamos *existir* en cuanto entes que descubren un perro en cuanto *viviente* al alimentarlo, un cuadro en cuanto *dado-delante* al admirarlo, una pluma en cuanto *a-la-mano* al usarla, etc. Es más, tal indistinción cotidiana también atentaría contra la propia sistemática interna de la ontología fundamental, pues las diversas maneras del ser solo pueden *explicitarse* hermenéutico-fenomenológicamente si en su cotidianidad promedio el Dasein ya existe accediendo *implícitamente*, tal vez no a todas, pero sí a muchas maneras del ser. Una cuestión muy diferente es si esta comprensión atina siempre con el ser más originario de cierto ente. Esto lo discutiremos a continuación.

3. Fundamento estructural, relacional y horizontal de la malcomprensión

Examinar el desatino o malcomprensión en el campo cotidiano de la comprensión preontológica del ser y sus maneras conlleva sacar a la luz tres pilares que sostienen la posibilidad de dicha malcomprensión: primero, en que fácticamente el ente comparece siempre ya descubierto en cuanto siendo de una u otra manera; segundo, en la pertenencia “específica” de cierta manera del ser a cierto ente; tercero, en que el ente acusa un tornasolamiento ontológico al ir ligado siempre a un halo de diversas maneras del ser.⁹

⁸ Esta “especificidad”, que detallaremos enseguida, es un punto central que ha sido ininterrumpidamente pasado por alto en la recepción de la propuesta heideggeriana.

⁹ Aquí dejamos pendiente la investigación de por qué, respecto a un mismo ente, algunos Dasein incurrir en una malcomprensión y por qué otros no. Esta deuda se retoma en las conclusiones.

Primero, tomemos en cuenta que la comprensión preontológica “es la condición de posibilidad para que” al Dasein “se le pueda contraponer algo así como el ente mismo” (GA 3, p. 70). Este “ente mismo” no es una “cosa” o una realidad en general, pues por lo menos ciertos entes vivientes también se las tienen que ver con “cosas” en general: la serpiente zigzaguea por la arena, el árbol se encumbra hacia el sol, etc. El “ente mismo” al que se correlaciona el Dasein mienta el ente “en cuanto ente, es decir, con vistas a su constitución del ser” (GA 3, p. 70), lo que no resulta de un conocimiento teorético, sino de la comprensión misma en su despliegue preteorético común y corriente, donde ya “el ente nos sale al encuentro ‘desde sí mismo’ en una pluralidad de maneras del ser, las cuales todas poseen relevancia hermenéutico-fenomenológica” (Coriando, 2024, p. 124). Como vimos más arriba, nuestros comportamientos cotidianos implican una comprensión tácita de diversas maneras del ser, las cuales posibilitan los variados descubrimientos del ente y sus proteiformes comparecencias, ya que cotidianamente los entes no nos salen al encuentro como meros “alcos” sin más, sino ya siempre descubiertos en cuanto entes en el horizonte de alguna manera del ser: el bolígrafo que usamos supone su descubrimiento en cuanto un ente a-la-mano a la luz del ser-a-la-mano, el perro con el que paseamos conlleva estar descubriéndolo en cuanto un ente viviente a la luz de la vida, etc.

El engarce basal de un ente a alguna manera del ser se apoya en la experiencia de que “nunca tenemos primero ‘algo’ y luego ‘otro algo’ y luego la posibilidad de tomar algo *en cuanto* algo, sino completamente al revés: algo se nos da solo recién si ya nos movemos en el proyecto, en el ‘en cuanto’” (GA 29/30, p. 531). Este en-cuanto puede concretarse en múltiples niveles, acaso el ente en cuanto bello o feo, alto o bajo, etc. Pero el nivel último concierne al ente en cuanto ente, al ente *en su ser*. En este en-cuanto último no solo irrumpen el acontecer de la diferencia ontológica entre ser y ente (GA 29/30, p. 529), sino también la diferencia última entre los entes de acuerdo a su diversa manera del ser: perro, gato, cuervo (vida) diferenciados de papel, pluma, mesa (ser-a-la-mano), etc. En efecto, en nuestras vivencias ningún correlato de nuestro comportamiento está exento de la “estructura del en-cuanto” “hermenéutico” (Heidegger, 2006, pp. 149, 158),¹⁰ pues los entes, al comparecer en nuestra experiencia, ya están circulando interpretativamente en la estructura del en-cuanto ente viviente, ente existente, ente a-la-mano, ente dado-delante, etc. Jamás aparece primero un ente “*carente de en-cuanto*” (Heidegger, 2006, p. 149) para recién luego estamparle la estructura del en-cuanto a dicho ente previamente desnudo. Más bien, la comparecencia cotidiana del ente ya está siempre articulada sintéticamente por el *en cuanto esto o lo otro*, en otras palabras: existimos de antemano inmersos en una “estructura de síntesis” (Heidegger, 2006, p. 34) Ahora bien, si el “*sentido*”

¹⁰ Afirmar que “el ‘cómo hermenéutico’ es ese saber arreglárselas con las cosas de manera pragmática y pre-discursiva en la que el sujeto ve el martillo [...] y sin necesidad de expresarlo discursivamente sabe tomarlo y usarlo” (D’Atri, 2025, p. 121) conlleva pasar por alto, *inter alia*, la dimensión fundamentalmente ontológica del descubrimiento interpretativo sintético del correlato, esto es, del ente en cuanto ente.

torna articulable “*algo en cuanto algo*” (Heidegger, 2006, p. 151) y el ser con sus diversas maneras cristalizan, al menos en parte, el sentido del ente (Heidegger, 2006, pp. 6, 35, 153, 325), entonces dichas maneras configuran el horizonte articulable al que accedemos comprensivamente y que nos posibilita articular al ente en cuanto ente: la existencia del ente existente, el ser-a-la-mano del ente a-la-mano, etc.¹¹

La estructura interpretativa del en-cuanto y la correspondiente articulación sintética del ente descubierto en cuanto ente, es decir, en su enlace a alguna manera del ser, inauguran la *condición de posibilidad estructural de la malcomprensión*, ya que fundamentan y aclaran el hecho fenoménico de que efectivamente podemos articular tácita y preontológicamente al ente en cuanto lo que no es más propia y “específicamente”.¹²

Segundo, a ciertos entes le pertenecen ciertas maneras del ser menos o más “específicamente” (GA 24, pp. 24, 30, 36, 99, 172, 174, 218, 222, 455), en el sentido de más originaria y propiamente. Esta pertenencia yace latente cuando Heidegger indica que “una mesa, una montaña, la luna, pero también un perro, una alondra, una rosa no existen, si bien ciertamente son. [...] Ellos tienen su ser específico: mesa – a-la-mano, luna, dada-delante, la alondra y la rosa viven, el número y el punto subsisten. El hombre existe” (GA 23, p. 17). Tal pertenencia específica es la brújula que permite captar la gradación de menor o mayor originariedad en el nexo de cierta manera del ser a cierto ente, tal como lo supone Heidegger cuando señala la existencia como el “ser más propio” del Dasein (Heidegger, 2006, p. 15), así como von Herrmann cuando la puntualiza como la “manera del ser más propia” (2019, p. 174) del Dasein: la más propia y definitoria, pero no la única o definitiva. Esta gradación implica que la pertenencia específica no excluye que un mismo ente pueda ser descubierto según otras maneras del ser que le pertenezcan menos originariamente – en términos tradicionales podemos decir que la manera del ser más propia es la esencial y que las secundarias son las accidentales. Este dinamismo revela que la pertenencia específica es fenoménica, ni objetiva ni subjetiva, pues aflora en un “cómo” de la comparecencia del ente, *i.e.* cuando este se muestra tal como es “en sí” (en su manera del ser más propia) al estar descubierto así en un comportamiento del Dasein.

Sin duda, el carácter fenoménico reconoce que las maneras del ser no pertenecen inmoviblemente al ente, sino que son modificables según cómo se descubren los entes en nuestros comportamientos: al libro lo descubrimos en

¹¹ La temática de la articulación permitiría profundizar en la *Rede* en cuanto el existencial que cumple la función fundamental de articular la apertura comprensivo-afectiva; sin embargo, (a) exponer su articulación bidimensional de una “posibilidad de la existencia” y de “los nexos referenciales del mundo” (von Herrmann, 1985, p. 121), (b) defender la necesidad de desbordar el mundo en dirección a las maneras del ser e (c) indagar en qué sentido articularía las interrelaciones de ciertas maneras del ser que giren en torno a un ente, es un enorme trabajo que dejamos para una futura investigación.

¹² Obviamente la estructura y la articulación mencionadas van de la mano con la comprensión (entonada afectivamente) en sentido formal, la cual posibilita que haya *de facto* una comprensión que atina o desatina.

cuanto ente a-la-mano a la luz del ser-a-la-mano cuando lo leemos, mientras que se lo descubre en cuanto objeto en el horizonte del ser-dado-delante cuando miramos su belleza. No obstante, las “posibilidades de descubrimiento”, sea el libro en su legibilidad o admirabilidad, y más radicalmente la modificabilidad de las diversas maneras del ser en relación a un mismo ente no es arbitraria, sino que está “normada y prefigurada” (GA 24, p. 99) por el nexo fenoménico entre el ente y la manera del ser que le pertenece más propiamente. La pertenencia específico-fenoménica de cierta manera del ser a cierto ente es el suelo donde enraíza la prefiguración normativa,¹³ primero, de qué otras maneras secundarias del ser, que no sean la más específica, también permiten descubrir genuinamente a cierto ente y, segundo, de qué maneras del ser no pueden operar como horizontes genuinos para el descubrimiento de cierto ente. Por ejemplo, un perro puede ser descubierto de diversas maneras, a la luz de su vida cuando lo alimentamos, acariciamos, rehuimos, etc., o de acuerdo al ser-a-la-mano para que proteja la casa o según el ser-dado-delante al contemplarlo en su elegancia, pero no puede ser descubierto en cuanto existencia. Esta imposibilidad se atestigua *ex negativo* en la sorpresa que generaría ver al perro sentado con las piernas cruzadas en el sillón, sorpresa que evidencia que cotidianamente ni desplegamos ni anticipamos su descubrimiento en el horizonte de la existencia. Un eje de nuestra problemática estribará en sondear el entretejido de comportamientos cotidianos (a) en los que el ente está descubierto según su manera del ser más propia; (b) en los que es descubierto de acuerdo a una manera secundaria genuina, pero que no es la suya más propia; y (c) en los que no ocurre ninguno de los dos casos, sino que al ente se le traspone una manera del ser ilegítima.

En este segundo punto brota que la *condición de posibilidad relacional de la malcomprensión* se configura (a) por la pertenencia específico-fenoménica de cierta manera del ser a cierto ente, (b) por la modificabilidad de diversas maneras del ser que pueden fungir situacionalmente como horizontes para el descubrimiento de los entes, y (c) por el hecho de que la manera del ser más propia establece el criterio que determina si la comprensión descubridora desatina y no dejar-ser al ente en su “ser” más originario.

Tercero, hemos visto que el ente nos sale al encuentro siempre ya descubierto a la luz de alguna manera del ser; asimismo, tal descubrimiento es modificable y su modificación puede tomar lugar súbitamente según que cambie el comportamiento descubridor hacia él. Si agudizamos la mirada a través de estos dos aspectos aflora que el ente anuncia desde sí una vinculación fenoménica a un determinado halo de diversas maneras del ser, de las que una destaca y asume el protagonismo situacional según el comportamiento que se desarrolla, acaso un perro en su *vida* al comportarnos lúdicamente con él o en su *ser-dado-delante*

¹³ Esta prefiguración normativa no debe confundirse con la tesis de que “una manera de ser proporciona las normas específicas que permiten que algo sea determinado, individuado y existente” (Ramos dos Reis, 2020, p. 19), sobre todo porque tal tesis obvia (a) que la individuación (¿espacio-temporal?) de los entes no depende del plano ontológico de las maneras del ser y (b) que la existencia expresa ya una manera del ser (cómo-es) y no que algo sea en general (que-es).

al comportarnos contemplativamente de cara a su fortaleza; mientras que otras maneras del ser, las no actualmente protagonistas, permanecen latentes de trasfondo. A este fenómeno lo titularemos el *tornasolamiento ontológico del ente* y,¹⁴ como veremos en el próximo apartado, es una piedra angular para atestiguar que un mismo ente se vincula a diversas maneras del ser, a su más originaria y a sus menos originarias. Este tornasolamiento ontológico se fundamenta en la interconexión esencial entre el polifacetismo del ser (la variedad de sus maneras) y la multidimensionalidad comprensiva del Dasein, *i.e.* de nuestro acceso comprensivo preteorético a un abanico de maneras del ser, interconexión que tiene que suponer Heidegger cuando apunta la “*estructura en sí variada del ser de un ente – y con ello de la comprensión del ser en general*” (GA 24, p. 291).

En otras investigaciones ya nos ocupamos con el polifacetismo del ser y la multidimensionalidad comprensiva “ambiental”, que se vincula a diversas maneras del ser respecto a entes diferentes en una misma situación, pues leyendo en la biblioteca existimos descubriendo simultáneamente la silla en cuanto a-la-mano, el busto de Aristóteles en cuanto dado-delante, al bibliotecario en cuanto co-existencia, etc.¹⁵ Por eso, aquí nos abocaremos a la multidimensionalidad comprensiva que podemos llamar “focal”, vinculada también a diversas maneras del ser, pero referidas a un mismo ente en una misma situación. En este terreno “focal” destaca el fenómeno del tornasolamiento ontológico del ente, al que clarificaremos a partir del fenómeno de la trascendencia.

El Dasein existe latentemente trascendiendo a un horizonte ontológico en vista del cual y a partir del cual se comporta de una u otra manera con los entes en cuanto entes. Tal horizonte ontológico está conformado, *inter alia*, por el ser y sus maneras, ya que expresan “aquello que determina al ente en cuanto ente, aquello con vistas a lo cual el ente, según cualquier modo en que se lo considere, está ya siempre comprendido” (Heidegger, 2006, p. 6). La comprensión preontológica del ser es el lugar del suceso de esta trascendencia, pues esta mienta “comprender previamente al ser del ente, regresar al ente sobrepasándolo” (GA 27, p. 326). Este movimiento articulado por un sobrepasamiento y un regreso es clave, porque “la trascendencia, que el Dasein sobrepase-más-allá, posibilita que este se relacione con el ente en cuanto ente” (GA 24, p. 426), esto es, trascender hacia el ser en la variedad de sus maneras nos permite descubrir diversamente al ente en cuanto viviente, a-la-mano, etc. De este modo, la trascendencia o sobrepasamiento refleja que, si bien siempre estamos descubriendo al ente a la luz de alguna manera ya comprendida del ser, esta *nunca es la única posible*. La trascendencia hacia un horizonte ontológico variado conceptúa y enfatiza el hecho de que existimos desbordando (sobrepasando) comprensivamente al ente con el que nos comportamos aquí y ahora de cierta manera.

El horizonte variado y complejo al que se mueve la trascendencia lo visualizamos con mayor claridad al reconocer que tal horizonte encarna un abanico

¹⁴ Este neologismo no es un antojo terminológico, sino que posee un sentido fácilmente entendible que nos permite colocar directamente ante los ojos las cosas a las que se refiere y por las cuales está motivado.

¹⁵ Cf. Ivanoff-Sabogal (2025b, p. 63 ss.).

de posibilidades. En efecto, la trascendencia patentiza nuestra “excedencia de posibilidades”, que el “Dasein es en sí excedente” (GA 26, p. 248) con respecto al ente.¹⁶ En un sentido óptico estas posibilidades pueden significar, por ejemplo, la “empleabilidad” o “perjudicialidad” (Heidegger, 2006, p. 144) del ente a-la-mano, la acariciabilidad o alimentabilidad del ente viviente, etc. No obstante, en un sentido ontológico tales posibilidades mientan la variedad de las maneras del ser. Primero, porque estas encarnan en parte el abanico de posibilidades ontológicas a cuyo horizonte trasciende nuestra comprensión *preontológica* sobrepasando al ente, y a cuya luz el ente puede ser descubierto y comparecer de diversos modos. Segundo, porque dichas posibilidades ontológicas prefiguran las posibilidades ópticas genuinas de cierto ente, ya que, por ejemplo, a la luz del ser-a-la-mano el ente es descubierto en cuanto a-la-mano en su perjudicialidad, empleabilidad, etc., mientras que estas mismas posibilidades están excluidas en el comportamiento estético con una estatua al descubrirla en cuanto dado-delante en sentido amplio.

Esta dimensión ontológica late en un pasaje donde aparece que “podemos dejar ser al ente mismo en qué es y cómo es, solo porque en nuestro comportamiento intencional fáctico hacia un ente de cualquier tipo, lo rebasamos, volviendo a él y abordándolo desde posibilidades” (GA 26, p. 279), a las que Heidegger se refiere en otro lugar como las “miradas lanzadas previamente a posibilidades del ser” (GA 27, p. 342), esto es, a las diversas posibilidades ontológicas que giran en torno a un mismo ente en tanto que puede ser descubierto variablemente a la luz de ellas. El horizonte complejo de las diversas maneras del ser en general fundamenta y esclarece lo que podemos denominar el “halo” determinado de ciertas maneras del ser que acompañan *fenoménicamente* – a modo de potencialidades – a cada ente que nos sale al encuentro. Justamente el ente es ontológicamente tornasolado gracias a este halo determinado de diversas maneras del ser, que le conceden ser descubierto y comparecer variablemente. De hecho, Heidegger supone este tornasolamiento cuando se refiere a que “en cuanto existentes al mismo tiempo vivimos” (GA 24, p. 270), donde admite tácitamente que estamos determinados más originariamente por la existencia, pero secundariamente por la vida, según la cual también podemos ser descubiertos situacionalmente, acaso así nos tiene que descubrir el médico al operarnos.

Veremos que la malcomprensión emerge cuando se encumbra una manera del ser secundaria a un primer plano directivo (en relación a las demás) y donador de sentido (en relación al comportamiento), de modo que el tornasolamiento ontológico del ente – junto con el polifacetismo del ser, la multidimensionalidad comprensiva del Dasein y la trascendencia – pone de manifiesto la *condición de posibilidad horizontal de la malcomprensión*.

¹⁶ No podemos detenernos en los matices que adopta la trascendencia en las lecciones abordadas (GA 24, GA 26, GA 27); para una breve exposición al respecto, cf. Pasqualin (2019, pp. 97-101).

4. Malcomprensión como trasposición y sobreposición de maneras del ser

Podría creerse, como Haugeland, que “a diferencia de los entes y de las afirmaciones ónticas, el ser no ‘es’ antecedente e independiente de nuestra comprensión del mismo. El ser ‘es’ *solo en* cómo está comprendido. ¿Pero, entonces, cómo puede fallar o ser defectuosa tal comprensión – cómo es posible que sean *malcomprensiones*? ¿Según qué criterio podrían ser juzgados superficiales, confusos o equivocados? ¿A qué están *ordenadas* las comprensiones del ser?”, preguntas a las que responde el intérprete señalando que “las comprensiones del ser están ordenadas a los *entes*” (Haugeland, 2013, p. 59). Esta respuesta es insatisfactoria por tres razones. Primero, asume la dación abstracta de un ente desnudo “carente de en-cuanto”, eximido de su comparecencia en algún descubrimiento concreto por parte de un Dasein que se comporta con ese ente. Segundo, pasa por alto que todo ente siempre está descubierto según una manera del ser, en cuanto existente (al hablar con un amigo), en cuanto a-la-mano (al usar los zapatos), en cuanto viviente (al alimentar las palomas), en cuanto dado-delante en sentido amplio (al contemplar la imponentia del mar). Tercero, el “ordenamiento” a un ente en general, a un “X” abstraído de su comparecencia concreta, implica asumir un ente desnudo ante la percepción o la mente; pero aquí ya se lo está descubriendo en cuanto simplemente dado-delante a la luz del ser-dado-delante, el cual ya es una manera del ser. Así, la absolutización subrepticia del ser-dado-delante, suponiéndolo como la manera del ser básica de todo ente, imposibilita plantear el problema de cómo puede “fallar” nuestra comprensión cotidiana del ser, pues invisibiliza que esta existe ya involucrada con diversos entes descubiertos de *diversas maneras*, y precisamente en este nivel basal anida la posible malcomprensión.

Tal intérprete cae irremediabilmente en “la pérdida de la diversidad del ser, la pérdida de las diferencias originarias de la dación fenoménica” (Coriando, 2024, p. 124), esto es, de cómo el ente se muestra fácticamente en nuestro existir común y corriente. Dada la comparecencia siempre comprometida del ente con una manera del ser, a los entes no se los puede investigar *ontológicamente* en abstracto. Tal abstracción distorsiona el “cómo de su estar-descubierto” (Heidegger, 2006, p. 218) en su comparecencia cotidiana, pues nunca se da primero un ente desnudo (ni tampoco un mero algo dado-delante) para luego desentrañar, desde su supuesta neutralidad ontológica, cuál sería su manera del ser más originaria.¹⁷ En este hecho se sostiene la necesidad metodológica de permanecer en la intrincada vorágine de los comportamientos preteorético-cotidianos, donde nos encontramos ya situados familiarmente y entretejidos de múltiples formas con los entes correlativos a nuestro trato, descubriéndolos en cuanto vivientes, a-la-mano, etc. La posibilidad de malcomprender al ente *en cuanto ente, en su ser*, no enfoca al ente artificialmente en abstracto, sino al ente que comparece en nuestra cotidianidad. En estas coordenadas concretas la malcomprensión puede adoptar la forma de la *trasposición* hacia un ente de una

¹⁷ Para el acceso al ente *según* su manera del ser, cf. GA 29/30, p. 135.

manera del ser que no le pertenece genuinamente en absoluto o de la *sobreposición* de una manera del ser menos originaria respecto a la manera del ser más originaria del ente.

Trasposición y sobreposición perfilan a lo que se tiene que referir Heidegger con el *hápax legómenon* de la “substrucción” (Heidegger, 2006, p. 241), en cuyo contexto trata de la implícita adjudicación desatinada de ciertas maneras del ser (ser-dado-delante y vida) a cierto ente (al Dasein), ya que se las encumbra a una posición directivo-primaria, cuando dicha posición la ocupa genuinamente otra, en este caso la existencia. Dado que en otra investigación hemos lidiado con la existencia desde la perspectiva de la auto-comprensión en la propiedad e impropiidad,¹⁸ aquí favoreceremos temáticamente otras maneras del ser. La malcomprensión, en sus formas de trasposición o sobreposición, se avista introductoriamente a partir de las posibilidades ópticas del ente, que ya asomaron más arriba: el ente es descubierto “con vistas a *sus* posibilidades. El ente a-la-mano en cuanto tal está descubierto en su *utilidad, empleabilidad, perjudicialidad*” (Heidegger, 2006, p. 144). El descubrimiento de sus posibilidades ópticas se sostiene en la comprensión preontológica de alguna posibilidad ontológica, es decir, de alguna manera del ser; en este caso del ser-a-la-mano, pues utilidad, empleabilidad y perjudicialidad son posibilidades ópticas del libro descubierto en cuanto a-la-mano, pero no en cuanto dado-delante en sus posibilidades de admirabilidad, atractividad, etc. – estas brotan cuando se contempla al libro, no cuando se lo usa. Este sostenimiento de las posibilidades ópticas en las posibilidades ontológicas es sugerido por Heidegger al señalar que “en el proyectar propio de la comprensión el ente está abierto en sus posibilidades” y que este “carácter de posibilidad corresponde en cada caso a la manera del ser del ente comprendido” (Heidegger, 2006, p. 151). Atestiguaremos que la manera del ser más originaria del ente abre el terreno (a) de sus posibilidades ópticas propias, la agilidad del ente viviente, la utilidad del ente a-la-mano, etc., (b) así como de las otras maneras del ser menos originarias, pero según las cuales el ente también puede ser genuinamente descubierto; asimismo, (c) la manera más originaria del ente nos revela *ex negativo* según qué maneras el ente no está descubierto genuinamente. Valga enfatizar que las siguientes dos concreciones de la malcomprensión se mueven siempre en un campo descriptivo, no normativo-prescriptivo.

La primera vía en que puede desplegarse la malcomprensión estriba en la *trasposición*, un caso extremo que no genera las ingentes dificultades que irrumpirán en la sobreposición. En la trasposición descubrimos al ente según una manera del ser *no genuina*, a la que no es vinculable desde sí mismo, desde su manera del ser más originaria o específica. Recordando lo dicho más arriba sobre la “destrucción”, tomemos por caso el trato cotidiano con una motocicleta. En el comportamiento cotidiano la motocicleta descubierta comparece en cuanto un utensilio a la luz del ser-a-la-mano, pues se manifiesta tal como es más íntimamente cuando se la usa; no cuando se la observa directamente. Ciertamente,

¹⁸ Cf. Ivanoff-Sabogal (2024, p. 253).

al conducirla usamos acelerador, freno, espejos, sentimos si las llantas están bajas o no, etc., pero tales comportamientos no exigen “observarla” como correlato directo de nuestra atención; de hecho, si la observásemos de tal forma paralizaríamos pasajeramente su uso y correríamos el riesgo de sufrir un grave accidente. En este sentido, no es preciso afirmar que a los entes a-la-mano se “les permite estar presentes solo en y a través de su no-mostrarse-a-sí-mismos” (McNeill, 2020, p. 53); más bien, sí se muestran a sí mismos en qué y cómo son precisamente al permanecer sumergidos en la obviedad de su uso, esto es, al no ser observados en su presencia desde la arista de una interpretabilidad contemplativa, estética o cognitiva. Acaso alguien objetaría que la motocicleta puede ser descubierta como ente viviente, sea manifestándole con dulzura el cariño que se le profesa o bautizándola con un nombre que revele el carácter que le introyectamos. Sin embargo, estos comportamientos tienen que ser “destruidos” hermenéutico-fenomenológicamente.

Tal destrucción patentizaría que en dichos comportamientos nuestra atención se orienta explícita y directamente a la motocicleta, mientras que una examinación del *desempeño habitual* desvelaría que en los comportamientos cotidiano-preteoréticos *más elementales, en los que ni atendemos explícitamente a la motocicleta ni en los que enunciamos la noción respectiva que tenemos acerca de ella*, el trato con ella refleja que no la descubrimos primariamente según la maneras del ser de la vida, sino a-la-mano, usándola como vehículo, o en cuanto dada-delante, pues acaso nos encontramos limpiándola y repentinamente detenemos la mirada ante ella en actitud admirativa, advirtiendo su robustez, sus atributos estéticos, etc. El reto de la indagación hermenéutico-fenomenológica estriba en granjearse un acceso al nivel del descubrimiento implícito del ente en cuestión, ya que “en la comprensión del ente, antes del enunciado, siempre ya está comprendido latentemente el *ser-qué* del ente que cabe ser revelado y este mismo ente en un *cierto modo de su ser*, por ejemplo, el ser-dado-delante” (GA 24, p. 301). El descubrimiento preteorético y pre-enunciativo de los entes en el desempeño habitual atestigua que en la cotidianidad ciertos entes están eximidos de la posibilidad de ser descubiertos genuinamente según ciertas maneras del ser, si bien en el plano explícito enunciativo así podría parecerlo, como al hablarle a una motocicleta o a una flor. Entonces, ¿por qué hablar de trasposición? Es un caso extremo cuya infrecuencia es innegable, pero tampoco puede excluirse dogmáticamente que no haya quienes descubren desatinadamente de modo pre-enunciativo y preteorético una motocicleta en cuanto viviente, un perro en cuanto existente, etc.

La segunda vía por la que acontece la malcomprensión es la *sobreposición* y este es el caso común de malcomprensión. Aquí al ente se lo descubre *directivamente* de acuerdo a una de sus maneras del ser *secundarias genuinas*, pero que no expresan la suya más originaria, distorsionando con ello el orden de menor o mayor pertenencia que se da en el determinado halo al que está vinculado el ente. Recordemos que el ente es ontológicamente tornasolado, pues va ligado a un determinado halo constituido por diversas maneras del ser. Ahora, dado su carácter fenoménico, la posición de las maneras del ser en cierto halo no es estática, sino modificable, ya que el ente puede descubrirse y comparecer de

diversas maneras. Los miembros constitutivos del halo se aglutinan e hilvanan en torno a la manera del ser más originaria del ente respectivo, es decir, las maneras del ser secundarias no se determinan arbitrariamente. Cuáles son y por qué ocupan una posición secundaria se encuentra “normado y prefigurado” (GA 24, p. 99) por el nexo fenoménico entre el ente en cuestión y la manera del ser que le pertenece más específicamente. La malcomprensión *qua* sobreposición toma lugar cuando en nuestros comportamientos cotidianos distorsionamos tácitamente, sin proponérselo, la configuración interna del halo de las diversas maneras del ser – de la más específica y de las secundarias – de cierto ente.

Visualicemos que al tratar con cierto ente una manera del ser siempre es la protagonista, pues se lo puede “dejar-ser” en su “cómo es y qué es” en un comportamiento lúdico al jugar con él, mientras que al admirarlo en el “comportamiento estético” (GA 27, pp. 103, 102) se modifica el respectivo descubrimiento. Podemos estar jugando con nuestro perro (vida), luego descansa y lo observamos admirando su belleza (ser-dado-delante amplio). En esta modificación no se elimina, sino que se ensombrece contextualmente una manera del ser en favor de otra. Al descubrir al perro en cuanto dado-delante en su belleza, el ser-dado-delante asume situacionalmente el protagonismo, pero la vida sigue ocupando su posición directivo-primaria en el halo del perro, porque lo admiramos en su belleza *viviente*, dejándolo reposar sin perturbarlo, viéndolo en su comodidad y soltura, anticipando que al despertar querrá jugar con energía renovada – todo lo cual es inviable en la belleza de una moneda de oro. Pensemos que repentinamente aparece un zancudo que revolotea amenazante, por lo que detenemos el juego y animamos a nuestro perro a cazarlo, descubriéndolo ahora con vistas a un “para-algo” (Heidegger, 2006, p. 69), al que estaría remitido y en el “reposaría”. Aquí lo descubrimos protagónicamente según el ser-a-la-mano, pues lo usamos para cazar al zancudo, pero sin cesar de dejarlo-ser y co-descubrirlo a la luz directriz de la vida: esta fundamenta y prefigura la “cazabilidad” general como una posibilidad del perro mismo, viabilizando su eventual transformación en “cazar para mí” como una genuina posibilidad, ya a-la-mano, del perro.

Va asomando que la sobreposición enraíza en el campo de la interoperabilidad de diversas maneras del ser referenciadas a un mismo ente. Dado su tornasolamiento ontológico, el mismo ente puede estar descubierta según su manera comprendida del ser más originaria y concomitantemente estar co-descubierta según una manera co-comprendida del ser secundaria.¹⁹ Si bien diversas maneras del ser configuran el orden interno del halo de un ente, cualquiera de

¹⁹ Dado que tratamos de un mismo ente, este co-descubrimiento no mienta la comparecencia indirecta de un ente a través de otro, acaso la naturaleza “co-descubierta” en los materiales o el sol “co-a-la-mano” al usar el reloj (Heidegger, 2006, pp. 70, 71). Por lo mismo, nuestro sentido de co-comprensión no se refiere a la simultaneidad comprensiva entre la “existencia” y el “mundo” (Heidegger, 2006, pp. 146, 152), cuya apertura simultánea ya fue tratada en otro lado (cf. Ivanoff-Sabogal, 2025b, p. 63 ss.). Por último, aquí co-comprensión tampoco se enlaza a la “co-comprensión” y “co-entonamiento” propio de la dimensión interexistencial del Dasein (Heidegger, 2006, p. 162), para este último punto, cf. Michalski (1997, p. 198 ss.).

ellas puede asumir situacionalmente un papel protagónico o secundario, sin cambiar por eso aquel orden. En los dos casos avistados no ocurre la malcomprensión del perro en su vida: por más que se lo descubra protagónicamente en cuanto dado-delante o a-la-mano en ciertas circunstancias, el comportamiento hacia él sigue pivotando directivamente sobre la vida, que permanece en el lugar prioritario que le corresponde en el halo. La malcomprensión como sobreposición sucede al descubrir al ente *directivamente* a la luz de una manera del ser que sí le pertenece genuinamente, pero que no es la suya más específica. En ello ocurre una distorsión que cambia el orden interno de la articulación del halo del ente, pues la posición directiva la ocupa una manera del ser subordinada a la que no le atañe dicha posición, de forma que no dejamos-ser al ente en cuanto lo que es más originariamente. Por eso, si una manera secundaria del ser, que no es la más específica del ente, se encumbra a la posición directiva de sentido en nuestros comportamientos, encubriendo así las posibilidades más propias del ente que se desprenden de su manera del ser más específica, entonces acaece una malcomprensión preontológica.²⁰

Consideremos ahora un animal no “doméstico”. Heidegger insinúa que en la cotidianidad promedio por lo general una vaca solo estaría presente indirectamente, pues su presencia subyacería encubierta en los “productos naturales”, acaso en el “cuero” (Heidegger, 2006, p. 70) de los zapatos. Los zapatos de cuero son hoy cada vez más algo del pasado e incluso quienes llevan traje suelen usar zapatillas, así que los cambios históricos obligan señalar que una vaca se hace indirectamente presente a través de la leche en el refrigerador. Sin embargo, sí hay gente que en su cotidianidad se comporta con vacas y de lo que se trata es de examinar cómo es descubierta la vaca cuando es el correlato directo del comportamiento. Vayamos al caso de una vaca en una granja que vive en un prado vallado, come hierba, repercute nutritivamente en la tierra con su estiércol, etc. Ciertamente una vaca así posee posibilidades a-la-mano como utilidad, empleabilidad y producibilidad; pero en su caso tales posibilidades se prefiguran a partir de su manera primaria del ser en cuanto vida, pues la producibilidad de leche o carne, sus tiempos de generación, su longevidad, etc. yacen prefiguradas por el ente viviente que es y nuestro comportamiento se atiene a tales prefiguraciones. En este caso uno descubre a la vaca directivamente en su vida y acaso protagónicamente de acuerdo al ser-a-la-mano, pero sin reducirla al ser-a-la-mano, pues sus posibilidades a-la-mano (tenerla para producir leche o carne, para que se reproduzca, etc.) están viabilizadas y circunscritas por la vida misma, a la que implícitamente se atiene comprensivamente quien se comporta con dicha vaca.

En cambio, traspongámonos al caso de una vaca en una granja industrial. En cierta medida también se la tiene que descubrir en cuanto viviente, pues se la alimenta, medica, etc., pero su descubrimiento en cuanto ente viviente está reducido al mínimo. Aquí su vida ocupa un lugar secundario y subordinado,

²⁰ La “interoperabilidad” de las maneras del ser que pertenecen fenoménicamente al halo de un mismo ente y la comprensión simultánea (focal) que tenemos de ellas será tema de una investigación futura.

habiéndose sobrepuesto a ella la manera del ser-a-la-mano, la cual adopta la función directiva y donadora de sentido para el descubrimiento de la vaca y el comportamiento con ella. Esta directividad se evidencia en que los comportamientos preteoréticos hacia la vaca están *primariamente articulados y dirigidos* por su descubrimiento en tanto que sirve como fuente de recursos para rendir y producir. Lo crucial estriba en que solo con vistas a su óptimo rendimiento se la descubre *además – secundariamente –* en cuanto viviente que requiere alimentación, agua, mínimos cuidados corporales, etc.²¹ En esta tesitura la vaca no está descubierta directivamente en cuanto el ente viviente que es más originariamente, sino más bien en cuanto un ente a-la-mano, en cuanto un utensilio (además) viviente y no en cuanto un ente viviente que también puede servir para esto o aquello – sin duda se percibe que morfológicamente no es un utensilio, pero lo decisivo es cómo se la descubre implícitamente, no las diferencias ópticas que sus rasgos perceptibles permitan establecer entre vaca y bolígrafo.

Por lo expuesto, la malcomprensión sucede cuando *no descubrimos y no dejamos-ser al ente en su manera del ser más originaria*, es decir, cuando una manera del ser secundaria es sobrepuesta a la más propia del ente y ocupa ilegítimamente la posición directiva, repercutiendo en una desfiguración de los modos *más* genuinos de descubrir y comportarse con el ente. Esta conexión triádica entre los fenómenos de malcomprensión, descubrimiento y comportamiento permite entender con mayor filo el sentido de la críptica fórmula: “estar despierto para el ser y recién así realmente para el ente” (GA 80.1, p. 165).

5. Retrospectiva y problemas abiertos

Hacia el final de *Ser y Tiempo* Heidegger afirma que “lo que parece tan obvio como la diferencia entre el ser del Dasein existente en contraposición al ser de los entes que no poseen carácter de Dasein (ser-dado-delante, por ejemplo) no es más que la *partida* de la problemática ontológica, pero nada en lo que la filosofía se pueda sosegar” (Heidegger, 2006, p. 436). La diferencia señalada mienta la “diferencia radical” (GA 24, p. 250) entre lo existencial y lo categorial (vida, ser-a-la-mano, etc.), en la que se condensa conceptualmente la compleja riqueza interna del ser. Esta riqueza fulgura eminentemente desde la perspectiva del ser en la variedad de sus maneras, en cuyo campo se abre

²¹ Desde este plano estrictamente ontológico-descriptivo (*no prescriptivo*) se pavimenta el terreno para la fundamentación última que subyace a las prolijas observaciones de Jonas sobre la “enajenación” de la naturaleza en, por ejemplo, las “fábricas de cría y de huevos” (2003, p. 372), pues él mismo reconoce que “toda ética se funda en último término” en la cuestión del “ser, es decir, la metafísica” (2003, p. 30), así como también se mitiga la vaguedad de la pertinente afirmación de que una “justicia originaria consiste en el esfuerzo del hombre por regular sus relaciones con el mundo viviente” (Lindberg, 2004, p. 81). En una *línea más amplia* y en el horizonte rigurosamente ontológico de la variedad de las maneras del ser Francisco Ibarra publicará una investigación sobre el fenómeno de la “dignidad ontológica” del ente, la cual es respetada preontológicamente cuando descubrimos al ente a la luz de su manera del ser más originaria.

el fenómeno del tornasolamiento ontológico del ente, pues va ligado a un determinado halo (ontológico) de diversas maneras del ser, siendo una la más originaria y las otras secundarias. Estos fenómenos gestan el problema sobre la malcomprensión preontológica de la manera del ser más originaria de un ente, que acontece en el marco de nuestros comportamientos cotidianos en sus variopintas orientaciones e involucramientos. Esta investigación ha realizado una incursión solo preliminar y tentativa al amplio terreno de dicha malcomprensión, cuyo carácter incompleto es palpable al menos desde cinco ángulos.

1) Hace falta visibilizar la posible malcomprensión sobre todas maneras del ser, no solo sobre las que enfatizamos aquí, la vida y el ser-a-la-mano. 2) Trasposición y sobreposición son dos concreciones de la malcomprensión, pero queda pendiente indagar si son las únicas. 3) No se ha tocado la temática de la posible ampliación dinámica de ciertos halos ontológicos a partir de la incorporación histórica de posibles nuevas maneras del ser. 4) Hemos sacado a la luz tres condiciones de posibilidad de dicha malcomprensión (la estructural, relacional y horizontal), pero no se discutió el motivo concreto que explique por qué algunos Dasein no dejan-ser o malcomprenden y otros no. 5) Queda en deuda discutir “metontológicamente” (GA 26, p. 199) la posible fundamentación de la ética en la malcomprensión, *i.e.* si puede identificarse una reconducción genética del comportamiento no-ético a la malcomprensión del ente, humano o no, en la que no “cuidemos” y no dejemos-ser al ente en su manera del ser más originaria, inaugurándose con ello la problemática sobre una posible responsabilidad preontológica.

Referencias

- ALLOA, Emmanuel (2018). Die Hintergründigkeit des Alltags. *Phänomenologische Forschungen*, N. 1, pp. 7-26. Hamburg: Meiner.
- BLUST, Franz-Karl (1987). *Selbstheit und Zeitlichkeit*. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- BOHLEN, Stephanie (1993). *Die Übermacht des Seins*. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen. Berlin: Duncker & Humblot.
- CORIANO, Paola-Ludovika (2024). Von ihm selbst her. Anmerkungen zum Problem des kath'auto in der Fundamentalontologie. *Martin Heidegger. Ontología Fundamental y Fenomenología Hermenéutica*, C. Ivanoff-Sabogal (ed.), Quito: Editorial Universitaria, pp. 115-131.
- D'ATRI, Guillermo Ariel, (2025), Un recorrido por el aspecto epistemológico de la hermenéutica de *El ser y el tiempo*. *Studia Heideggeriana*, Vol. XIV, pp. 111-123.

- HAUGELAND, John (2013). *Dasein Disclosed*. Joseph Rouse (ed.). Cambridge/London: Harvard University.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. 19a ed.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Ed. H. Vetter, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Ed. I. Görland, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ed. K. Held. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*. Eds. O. Saame, I. Saame-Speidel, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Ed. C. Strube, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung in die Philosophie. Ed. H. Tietjen, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, GA 35, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Ed. P. Trawny, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2012.
- HEIDEGGER, Martin, GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 80.1, *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932. Ed. G. Neumann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2016.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1985). *Subjekt und Dasein*. Interpretationen zu „Sein und Zeit“. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”, Band I. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2019). *Transzendenz und Ereignis*. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“. Ein Kommentar. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2023). *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins*. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers “Sein und Zeit”. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- IVANOFF-SABOGAL, Christian (2023). La diferencia ontológica según las maneras del ser en la ontología-fundamental. *Contrastes*, Vol. 28, N. 1, pp. 41-60.
- IVANOFF-SABOGAL, Christian (2024). Pertenencia “específica” y modificabilidad de las maneras del ser. *Studia Heideggeriana*, Vol. XIII, pp. 243-265.

- IVANOFF-SABOGAL, Christian (2025a). La problemática metodológica del fenómeno ‘inicial y regularmente’ en la ontología-fundamental. *Daimon*, N. 94, pp. 129-144.
- IVANOFF-SABOGAL, Christian (2025b). Cualificación ontológica y unidad de las maneras del ser. *Studia Heideggeriana*, Vol. XIV, pp. 51-71.
- JONAS, Hans (2003). *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Ulm: Suhrkamp.
- KALARIPARAMBIL, Tomy S. (1999). *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*. Berlin: Duncker & Humblot.
- LINDBERG, Susanna (2004). Heidegger’s animal. *Phänomenologische Forschungen*, pp. 57-81. Hamburg: Meiner.
- MCNEILL, William (2020). *The Fate of Phenomenology*. Heidegger’s Legacy. London: Rowman & Littlefield.
- MICHALSKI, Mark (1997). *Fremdwahrnehmung und Mitsein*. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers. Bonn: Bouvier Verlag.
- PASQUALIN, Chiara (2019). Heideggers Philosophie der Transzendenz in der Vorlesung von 1928/29. *Heidegger Studien*, Vol. XXXV, pp. 89-120.
- RAMOS DOS REIS, Róbson (2020). Ways of Being and Expressivity. *Estudios de Filosofía*, Vol. LXI, pp. 11-33.
- USCATESCU BARRÓN, Jorge (1992). *Die Grundartikulation des Seins*. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Sobre el rechazo heideggeriano de la axiología en *Sein und Zeit*

On Heidegger's Rejection of Axiology in *Sein und Zeit*

DAVID ANTONIO YÁÑEZ BAPTISTA
(Universidad Francisco de Vitoria)

Resumen: En su obra más famosa, *Sein und Zeit*, Heidegger rechaza la axiología en bloque, tanto la neokantiana como la fenomenológica, sin detenerse a diferenciar ambas. Pero el rechazo de la axiología de Baden no comporta la refutación de la axiología fenomenológica. En general, pueden espigarse en *Sein und Zeit* tres clases de objeciones heideggerianas contra la filosofía de los valores, las cuales, de haberse explicitado la teoría de la vida práctica de Scheler, habrían podido matizarse. En efecto, por un lado, Husserl propuso una teoría de la fundación apta para pensar el valor; por otro lado, Scheler tenía una teoría de la vida práctica inmediata, ajena a todo teoreticismo y fundamentada en la noción de "valor". En el caso de Scheler, la apertura sentimental a los valores da lugar a una ética cuya posibilidad, por el contrario, resulta problemática en *Sein und Zeit*.

Palabras clave: axiología, sentimiento, fenomenología, Heidegger, Rickert

Abstract: In his most famous work, *Sein und Zeit*, Heidegger rejects axiology altogether, both neo-Kantian and phenomenological, without differentiating them. But the rejection of Baden's axiology does not entail a refutation of phenomenological axiology. In general, *Sein und Zeit* offers three kinds of Heideggerian objections to the philosophy of values, which could have been revisited if Scheler's theory of practical life had been made explicit. Indeed, on the one hand, Husserl proposed a theory of foundation to think about value; on the other hand, Scheler had a theory of immediate practical life, devoid of any theoreticism and grounded in the notion of «value». In Scheler's case, our sentimental openness to values makes possible ethics, which is problematic, on the contrary, in *Sein und Zeit*.

Key-words: axiology, feeling, phenomenology, Heidegger, Rickert

Introducción

En *Sein und Zeit*, la obra más conocida de Martin Heidegger —y que marcó un hito en la filosofía del siglo XX—, su autor rechazó la noción de “valor”, tan importante en aquellas décadas, particularmente entre los fenomenólogos como Husserl, Scheler o Hildebrand y los neokantianos como Windelband y Rickert. Ciertamente, Heidegger siguió pronunciándose críticamente sobre los valores; por ejemplo, con ocasión de su interpretación sobre Nietzsche, así como en su *Carta sobre el humanismo*. Sin embargo, quisiera centrarme ahora en la famosa obra heideggeriana de 1927.

En primer lugar, examinaré la objeción triple de Heidegger a la noción de “valor”: 1) la crítica a la incomprendibilidad de su fundación en las meras cosas, 2) el rechazo del supuesto teoreticismo del valor y 3) la denuncia del carácter empresarial y calculador de la axiología.

En un segundo apartado, mostraré la triple crítica que desde Husserl y Scheler puede hacerse a la axiología neokantiana, tratando de remediar la falta de distinción por parte de Heidegger entre ambas formas de filosofar sobre los valores. Así, examinaré tres temas pertinentes: 1) la validez de la verdad, 2) el valor teórico de la verdad y 3) el sentimiento como forma de estar en lo cierto respecto de la verdad.

En un tercer apartado, recordaré de forma escueta la visión heideggeriana de los templos, señalando cómo la ausencia de una apertura sentimental a los valores contrasta con el planteamiento de Scheler.

Por último, presentaré las bases de la teoría de la vida activa que Scheler dejó por escrito antes de la aparición de *Sein und Zeit* y que Heidegger omite totalmente. Se trata de una teoría en la que los valores tienen la mayor importancia, dada su eficacia motivante de la voluntad. Con tan sólo indicar lo básico de esta teoría, resultará evidente que, para saldar cuentas con la axiología fenomenológica, Heidegger se habría podido beneficiar de la discusión con esta teoría scheleriana.

2. La objeción triple de Heidegger a la noción de valor

El primer comentario crítico de Heidegger contra la axiología que encontramos en *Sein und Zeit* concierne a la cuestión filosófica del mundo [*Welt*]. Como es sabido, Heidegger quiere desvelar fenomenológicamente el mundo, el cual entiende en su sentido existencial [*existentiell*] para el *Dasein* cotidiano como un mundo circundante [*Umwelt*]. En su investigación, la mundanidad [*Weltlichkeit*] del mundo buscada, en el sentido existencial [*existenzial*], resulta ser una circunmundanidad [*Umweltlichkeit*]. Ahora bien, para Heidegger, el fenómeno del mundo no se deja ver atendiendo a los entes intramundanos. Siguiendo el punto de vista husserliano, Heidegger se refiere a estos entes como a “cosas naturales” que en un segundo momento estarían, según los axiólogos, dotadas de valor. Para Heidegger:

Los entes dentro del mundo son las cosas, las cosas naturales y las cosas “dotadas de valor”. La esencia de las cosas se convierte en problema; y en la medida en que la esencia de las últimas está fundada en la esencia de las cosas naturales, el tema primario es el ser de las cosas naturales, la naturaleza en cuanto tal. El carácter de ser de las cosas naturales, de las sustancias, que funda todo lo demás, es la sustancialidad [...]

¿Debemos, por consiguiente, guiarnos en primer lugar por el ente en medio del cual el *Dasein* está inmediata y regularmente, esto es, por las cosas “dotadas de valor”? ¿No son ellas las que “propriadamente” muestran el mundo en que vivimos? Tal vez ellas muestren efectivamente de un modo más incisivo eso que llamamos el “mundo”. Sin embargo, también estas cosas son entes “dentro” del mundo.

Ni la descripción óptica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del “mundo”. Ambos modos de acceso al “ser objetivo” “suponen” ya el “mundo”, y esto, de diversas maneras. (Heidegger, 2006: pp. 63-64 / 2018b: pp. 85-86)

Heidegger quiere partir de los entes intramundanos para llegar al mundo. Sin embargo, los entes naturales dotados de valor no son, en realidad, esos entes intramundanos tal como se presentan inmediatamente en el trato [*Umgang*] cotidiano. En este sentido, Heidegger considera que los entes, en cuanto cosas objetivadas con sus propiedades y que componen la naturaleza, son ya el resultado de una teorización de lo que realmente comparece ante nosotros en nuestro trato cotidiano con los entes intramundanos. De ahí que el filósofo niegue del modo siguiente la respuesta previsible a la pregunta por el ente del que partir en la investigación:

¿cuál es el ente que debe constituir el tema previo y que debe considerarse como terreno fenoménico preliminar?

Se responderá: las cosas. Pero, con esta respuesta obvia tal vez ya habremos perdido el terreno fenoménico preliminar que buscábamos. En efecto, al hablar del ente como “cosa” (*sai*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interroga por el ser de ese ente, llegará a la cosidad y a la realidad. La explicación ontológica encontrará, si sigue por esta vía, caracteres de ser tales como la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad... Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser, y oculto incluso en su comparecer preontológico.

Al designar las cosas como el ente “inmediatamente dado” se marcha en una dirección ontológica equivocada, aun cuando ópticamente quiera decirse algo distinto.

Lo que propiadamente se quiere decir queda indeterminado. O bien se caracterizará esas “cosas” como cosas “dotadas de valor”. ¿Qué quiere decir ontológicamente “valor”? ¿Cómo concebir categorialmente este “estar dotado” y el inherir de los valores? Aun dejando de lado la oscuridad de esta estructura del estar-dotado-de-valor (*Wertbehaftetheit*), ¿acierta ella en el carácter fenoménico del ser de lo que comparece en el trato de la ocupación? (Heidegger, 2006: pp. 67-68 / 2018b: pp. 89-90).

Heidegger no considera en modo alguno que esté clara la manera según la cual las cosas tienen valores adheridos a ellas. Sin embargo, no entra en el

problema de lo que él llama el ‘estar-dotado-de-valor’ [*Wertbehaftetheit*], sino que niega directamente que ello coincida con la manera de ser de los entes de la ocupación [*Bersorgen*]. Según el filósofo, los entes de los que me ocupo son *prágmata*, esto es, cosas útiles [*Zeuge*]. En el ser para algo del útil, que es su pragmaticidad [*Zeughaftigkeit*], se manifiesta inmediatamente el ente intramundano de la ocupación, siempre en relación con otros útiles dentro de una totalidad instrumental [*Zeugganzheit*]. Como es sabido, la manera de ser [*Seinsart*] de este ente útil, estando enmarcado en un entramado utilitario, es lo que Heidegger llama el ‘tener a mano’ [*Zubandenheit*] ese útil. Para Heidegger, la ocupación en la que tenemos a mano esos útiles y los referimos los unos a los otros en una totalidad de referencias [*Verweisungsganzheit*] tiene su propia manera de orientarse previa a toda actitud teórica: es la circunspección [*Umsicht*].

Ahora bien, ¿no será que este útil del que habla Heidegger es lo mismo que la cosa natural, sustancial, extensa, material, etc. en la medida en que, además, está dotada de valor? Heidegger lo niega. Precisamente, Heidegger acusa a su maestro Husserl —aunque sin nombrarle— de ser el heredero de la caracterización ontológica cartesiana. Así, dejando de lado la reducción de las cualidades secundarias a las primarias, se presupone que Husserl habría tomado de Descartes el punto de partida de la naturaleza extensa para fundar después en ella sus cualidades de valor. De esta manera, para el filósofo de Messkirch, Husserl quiso montar los bienes sobre las cosas neutrales o apáticas —por así decirlo, mediante la adición de los predicados de valor—. Como dice el propio autor de *Sein und Zeit*:

En la cosa extensa en cuanto tal se fundan, en primer lugar, las determinaciones que, si bien se muestran como cualidades, son “en el fondo” modificaciones cuantitativas de los modos de la propia *extensio*. Sobre estas cualidades reducibles, se apoyan luego las cualidades específicas de lo bello y lo feo, lo adecuado e inadecuado, lo utilizable e inutilizable; si uno se orienta primariamente por la cosidad, estas cualidades deben ser consideradas como predicados de valor no cuantificables, mediante los cuales la cosa que primero era sólo material queda acuñada como un bien. Con esta estratificación la meditación llega entonces al ente que hemos caracterizado ontológicamente como el útil a la mano. El análisis cartesiano del “mundo” posibilita así la edificación segura de la estructura de lo inmediatamente a la mano; sólo necesita de la complementación, fácil de realizar, que de la cosa natural hace una plena cosa usual. (Heidegger, 2006: pp. 98-99 / 2018b: pp. 119-120)

La cuestión decisiva aquí es que el bien sigue siendo una cosa —en el sentido objetivante del término— y, por tanto, se acusaría aquí a Husserl de una intelectualización del fenómeno del útil tal como se nos manifiesta usualmente. Nuestro tener a mano el útil —su pragmaticidad— quedaría encubierto, entonces, por un modo de ser distinto, que no es el que inmediatamente tiene. Es lo que Heidegger llama el “estar ahí, ante los ojos” [*Vorhandenheit*], del ente. Así, según Heidegger:

Con la cosidad material, ¿no se está poniendo tácitamente un ser —el constante estar-ahí de una cosa— que por la ulterior atribución al ente de predicados de

valor no recibe una complementación ontológica, sino que estos caracteres axiológicos mismos sólo son determinaciones ónticas de un ente que tiene el modo de ser de la cosa? La adición de predicados de valor no puede darnos ni la más mínima nueva información acerca del ser de los bienes, sino que no hace más que presuponer también para éstos el modo de ser del puro estar-ahí. Los valores son determinaciones que están-ahí en una cosa. Los valores tienen en definitiva su origen ontológico únicamente en la previa posición de la realidad de la cosa como el estrato fundamental. Pero ya la experiencia fenomenológica muestra en el ente presuntamente cósmico algo que no es plenamente comprensible por medio de la cosidad. Por ese motivo, necesita el ser cósmico de una complementación. (Heidegger, 2006: pp. 99-100 / 2018b: pp. 120-121)

Además, habiendo rastreado hasta el pensamiento de Lotze, el inspirador de la axiología neokantiana de Baden, los antecedentes de la filosofía de los valores que estaban haciendo los contemporáneos de Heidegger, el pensador de Messkirch redirige sus preguntas críticas contra un Husserl cartesiano hacia el propio Lotze. De esta manera, según Heidegger:

¿Qué significa ontológicamente el ser de los valores o esa “validez” suya que Lotze concebía como un modo de la “afirmación”? ¿Qué significa ontológicamente esa “inherencia” de los valores a las cosas? Mientras estas determinaciones queden en la oscuridad, la reconstrucción de la cosa de uso a partir de la cosa natural es una empresa ontológicamente dudosa [...] En la medida en que esta reconstrucción y “complementación” de la ontología tradicional del “mundo” llega en sus resultados al mismo ente de que arrancó el anterior análisis del estar-a-la-mano-del-útil y de la totalidad respectiva, ella despierta la apariencia de que efectivamente el ser de este ente ha quedado aclarado, o que al menos se ha convertido en problema. Del mismo modo como Descartes no acierta, con la *extensio* como *proprietas*, en el ser de la sustancia, tampoco el recurso a las cualidades “valiosas” logra poner siquiera ante la vista el ser como estar-a-la-mano, y menos aún convertirlo en tema ontológico. (Heidegger, 2006: pp. 99-100 / 2018b: pp. 120-121)

Ciertamente, tanto la axiología de Husserl como la de Scheler difieren de la del neokantismo, con lo cual sería preciso que Heidegger hubiera puesto de manifiesto las diferencias entre ambos tipos de axiologías, sobre todo en relación con la influencia de Lotze. En este sentido, vemos que Heidegger se muestra muy crítico con toda axiología, mas mezclando la fenomenológica con la neokantiana. Por eso, el lector no debe dejarse engañar aquí por la mención explícita de Lotze.

Por cierto, me gustaría señalar que, en realidad, hay aquí una crítica velada a la axiología de Rickert ¹. En efecto, Heidegger dice que la verdad no es ningún valor ante el cual nos comportemos tal como, en general, hacemos ante los valores. En este sentido, Heidegger sostiene que no hay una presuposición [*Voraussetzung*] de la verdad (2006: p. 227 / 2018b: p. 243). Mas esta es,

¹ De modo similar, en su comentario a *Sein und Zeit*, los profesores J. E. Rivera y M. Teresa Stuenen ya detectaron en la obra capital de Heidegger una crítica oculta contra la comprensión de Rickert de lo que significa “fenómeno” (2008: p. 102). Sin embargo, hasta donde yo sé, este otro reproche camuflado ha logrado pasar más desapercibido.

precisamente, la tesis de Rickert al final de su *Ciencia natural y ciencia cultural*: la de que presuponemos los valores (1922: p. 140-151). Desde luego, este rechazo de la verdad como valor no es algo nuevo en Heidegger. En efecto, el pensador de Messkirch ya había cuestionado años antes la tesis neokantiana de la verdad como valor (*GA* 56/57, 48-49) —como antes hicieron a su modo Husserl y Scheler—.

De todos modos, dejando ahora de lado el neokantismo, lo que parece desprenderse con claridad de las referencias críticas de Heidegger a la axiología fenomenológica es que el bien es un estrato más en la objetividad que está ahí, ante los ojos de la cosa natural. Por lo visto, este nuevo estrato que resulta de la adición del valor sería fenomenológicamente imposible de entender. Sin embargo, en cuanto a esta adición del valor, al menos merece la pena apuntar que es de lamentar que Heidegger no haya querido examinar más detenidamente la doctrina husserliana de la fundación. Otros sí lo han hecho. Por ejemplo, en la peculiar recepción de la axiología fenomenológica en la Escuela de Madrid, tanto Ortega (2022: pp. 351-352, 368-369) como García Morente (1996: 243) señalaron que los valores son momentos abstractos, no-independientes de la parte o las partes de los todos (o los todos mismos). Están unidos, pues, por relaciones de fundación. Por lo tanto, siguiendo a Husserl, esto significa que los valores son cualidades que no necesitan de momentos de unidad, a diferencia de la necesidad que tienen de estos momentos de unidad las partes independientes que forman un todo. Pero baste con esta indicación.

Desde luego, tanto la incomprendibilidad de la fundación del valor como su carácter teórico —y, por tanto, no originario— son dos razones decisivas para Heidegger a la hora de rechazar el valor. Pero no son las únicas. En efecto, otros pasajes de *Sein und Zeit* parecen ir en otra dirección. Si en vez de malinterpretar el modo de existir del *Dasein* cosificándolo —como una cosa que está ahí delante, ante los ojos—, lo tomamos por algo de lo que hay que ocuparse —como la obra que se quiere realizar en el marco de un plexo utilitario que tengo a mano—, entonces los valores consistirían en una suerte de criterios regulativos o normativos que, de tenerse en cuenta, permitirían calcular o planificar la vida. Mas esto es lo que Heidegger quiere negar cuando se está ocupando del problema de la conciencia. Así, según Heidegger, tanto la axiología formal como la material, una doble dirección trabajada por la fenomenología, dependerían de una peculiar precomprensión errónea del ente que somos cada uno de nosotros. En sus propias palabras:

También la teoría de los valores, sea en su dirección formal, sea en la material, tiene como supuesto ontológico tácito una “metafísica de las costumbres”, es decir, una ontología del *Dasein* y de la existencia. El *Dasein* es considerado como un ente del que hay que ocuparse, y este ocuparse tiene el sentido de la “realización de valores” o del cumplimiento de normas. (Heidegger, 2006: p. 293 / 2018b: p. 309)

Es esta realización normativa de ciertos valores la que daría a la vida el carácter de un trámite regulable, lo cual Heidegger rechaza por completo cuando señala que la conciencia del *Dasein* no da indicaciones positivas, como si

se tratara de un manual de instrucciones. Muy al contrario, para Heidegger, la llamada de la conciencia carece de este contenido explícito, lo que le lleva de nuevo al rechazo de la ética material de los valores. Según afirma el propio pensador de Messkirch:

Se echa de menos un contenido “positivo” en lo proclamado por la conciencia, porque se espera una indicación fácilmente utilizable de posibilidades de “acción” que sean disponibles, calculables y seguras. Esta expectativa se funda en el horizonte de interpretación del ocuparse dirigido por la comprensión común, horizonte que fuerza a pensar el existir del *Dasein* dentro de la idea de un trámite regulable. Tales expectativas, que están parcialmente implícitas en la exigencia de una ética material de los valores, contrapuesta a una ética “solamente” formal, se ven ciertamente defraudadas por la conciencia. Si la llamada de la conciencia no da ese tipo de instrucciones “prácticas”, es únicamente porque ella intima al *Dasein* a la existencia, a su más propio poder-ser-sí-mismo. (Heidegger, 2006: p. 294 / 2018b: pp. 309-310)

3. La crítica fenomenológica contra Rickert

Llegados a este punto, para poder distinguir la axiología fenomenológica de la neokantiana, diferencia que Heidegger no explicita en *Sein und Zeit*, será preciso traer a colación el rechazo tanto de Husserl como de Scheler de la noción de “validez”. Además, en segundo lugar, aludiré rápidamente, en conexión con lo anterior, a la idea de “evidencia” que estos fenomenólogos manejaron y que es contraria a la de Rickert. Este, en efecto, la reduce a un sentimiento —justamente lo que Husserl criticaba de los psicólogos en sus *Investigaciones Lógicas*—. Y en tercer y último lugar, a la par que la evidencia no es un sentimiento ante el valor, destacaremos también que la verdad, entendida desde la fenomenología, tampoco es un valor. Esta tesis también la puso en cuestión Heidegger en sus trabajos anteriores (*GA* 56/57, 47- 49) y se echa de menos que no lo haya tenido en cuenta en *Sein und Zeit*. Para Scheler, por su parte, lo valioso no es, en rigor, la verdad, sino el conocimiento verdadero.

Dicho esto, tras aclarar las tres ideas principales de este apartado, pasemos a comentarlas. Primeramente, para Scheler, “la validez [*Geltung*] es propia de proposiciones que son verdaderas en sí mismas, en cuanto que estas proposiciones o sus contenidos significativos son referidos a una posible afirmación”. A lo cual añade el filósofo muniqués, tratando de aclarar más el asunto, que “la verdad de las proposiciones no consiste tampoco en su ‘validez’, refiérase esta ‘validez’ al sujeto, o bien al objeto mentado por las proposiciones y mediante el cual se cumple lo que estas proposiciones mientan” (GW 2, 195). Por tanto, la validez no constituye la verdad de la proposición, sino que consiste en una relación entre esta verdad y la posibilidad de cumplimiento que tiene su aseveración. En este sentido, Scheler reconoce que hay verdades de validez individual, lo que no les resta ni un ápice de verdad. Por eso, contra los que pretenden que todos accedamos a las mismas verdades —como condición indispensable de la existencia de la verdad—, Scheler consideraba que la validez

generalizada no es, pues, un requisito de la verdad, sino sólo un determinado radio de accesibilidad al ámbito de las verdades (GW 2, 94, 394). Ahora bien, reparemos en que Scheler no se refiere únicamente a las verdades relativas a las cosas teóricas [*Dinge*], con abstracción de todo valor. Por eso, para este filósofo, “esto es exacto también para las proposiciones que atribuyen a una cosa un valor” (GW 2, 94, 394). Así, los juicios de valor en los que se mientan esas proposiciones axiológicas tienen validez para los sujetos que sea capaces de hacer las afirmaciones correspondientes con la posibilidad de validarlas, esto es, pudiendo vivir el cumplimiento intuitivo de los valores incluidos en los juicios correspondientes. En este sentido, podríamos decir que tanto los juicios verdaderos que omiten los valores como los que versan sobre valores son afirmaciones susceptibles de ser válidas, es decir, que tienen una validez acreditable. Precisamente, esta manera de entender la noción de validez la encontramos en Edmund Husserl. En sus propias palabras:

Desde luego, en un sentido lato, puede decirse que todas las menciones, todas las tomas de posición intencionales deber ser designadas como “un tener por valioso” [*Werthaltungen*], que todas están bajo las ideas de deber; a todas, en cuanto precisamente mientan, se puede plantear la cuestión de la corrección e incorrección o, si se quiere, la cuestión del valor. Pero en lugar de distinguir radicalmente según los géneros fundamentales y convencerse de que, en el género supremo “acto”, se dan géneros irreductibles a los cuales corresponden géneros irreductibles de tomas de posición y, por consiguiente, de deberes o de valideces (en otras palabras, en lugar de convencerse de que bajo el título “valor” se ha ganado ahora un concepto universal que va más allá del [concepto] corriente y que se distingue en géneros fundamentales irreductibles) se mezcla todo de una forma confusa. (HUA XXVIII, 62 / 2023: p. 92)

Husserl pensaba que los neokantianos de Baden confundieron el concepto de valor más general, en el sentido amplio de “validez”, con el concepto más estricto —que se circunscribe, en su donación originaria, al ámbito de los correlatos del sentimiento—. Las tomas de posición de la intencionalidad exclusivamente teórica son tan susceptibles de corrección e incorrección como las tomas de posición de la intencionalidad sentimental, referida a los valores. Pero pertenecen a dos géneros distintos de corrección, como pensaba Husserl. Lo que pasó en la escuela de Baden es que se absolutizó la corrección de la intencionalidad sentimental del valor. De esta manera, en cualquier juicio, su corrección —que depende del cumplimiento que legitima lo que se mienta— sería una cuestión de valor —en este caso, del valor de la verdad, como valor positivo, y de la falsedad, como valor negativo—. Pero si la verdad se confunde con un valor, en el sentido estricto que tiene este término, entonces la verdad de los juicios es una meta a la que sólo sabemos que llegamos gracias al sentimiento. De este modo, para Husserl, “la razón específicamente lógica es reinterpretada como una razón valorativa que se manifiesta exclusivamente en el sentir”, y “es así como se explican las confusiones, tan amadas en nuestro tiempo, entre [la] razón judicativa y la razón valorativa” (HUA XXVIII, 62 / 2023: p. 92). A diferencia de Scheler, Husserl

sí que nombra a los responsables de tales confusiones cuando explicita que “naturalmente esta crítica se dirige contra las teorías, tan apreciadas en nuestro tiempo, de Rickert y Windelband”. Según continúa diciendo Husserl, estos dos filósofos neokantianos, tratando de enmendar un error, cometen otro totalmente opuesto. En efecto, al rescatar “la razón axiológica, despreciada por la tradición”, dice Husserl que “caen en la exageración de reinterpretar axiológicamente la razón lógica” (HUA XXVIII, 63 / 2023: p. 93). Así es como se termina haciendo del juicio una suerte de valoración sentimental —y de la validez de todo juicio un valor correlativo—.

La tesis combatida desde la escuela fenomenológica es que la verdad y la falsedad sean, para Rickert, dos valores. En efecto, en la escuela neokantiana de Baden, la verdad es el valor positivo, mientras que la falsedad es el valor negativo. Los dos juntos son valores y, como tales, se contraponen al ser (o la ausencia de valor) y se distinguen de la nada. Por cierto, para ilustrar esta concepción axiológica de la verdad, Rickert emplea un método peculiar. Recurre a la negación como criterio para el hallazgo de los conceptos axiológicos. Así, “dependiendo de si por medio de la negación obtenemos uno o dos significados, podemos conocer si tenemos delante un concepto relativo al ser o un concepto de valor” (2022: p. 89). Para Rickert, si negamos un concepto ontológico (un ser), obtenemos la nada. Pero si negamos un valor, no nos quedamos con las manos vacías. Debido a la polaridad de los valores, la negación de un valor nos conduce a su contrario: la belleza a la fealdad, lo sagrado a lo profano, lo rico a lo desagradable, etc. Del mismo modo, la negación de la verdad nos conduce a la falsedad. Así, resulta que, en el valor (en el sentido más amplio del término) hay una polaridad por la cual la negación de un valor (positivo) lleva a su contravalor y viceversa. Sólo si negamos el valor en el sentido amplio del término tenemos la nada como no valor absoluto. La cuestión es que los conceptos ontológicos no presentan esta polaridad, que es exclusivamente axiológica. La polaridad de los valores es, pues, la clave del método de Rickert para el hallazgo de los conceptos axiológicos.

Principalmente hay que decir que, contra estas derivas de la filosofía de su tiempo, tanto Scheler como Husserl rechazaron que la verdad fuera un valor. Para el primero, el conocimiento de la verdad tiene, desde luego, un valor positivo; pero la verdad como tal no es un valor entre otros. De esta manera, Scheler aceptaba la concepción husserliana de la verdad cuando sostenía lo siguiente:

...no es un valor, sino una idea distinta de todos los valores, que se cumple cuando el contenido significativo de un juicio en forma proposicional coincide con la existencia de una situación objetiva, y además esta coincidencia, a su vez, está dada de modo evidente. En este sentido, pueden ser también “verdaderas” nuestras proposiciones de valor, como pueden también ser “falsas” [...] (GW 2, 198)

En efecto, esta concepción de la verdad y de la evidencia que Scheler resume rápidamente en estas líneas citadas es la misma que Husserl ya había dado a

conocer en sus *Investigaciones Lógicas*. Las primeras aclaraciones al respecto en esta obra parecen ser las más antiguas, en sus “Prolegómenos a la lógica pura” —y de una inspiración en Brentano que salta a la vista—:

... en el saber poseemos la verdad. En el saber actual, al que nos vemos reducidos en último término, la poseemos como objeto de un juicio justo. Pero esto sólo no basta; pues no todo juicio justo, no toda posición o rechazo de una situación objetiva, aunque concuerde con la verdad, constituye un saber del ser o el no ser de dicha situación. Para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y más riguroso, es necesaria además la evidencia, la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido es, o lo que hemos rechazado no es; certeza que es preciso distinguir, como es sabido, de la convicción ciega, de la opinión vaga, por resuelta que sea, si no queremos estrellarlos contra los escollos del escepticismo extremo (...) La nota más perfecta de la justeza es la evidencia, que es para nosotros como una conciencia inmediata de la verdad misma. (HUA XVIII, 28 / 1976: pp. 41-42)

Husserl llama “juicio justo” a todo aquel en el que se admita o rechace acertadamente una situación objetiva. Aunque esta justicia corresponde tanto a los juicios ciegos como a los evidentes, sólo gracias a estos últimos conocemos en el sentido estricto del término. No basta con juzgar justamente, sino que hace falta saber que así lo hacemos. La evidencia del juicio es, precisamente, lo que nos notifica esta justeza. En este sentido, la evidencia, según Husserl, es la vivencia de la verdad. En definitiva, el Husserl de las *Investigaciones Lógicas* tenía ya muy claro que la evidencia no es una cuestión meramente psicológica ni, mucho menos, sentimental. En general, desde la fenomenología de Husserl podemos decir que, a diferencia de lo que pensaba Rickert, algo no nos parece verdadero porque sintamos su valor. Simplemente valoramos el conocimiento genuino, en el que hay verdad. Por lo mismo, puede ser este conocimiento, por el valor que tiene, también un fin de nuestra voluntad. Su valor motiva su adquisición. De esta manera, el saber tiene así un valor positivo, opuesto al del error o al del prejuicio, que nos espolea a alcanzarlo. Ahora bien, contra el neokantismo de Rickert, el saber mismo, en cuanto conocimiento efectivo, no se constituye primariamente como tal en función de ningún valor.

En definitiva, desde esta crítica por parte de Husserl y de Scheler, ni la validez coincide con la verdad, ni esta es un valor, como tampoco su certeza reside en una suerte de sentimiento privado. Heidegger también criticó, como he recordado, la tesis de la verdad como valor. Sin embargo, en la obra capital de 1927 no se retoman estas diferencias, pudiendo confundir al lector cuando, a la vez que se tilda a Husserl de cartesiano, se pregunta, como antes se citó, qué significa ontológicamente la “validez” de Lotze. Mas conviene ahora, habiendo señalado el lado objetivo de la axiología (la cuestión del valor, que en modo alguna queda agotada con esto), recordar también el lado subjetivo —es decir, la manera que tiene el sujeto de acceder al universo de los valores—. En este sentido, sobresale a comienzos del siglo XX la teoría scheleriana de los sentimientos, de la razón sentimental abierta a los valores (así como de la voluntad dirigida a fines en la medida en que son valiosos). Sin embargo, nada de esto

encontramos en *Sein und Zeit*, cuyo autor considera que Scheler no fue lo suficientemente radical. Veámoslo a continuación.

4. La disposición afectiva como generalización de la vida sentimental

Es conocida la manera como la interpretación de los afectos se prolonga en la *Stoa*, como asimismo su transmisión a la Edad Moderna por medio de la teología patristica y escolástica. Pero lo que no suele advertirse es que la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles. Por el contrario: los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos, constituyendo de ordinario la tercera clase de ellos, junto a la representación y la voluntad. Y de este modo descienden al nivel de fenómenos concomitantes. A la investigación fenomenológica se debe el mérito de haber alcanzado una visión más amplia de estos fenómenos. No sólo eso; recogiendo estímulos provenientes sobre todo de San Agustín y Pascal, Scheler ha orientado la problemática hacia las conexiones de fundamentación entre los actos “representativos” y los de “interés”. Sin embargo, también aquí quedan aún en la oscuridad los fundamentos ontológico-existenciales del fenómeno de acto en general. (Heidegger, 2006: p. 139 / 2018b: p. 158)

Según Heidegger en este comentario tan escueto, ni siquiera la filosofía reciente de Scheler habría podido aclarar de modo radical los fenómenos sentimentales. Pese a su rica teoría de la estratificación de los sentimientos y su distinción entre estados, funciones y actos sentimentales (por no hablar del tema de las relaciones de fundación entre el interés y la representación que menciona Heidegger), nada de esto, por lo visto, se puede entender si no se aclara desde una fundamentación ontológico-existencial del *Dasein*. Dejando ahora de lado este juicio tan sumario como difícil de aceptar acerca del pensamiento scheleriano, comentemos a continuación el núcleo de lo que Heidegger dice al respecto, acerca de los sentimientos, en *Sein und Zeit*. Siendo bastante conocida su exposición, me limitaré a recordar de ella lo fundamental, siempre en relación con el rechazo de la axiología.

Partamos, pues, de la condición de arrojado [*Geworfenheit*]. El *Dasein* está arrojado, lanzado en su aquí [*Da*] y, como tal, se manifiesta a sí mismo que él está aquí, en el mundo ². Esta apertura del *Dasein* para sí mismo, en su estar en el mundo, no tiene lugar perceptiva ni conceptualmente, sino sentimentalmente. En su analítica existencial del *Dasein* Heidegger llama a esta apertura sentimental un “encontrarse” o “sentirse” [*Befindlichkeit*]. En esta “disposición afectiva” —como traduce J. E. Rivera—, queda iluminado el hecho de que el *Dasein es*, el hecho de que tiene un ser (uno que está en juego constantemente). Así, el *Dasein* se “sabe” sentimentalmente arrojado al mundo mientras tiene que ser en él. Se sabe siendo mientras tiene que ser. Interpretándonos a nosotros mismos

² Frente a la traducción de J. Gaos, prefiero hablar del *aquí* del ser de cada cual, en vez de su *abí*. En este sentido, considero más que justificadas las razones al respecto de Jaime Aspiunza (2008: p. 19, nota).

en vista de tal o cual comprensión de las posibilidades en las que nos proyectamos, estamos siempre, a la par, abiertos a nosotros mismos. Así, sentimentalmente se nos muestra “cómo nos va”. Y este encontrarse, que es un concepto existencial —perteneciente a la estructura de la investigación ontológica del *Dasein*— se traduce existentially —en el discurrir de la vida de cada cual— en lo que llamamos “temple” [*Stimmung*] o “estado de ánimo” [*Gestimmung*].

En el encontrarnos o sentirnos “sabemos” cómo nos va en nuestra condición arrojada y, a la par, forzosamente proyectiva. Esta apertura sentimental de sí es para Heidegger anterior y más radical que todo conocer y querer. Ahora bien, en la vida cotidiana piensa Heidegger que, en rigor, no nos encontramos, sino que nos esquivamos. Y esto supone una clausura tan radical como la apertura de la que deriva como posibilidad defectiva. Mas conviene precisar que en el encontrarse en general no se trata sólo de mí, de cómo me va habiendo asumido tales o cuales posibilidades vitales. A la par, por abrir nuestra existencia en su totalidad, los entes intramundanos también me afectan sentimentalmente. Así, en el ejemplo famoso del miedo, algo me resulta amenazador. Sin embargo, también puede que no sea nada en particular lo que me temple o destempla. En tal caso, estamos ante estados de ánimo fundamentales, como el ejemplo paradigmático de la angustia que Heidegger describe en *Sein und Zeit*.

En resumen, Heidegger enumera tres rasgos esenciales del encontrarse sentimentalmente: 1) abre al *Dasein* su condición de arrojado, y cotidianamente lo hace en la forma de la aversión que esquivo; 2) también deja abierto ya el entero estar en el mundo [*In-der-Welt-Sein*]; 3) por ello, permite que nos afecte o importe aquello de lo que nos ocupamos (así como aquellos de quienes nos preocupamos) —o, en general, el mundo en el que vivimos—.

De acuerdo con estos tres rasgos es, precisamente, como Heidegger describe el ejemplo del miedo o temor [*Furcht*]. El miedo tiene, pues, tres componentes: aquello que se teme, el temer mismo y aquello por lo que se teme. En primer lugar, aquello que se teme, lo temido o aquello ante lo cual uno tiene miedo es algún ente del mundo que comparece amenazadoramente. En segundo lugar, el miedo como tal consiste en estar yo afectado por lo temido. Es mi estar templado medrosamente en la condición de arrojado a lo temido. Finalmente, aquello por lo que se teme soy yo mismo en cuanto atemorizado, que me descubro como estando en peligro en el mundo. Temo por mí.

Este es, en definitiva, el esquema básico que Heidegger aplica al miedo —y en el que va haciendo ulteriores precisiones que aquí no son pertinentes—. Ahora bien, el caso de la angustia es muy diferente. En primer lugar, no hay ningún ente concreto ante el cual me angustie. Nada me angustia como tal, sino que, para Heidegger, es el mundo en el que estoy con toda su insignificancia [*Unbedeutsamkeit*] lo que me angustia. Y es mi propio estar en un mundo insignificante aquello por lo que me angustio. Aquí Heidegger considera, de forma extraña, que lo que me angustia y aquello por lo que angustio son lo mismo: mi estar en este mundo. Esto, a su vez, coincide también con la angustia misma.

Lo decisivo aquí es que la diferencia entre un temple como el del miedo y otro como el de la angustia se diferencian por la significatividad o

ausencia de significatividad. Recordemos que, según Heidegger, la significatividad [*Bedeutsamkeit*] es la totalidad del contexto remitencial que constituye la mundanidad (Heidegger, 2006: p. 87 / 2018b: p. 108). Los útiles quedan remitidos los unos a los otros al tenerlos a la mano, cuando nos ocupamos de algo con ellos. Este entramado de referencias de unos útiles a otros y de todos ellos a una posibilidad por mor de la cual [*Worum-willen*] me ocupo de ellos es, pues, lo que Heidegger llama “significatividad”.

En lo que respecta a los temples, en el miedo sigo estando en un mundo. Sigo cuidándome (*Sorge*) de mi propio ser en mi ocupación [*Besorgen*], con circunspección [*Umsicht*] entre las cosas que tengo a mano. De modo análogo sucede en mi preocupación [*Fürsorge*] por las demás personas de forma respetuosa [*Rücksicht*] e indulgente [*Nachsicht*]. Sigo, pues, viviendo en un mundo, con las cosas y las demás personas; aunque sea temerosamente. En este caso, ciertamente, el problema es que el particular temple del miedo me aturde. Por eso, soy incapaz de interpretarme según las posibilidades precomprendidas en medio del entramado significativo de los entes. Ahora bien, en un temple fundamental como el de la angustia, la significatividad que seguía funcionando en el miedo ahora se desvanece. Para Heidegger, en la angustia nada de lo que habitualmente hago me importa. Ya no me interesa más seguir haciendo lo que hacía, lo que *se* hace —esto es, seguir proyectándome según las posibilidades en las que *uno se* proyecta—. Así, según Heidegger, la angustia me saca de la caída en la cotidianidad del uno o se impersonal³.

En fin, habiendo escorzado aquí el encontrarse como concepto fundamental de la ontología del *Dasein*, resulta inevitable preguntar cómo entiende Heidegger el ante qué del temple en el caso de los temples en los que es un ente en particular el que me afecta. Si lo que temo es amenazador, peligroso, etc., ¿en qué consiste esta cualidad? ¿O no es ninguna cualidad añadida, sino un mero nombre que ponemos al ente en la medida en que vivo con un cierto temple? Heidegger reconoce que, si no fuera por el temple, nada nos afectaría (Heidegger, 2006: pp. 137 -138 / 2018b: p. 157). Entonces, sin el miedo, no habría lo amenazador. Ahora bien, ¿qué es lo amenazador? ¿Qué significa que algo es peligroso? ¿Acaso no volvemos de nuevo al problema del valor? Hasta tal punto es así que, al describir la pérdida de significatividad de la angustia, nos cuesta prescindir de la palabra ‘valor’. Es el caso del comentario del profesor García Norro sobre el temple angustiado:

Lo primero que hay reconocer es que no es nada frecuente experimentar angustia en el sentido heideggeriano del término y mucho menos realizar un análisis ontológico existencial de este fenómeno, una vez vivido. Como aproximación a este afecto, podemos intentar recordar si alguna vez nos hemos sentido como extraños, ajenos a todo. Estoy en mi cuarto, pero las cosas que contiene —muebles, objetos familiares, recuerdos— me resultan de golpe carentes de toda importancia, sin valor alguno. (Rodríguez, R., 2015, 169)

³ De modo parejo ocurre con el aburrimiento profundo, que es ese hastío vital que Heidegger diferencia del aburrimiento ante algo concreto en *Los problemas fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*.

Miro a mi alrededor, y nada se presenta como valioso, importante, nada me afecta... (Rodríguez, R., 2015, 172)

Si “nada me afecta”, si las cosas “me resultan carentes de toda importancia” es porque “nada se presenta como valioso”, o bien porque los valores que se presentan no son capaces de motivarme para obrar. Desde la perspectiva fenomenológica de Scheler, precisamente, los valores son las espuelas de la acción, los motivos de la voluntad. Y a esto Scheler lo llama la “efectividad” [*Wirksamkeit*] del valor⁴. Es preciso, por tanto, captar los valores; después, estos valores ejercen sobre mí una influencia; es decir, me motivan prácticamente. Sin embargo, Heidegger no examina la doctrina de Scheler, que precede a la suya, a la hora de presentar la vida activa al margen de toda axiología.

5. La omisión heideggeriana de la teoría scheleriana de la vida activa

Suele pensarse que Heidegger es el filósofo por antonomasia de la vida práctica, el pensador que explicita formalmente nuestras ocupaciones mundanas. Consecuentemente, no se suele reparar en la doctrina scheleriana sobre la vida práctica, sobre los útiles, en estrecha conexión con los valores (Miguel Armando, 2024: 433-454). Es extraño que Heidegger no haya tenido en cuenta que, según el filósofo muniqués, el hombre vive en un medio [*Milieu*] integrado por unidades de valor [*Werteinheiten*] y cosas prácticas [*Sachen*] (GW 2, 158 / 2001: p. 216). En efecto, este medio es todo aquello con lo que cuento prácticamente [*praktischen anerkennen*] —o, dicho de otro modo, lo que vivo como operante sobre mí— (GW 2, 158 -159 / 2001: pp. 216 -217). Mas para que las cosas tengan esta influencia práctica sobre mí, es preciso que tengan un valor. Las cosas del medio son prácticas precisamente por su valor. Por tanto, Scheler se está refiriendo aquí al entorno de un ser humano como a un mundo de valores vivido prácticamente en virtud de su efectividad [*Wirksamkeit*]. En primer lugar, es un mundo valioso. Si las cosas no tuvieran un cierto valor de utilidad, no podríamos servirnos de ellas. Mas precisamente porque el valor motiva a que contemos prácticamente con él, ese mundo valioso es, además, un mundo práctico. En esto consiste, pues, la efectividad del valor: en su carácter motivante dentro de la trama de nuestra vida activa. El artista pinta su cuadro, con unos determinados valores estéticos, usando los pinceles, la paleta de colores, etc. Los valores útiles de todo lo que usa el pintor, en calidad de valores consecutivos, remiten al valor de aquello que se trae entre manos: la obra. Unos ciertos valores estéticos son los que motivan al pintor a ponerse manos a la obra, para lo cual se sirve de todo cuanto pueda serle útil. En este caso, por tanto, los valores del estilo pictórico en cuestión serían aquellos que, en su orden del amor, el artista estima y prefiere. Y allá donde vaya el artista, siempre vivirá referido en los valores estéticos, reales o potenciales, que haya a su alrededor.

⁴ Se recoge aquí una traducción que difiere de la de la *Ética* (Miguel Armando, 2022: 309-332).

Por cierto, en cualquier ejemplo que se pueda poner conviene no olvidar que no tienen únicamente valor las cosas que, en el momento presente, poseen un valor efectivo y que, en esa medida, me asisten o se me resisten. En este sentido, acertaba Heidegger cuando decía que es la obra misma lo que está primariamente a la mano, más que los útiles supeditados a la obra. Lo que me traigo entre manos teniendo esto y esto otro a la mano es la obra misma (Heidegger, 2006: pp. 69-70 / 2018b: p. 91 -92). El problema es que Heidegger se negó a afirmar el valor de la obra. Se trata aquí de un valor que no está dado a la estimación, porque primero hay que encarnarlo en la obra que nos traemos entre manos. Por ejemplo, lo decisivo son los valores estéticos del cuadro, que todavía no pueden estimarse porque el cuadro no está terminado. Ahora bien, esto significa que el valor no lo porta sólo la cosa de la percepción, sino también la de la imaginación en la que se anticipa lo que queremos lograr. Y si hay valores de lo que así anticipamos, entonces hay también reacciones ante estos valores futuros. De ahí las actitudes esperanzadas o temerosas de quien está haciendo algo. Quizá los valores de la obra, a medida que esta va realizándose, van haciendo acto de presencia y despertando así una reacción entusiasta.

En la axiología fenomenológica, los valores se aprehenden ⁵ —o se estiman, como decía Ortega (2005: pp. 544, 595)—. Una vez percibidos, ejercen sobre mí su influjo, motivando así mis reacciones sentimentales y mis actos de voluntad. Así, hay para Scheler una “capacidad de ‘contar prácticamente con las cosas’ [*praktisch Rechnungstragens*]” (GW 2, 154 / 2001: p. 217). En esto consiste, pues, la efectividad del valor, que Heidegger no tiene en cuenta a la hora de describir una vida sentimental y practica en la que no hay valor alguno.

Heidegger pasa por alto la teoría scheleriana de las cosas prácticas. Scheler distingue 1) la cosa neutral estrictamente teórica [*Ding*], 2) la cosa de valor [*Wertding*] o bien [*Gut*] y 3) lo que, por lo pronto, habría que traducir también por “cosa” [*Sache*] y que, a falta de mejores traducciones, podemos llamar “cosa práctica” —teniendo en cuenta las explicaciones que hace Scheler del término— o bien, siguiendo a Fernández Beites (2020: p. 508) y a Martínez Gallego (2020: p. 107), “cosa de partida” ⁶. En efecto, ella es la cosa con la que nos las habemos en la vida en una actitud inicial previa. A partir de la cosa práctica de la actitud inicial podemos adoptar una actitud teórica, en la que organizamos lo que se nos da en meras cosas teóricas (con abstracción de todo valor); o podemos adoptar una actitud paralela a la teórica, pero distinta, en la que se organizan cosas de valor o bienes (con abstracción de la mera naturaleza teórica). Así, ni las cosas teóricas se fundan en las de valor ni viceversa, sino que ambas tienen “la misma originariedad” y, a su vez, ambas se fundan en la cosa de partida. Veamos el importante pasaje de Scheler al respecto:

⁵ Para Scheler, se trataría de una captación sentimental, intencional, con una “función cognoscitiva” respecto del linaje peculiar de “objetos” que son los valores (GW 2, 261-263 / 2001: pp. 358 -363)

⁶ En el minucioso artículo de Fernández Beites la autora se ocupa con mayor detalle de exponer la teoría de Scheler de los distintos tipos de cosa a la que a continuación me voy a referir.

Los bienes y las cosas se dan con la misma originariedad (...) Desde el punto de vista de la originariedad de la génesis, nos parece que la cuestión queda planteada en estos términos: en la concepción natural del mundo los objetos reales no son dados en un principio ni como puras cosas ni como puros bienes, sino como *Sachen*, es decir, como cosas (*Dinge*) en tanto y en cuanto que son valiosas (y desde luego esencialmente útiles). Mas, a partir de este punto intermedio, por así decirlo, comienzan luego las síntesis [*Zusammenfassungen*] que dan por resultado las puras cosas (con abstracción premeditada de todo valor) y por otra parte los puros bienes (con abstracción premeditada de toda mera naturaleza de la cosa). (GW 2, 43-44 / 2001: p. 68)

Reparemos en que, según Scheler, las cosas de partida [*Sachen*] son cosas [*Dinge*] valiosas. Por tanto, como no dejan de ser cosas [*Dinge*], estas cosas de partida tienen un componente neutral, si queremos llamarlo así, que comparten con las cosas teóricas —las cosas con una mera naturaleza, como dice Scheler—. Ahora bien, las cosas de partida también tienen valores, son cosas valiosas. Y en esto se distinguen de las puras cosas teóricas o libres de valor, asemejándose así a los bienes. De esta manera, se entiende que ambas cosas, las teóricas y las de valor, sean síntesis abstractivas que parten de esta cosa inicial, la cual tiene componentes tanto neutrales como valiosos.

Ahora bien, Scheler diferencia cuidadosamente la manera de tenerse el valor en el caso de la cosa de partida y en el del bien, acuñando así una distinción entre cosa valiosa [*wertvolles Ding*] y cosa de valor [*Wertding*] que hay que contar entre su terminología técnica. A diferencia de la cosa valiosa, la cosa de valor es una unidad, igual que lo es la cosa neutral. Se trata de unidades cósmicas. En palabras del filósofo, “el bien se comporta respecto a la cualidad de valor lo mismo que la cosa [*Ding*] respecto a las cualidades que cumplen sus ‘propiedades’” (GW 2, 42 / 2001: p. 66). ¿Cómo se comporta? Unificando esas propiedades. En el caso de la cosa teórica, ella hace que sus propiedades cualitativas entren dentro de una estructura [*Struktur*]. En el caso de la cosa de valor, ella hace entrar a las cualidades valiosas dentro de una jerarquía [*Hierarchie*]. En las cosas de valor, la jerarquía hace las veces de estructura meramente cósmica.

Lo decisivo de los bienes, para Scheler, es que “se hallan penetrados enteramente de valor” (GW 2, 44 / 2001: pp. 68-69). Es, en efecto, una unidad de valor, en la cual el elemento que confiere la unidad jerárquica es el valor fundamental [*Grundwert*]. Se trata de un valor que, por ser el fundamental, es el que articula las relaciones con los demás valores. De esta manera, no es una mera reunión caótica de valores, sino que hay una unidad entre ellos en vista de las relaciones de altura que se establecen por referencia al valor fundamental. Por ejemplo, una comida puede saber muy bien y sentarme muy mal, por lo que el médico no me la recomienda. Por eso me privo de esos sabores, subordinando el valor del agrado sensible a lo saludable que es el alimento. Por tanto, los alimentos son bienes y males para mí, porque tienen una determinada jerarquía. Imaginemos también que necesito comprarme unos zapatos. Tendrán que ser de mi talla para que me sirvan. Sin embargo, los que son de mi talla no son todos igual de cómodos. Y si el que es más cómodo

también es bonito, entonces es más valioso. Ahora bien, lo bonito que es el calzado se subordina a lo cómodo que es y, a su vez, la comodidad lo hace a la idoneidad de la talla.

Hay que aclarar que lo interesante del planteamiento de Scheler acerca de los bienes es que no se trata en ellos sólo de las relaciones jerárquicas entre los valores. En efecto, según Scheler, hay un valor “que sirve de guía a la complejidad [*Zusammengefasstheit*] de todas las otras cualidades que se reúnen en el bien”. Pero el filósofo precisa que no se trata sólo del resto de cualidades valiosas, sino también de “otras cualidades que no son valores, por ejemplo, los colores, las formas, etc.” (GW 2, 44 / 2001: p. 69). Esto significa que, en los bienes, los elementos que no son valores son relevantes en la medida en que son aquellos en los que residen los valores en cuestión. Por ejemplo, un cuadro original de Caravaggio es un bien artístico en el que podemos apreciar ciertos valores estéticos. Pero esos valores dependen de la peculiar mezcla de colores que el pintor puso en la parte frontal del lienzo. Son sus depositarios. Sin el peculiar contraste del claroscuro y el realce abultado de los cuerpos no nos complacerían los valores estéticos tenebristas. Sencillamente, no los habría.

Los valores no están ahí si no están sus depositarios fundantes. Pero esto no significa que los valores que constituyen el bien se funden en la estructura cósmica. Y esto es justamente lo más importante del planteamiento de Scheler, que Heidegger debería haber examinado. Los pigmentos del cuadro no sólo tienen un color, sino que, si me acercase lo suficiente, podría oler la pintura, o pasar la lengua para comprobar su sabor. Desde luego, nadie haría algo tan extravagante. Con todo, es indudable que la estructura teórica del cuadro incluye las cualidades olfativo-gustativas. Por otra parte, el cuadro tiene un cierto grosor, por lo que es un cuerpo tridimensional con una parte de atrás. Pero a nadie que vaya al museo le interesará el grosor del material, como tampoco el aspecto que presenta el dorso.

En definitiva, la tesis de Scheler que Heidegger no examina es la siguiente: en el bien entran en juego las cualidades que no son valores, pero no por sí mismas, estructurándose en cuanto tales, sino en la medida en que realizan valores. En sus propias palabras: “los bienes no están fundados sobre las cosas [*Dinge*], de modo que algo hubiera de ser primeramente cosa para poder ser ‘bien’. Al contrario, representa el bien una unidad ‘cósmica’ de cualidades valiosas, o de estados de valor, que se halla fundada en un determinado valor fundamental” (GW 2, 43 / 2001: p. 67). Algo muy distinto ocurre en el caso de la cosa de partida. En ella hay componentes neutrales y, por eso, se trata de una cosa (libre de valor). Pero también hay en ella valores, aunque accidentalmente y sin formar parte de jerarquía alguna. Por eso no se trata sólo de una cosa, pero tampoco de una cosa de valor, sino de lo que Scheler llama “cosa valiosa” [*Wertvollesding*]. Estos valores de las cosas de partida son los “puros valores que las cosas ‘tienen’, o que ‘pertenecen’ a las cosas, es decir, los valores de la cosa [*Dingwerten*]” (GW 2, 42-43 / 2001: pp. 66-67). Citemos el texto decisivo de Scheler al respecto:

Una cosa natural de la percepción puede ser depositaria de cualesquiera valores y por consiguiente ser una cosa valiosa [*wertvolles Ding*]; mas si su unidad como

cosa no está a su vez constituida por la unidad de una cualidad de valor, sino que el valor se halla en ella de modo accidental [*zufällig*], entonces no es un bien. Puede llamarse en este caso *Sache*, palabra con la que designamos las cosas en tanto que son objetos de una referencia —vivida y fundada en un valor— a un poder disponer mediante una capacidad volitiva. De este modo, el concepto de propiedad no presupone simplemente cosas ni bienes, sino únicamente *Sachen*. Por el contrario, el bien es una cosa de valor [*Wertding*]. (GW 2, 43 / 2001: pp. 67)

Vemos que Scheler establece una correspondencia entre las cosas de partida [*Sachen*] y la volición. Por esta relación con la voluntad, estas cosas de partida son las cosas que nos resultan útiles. Son, según Scheler, cosas valiosas “esencialmente útiles” (GW 2, 43-44 / 2001: p. 68). En efecto, han de tener el valor de la utilidad para poder convertirse en correlatos de la voluntad, en puntos de apoyo con los que lograr ciertos resultados. Es a partir de estas cosas prácticas, con las cuales nos las habemos de modo inmediato en nuestra vida cotidiana, como obtenemos los otros dos tipos de unidades cósicas. Si hacemos abstracción de la mera naturaleza de la cosa práctica, o bien de sus valores, entonces obtenemos, respectivamente, los bienes y las cosas teóricas. Mas en la concepción scheleriana de las cosas prácticas no parece haber rastro, en principio, de ese teoreticismo que Heidegger critica de la axiología fenomenológica. Scheler habla, no de una actitud contemplativa, sino de las cosas que utilizamos de modo inmediato —precisamente lo que Heidegger analiza en *Sein und Zeit*, mas prescindiendo de la noción de “valor”—. La pregunta es la siguiente: ¿de veras puede prescindirse del valor en las descripciones filosóficas de la existencia cotidiana?

6. Balance de la crítica heideggeriana de la axiología

Ciertamente, Heidegger se mostró muy crítico con la filosofía de los valores, no sólo en *Sein und Zeit*, sino antes —en sus lecciones de 1919— y después —al hilo de Nietzsche y en la *Carta sobre el humanismo*—. Por mi parte, he querido centrarme en la obra magna del pensador alemán, con la que adquirió todo su renombre internacional. De ella, sobre todo, llama la atención el hecho de que el Heidegger de *Sein und Zeit* parezca dirigir sus críticas indistintamente —y a veces veladamente— tanto contra la axiología fenomenológica como contra la neokantiana de Baden, sin matizar sus diferencias (por ejemplo, el rechazo de la verdad como valor teórico, que el propio pensador de Messkirch consideraba inaceptable). Habría sido menester que Heidegger hubiera tenido en cuenta las críticas que Husserl y Scheler hicieron a la axiología neokantiana. Sobre todo, llama poderosamente la atención que Heidegger no haya propuesto su teoría de la vida activa en discusión con la de Scheler, cuya enjundia omite por completo, y que algunos intérpretes recientes del muniqués, como los profesores Fernández Beites y Martínez Gallego, han tratado de reivindicar.

En cualquier caso, son tres las objeciones principales del Heidegger de *Sein und Zeit* contra toda axiología, tal como se han reproducido en las páginas anteriores: 1) lo incomprensible de su carácter fundado, como un añadido a las sustancias

materiales; 2) el teoreticismo que supone la noción de ‘valor’, paragonable con lo que hay ahí delante, ante los ojos (*Vorhanden*) y 3) el carácter económico o calculable que adquiere la vida al pensarla como una obra en la que es preciso realizar ciertos valores. Dadas las omisiones en *Sein und Zeit* de los puntos de vista de Husserl y de Scheler al respecto, al menos las dos primeras objeciones habrían merecido una discusión detenida con la fenomenología que Heidegger rechaza. En efecto, una de las carencias heideggerianas ha sido la de pasar por alto la teoría scheleriana de la vida activa, inmediatamente vivida.

Por otra parte, dado este rechazo de la noción de “valor” en la vida inmediatamente vivida, también resulta que la apertura sentimental del existir humano no tiene para Heidegger ninguna referencia al valor de los objetos. Por ejemplo, lo amenazador, terrible, peligroso, etc. del miedo no sería, pues un valor, sino el ente mismo con el que nos las habemos, cuyo ser abrimos desde un determinado modo de encontrarnos con él, el cual predelinea unas ciertas posibilidades y obtura otras. Ahora bien, sin valores, el sentimiento únicamente presenta el mundo circunstante en la modulación de sus posibilidades vitales, pero sin que estas tengan una piedra de toque para la moralidad de nuestras acciones. De esta manera, la impresión que dejaría en un fenomenólogo familiarizado con Husserl y Scheler la lectura de la obra capital de Heidegger es la siguiente: ¿cómo determinar la corrección de los estados de ánimo y de las posibilidades prácticas abiertas en ellos? No se negará que Heidegger, en el curso posterior de su filosofar (y del que aquí no puedo ocuparme), quiso proponer una ética del habitar. Sin embargo, para cualquiera que hoy lea la obra magna de 1927, la pregunta decisiva no es la que ya formuló J. Beaufret (“¿para cuándo una ética?”), sino más bien esta otra: ¿tiene cabida, sin una aceptación de la axiología con las discusiones y reformulaciones que sean precisas, una ética basada en *Sein und Zeit*? Por huir a toda costa de una ética de los valores que, según Heidegger, hace cálculos con la vida y la toma como algo manipulable, el gran libro del pensador de Messkirch quedó en cuestión por el peligro opuesto: excluyendo toda interpretación cerrada de una vida conforme a un compendio inamovible de valores atemporales, el carácter abierto, dramático, inseguro y futurizo de la existencia amenaza con dejar al *Dasein* desnortado, sin modelos ni ideales.

Referencias

- ACEVEDO, J. (2014). *Heidegger: existir en la era técnica*, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- FERNÁNDEZ BEITES, P. (2020). *El valor y el bien como objetos de la intencionalidad en Max Scheler*, Anuario Filosófico, 53(3), 495-517. <https://doi.org/10.15581/009.53.3.005>
- GARCÍA MORENTE, M. (1996) *Obras II*, Vol. 1, ed. de J. M. Palacios y R. Rovira, Barcelona: Anthropos / Madrid: Fundación Caja de Madrid.

- GAOS, José (2017). *Introducción a El Ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 5ª reimpresión.
- GUTIÉRREZ, Carlos B. (2009). *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*, Bogotá, Ediciones Uniandes.
- HEIDEGGER, M. (2018a). *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de J. Aspiunza, Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Trad. esp. (1974) *El Ser y el Tiempo*, traducción de J. Gaos, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 5ª edición. (2018b) *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de J. E. Rivera, Madrid: Trotta, 3ª edición y 3ª reimpresión.
- HEIDEGGER, M. (1987). *GA 56 / 57*, ed. Bernd Heimbüchel. Fráncfort del Meno: Klostermann. Trad. ingl. (2008b) *Towards the definition of philosophy*, London / New York: Continuum / (2023) *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*, Barcelona: Herder.
- HUSSERL, Edmund (1988). *HUA XXVIII*, Dordrecht: Kluwer. Trad. esp. (2023) *Lecciones sobre ética y teoría del valor (1908-1914)*, edición y traducción de Mariano Crespo, introducción de Ignacio Quepons, Ciudad de México: Universidad Autónoma de México/ Madrid: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- HUSSERL, Edmund (1975). *HUA XVIII*, ed. Holenstein Elmar, Den Haag: Nijhoff. Trad. esp. (1976) *Investigaciones Lógicas*, traducción de M. G. Morente y J. Gaos, Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- MARTÍNEZ GALLEGO, Miguel Armando (2024): “La primacía de la vida práctica: el hallazgo fenomenológico de Scheler silenciado por Heidegger”, *Pensamiento*, vol. 80, núm. 308, 433-454.
- MARTÍNEZ GALLEGO, Miguel Armando (2022). “Efectividad del valor y constitución del entorno en Max Scheler”, *Cauriensia*, Vol. XVII, 309-332.
- MARTÍNEZ GALLEGO, Miguel Armando (2020). *Vida tendencial y conocimiento afectivo de valores. Un ensayo fenomenológico a partir de Max Scheler* (Tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense de Madrid. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/5479>
- ORTEGA Y GASSET, José (2022). *Antología de textos sobre Estimativa y Valores*, edición de J. Echevarría y Lola S. Almendros, Tecnos: Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, José (2005). *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Taurus/ Fundación Ortega y Gasset.
- RICKERT, Heinrich (2022). *Los dos caminos de la teoría del conocimiento y otros ensayos*, edición de S. Cazzanelli y M. Martí Sánchez, Granada: Comares.
- RICKERT, Heinrich (1921). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cuarta und fünfte verbesserte Auflage, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) / (1926) sechste und siebente durchgesehene und ergänzte Auflage, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Trad. esp. (1922). *Ciencia cultural y ciencia natural*, trad. de M. G. Morente, Madrid: Calpe.
- RIVERA, Jorge Eduardo y STUVEN, María Teresa (2008, 2010, 2015). *Comentario a Ser y Tiempo*, 3 Vol., Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- RODRÍGUEZ, Ramón, (ed.) (2018). *Guía Comares de Heidegger*, Granada: Comares.

- RODRÍGUEZ, Ramón (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid: Tecnos.
- RODRÍGUEZ, Ramón (ed.) (2015). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid: Tecnos.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2010). *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis.
- SCHELER, Max (1955). *Gesammelte Werke 2, Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, neuer versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, fünfte, durchgesehene Auflage, hrsg. Mit einem Anhang von Maria Scheler, Bern: A. Francke AG. Vers. Esp. *Ética* (2001). Introducción y edición de J.M. Palacios, traducción de H. R. Sanz, Madrid: Caparrós Editores.

La voluntad de poder de Nietzsche y el Estado en el camino del pensar de Heidegger entre 1933-1940

Nietzsche's Will of Power and the State
in Heidegger's Path of Thinking between 1933-1940

MARTÍN CAMPAYO VILLEGAS
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: El objetivo de este artículo es el estudio y comparación de la vertiente política de la filosofía heideggeriana entre 1933/34 y 1936-40. Para ello se tomará como referencia la noción de voluntad como nexo de unión entre el pueblo y el Estado, tanto en el proyecto metafísico de los primeros años treinta como en su posterior crítica al Estado en las lecciones dedicadas a Nietzsche. Se trata así de dar cuenta, tanto de la continuidad del camino del pensar heideggeriano, tanto como de sus rupturas en el periodo que fue calificado como su *Kehre*.

Palabras clave: Heidegger, Nietzsche, voluntad, poder, pueblo, Estado

Abstract: The aim of this paper is to study and compare the political aspect of Heidegger's philosophy between 1933/34 and 1936-40. To this end, the notion of will as a link between the people and the state will be taken as a reference, both in the metaphysical project of the early thirties and in his later critique of the state in the lessons dedicated to Nietzsche. The goal is thus to give an account both of the continuity of the path of Heideggerian thinking and of its ruptures in the period that was described as his *Kehre*.

Key-words: Heidegger, Nietzsche, will, power, people, State

Introducción

“El nihilismo está a la puerta: ¿de dónde nos viene éste el más inquietante de todos los huéspedes?” (Nietzsche, 2008, IV, 2[127], p. 114)

La inquietud ante el nihilismo de la que Nietzsche habla en este fragmento impulsa ya desde los años veinte el proyecto filosófico heideggeriano y se encuentra detrás no sólo de obras como *Ser y tiempo*, sino también del proyecto político que Heidegger desarrolló durante 1933-34 y que daría lugar a su adhesión al NSDAP (Sommer, 2013, p. 13). Por ello, toda su producción filosófica de esta época puede entenderse como un intento de responder y hacerse cargo del diagnóstico nietzscheano de la muerte de Dios.¹

Es pues el intento de superar el nihilismo en el que había desembocado la metafísica occidental el que motiva el proyecto del rectorado de 1933. En este proyecto la voluntad sostiene, de nuevo tras la estela de Nietzsche y a pesar de no encontrarse ampliamente desarrollada en la *Rektoratsrede*, el gran peso de su aparataje teórico. El papel central de la voluntad se encuentra sucintamente expresado en varios pasajes de los *Cuadernos negros* de esta misma época: “Educación: el imponerse, despertado y vinculado, el poder estatal como la voluntad que un pueblo tiene de sí mismo” (GA 94, p. 121).² En este pasaje se observa de forma clara que la noción de voluntad funciona como una suerte de puente que une dos conceptos capitales de la filosofía política moderna: el pueblo [*Volk*] y el Estado [*Staat*], que como veremos en el camino filosófico de Heidegger adquirirán una particular formulación. Desde estas coordenadas el objetivo de este artículo será el esclarecimiento del papel de la voluntad dentro del proyecto meta-político heideggeriano, primero en el periodo ya mentado del rectorado y posteriormente en los cursos dedicados a Nietzsche a partir de 1936. Esto se hace con vistas a sacar a la luz la transformación que sufre la constelación formada en torno a ese concepto en dichos años que delata también las propias preocupaciones teóricas de Heidegger en relación con su inicial apoyo al régimen nacionalsocialista y su rápido y profundo desencanto con él.

1. Voluntad, resolución y destino

En el discurso del rectorado Heidegger se sirve del concepto de voluntad para esbozar filosóficamente la auto-afirmación de la universidad alemana. Aunque el discurso prima el proyecto educativo frente a las categorías meta-políticas, relegadas a un segundo término, la noción de voluntad concurre en

¹ A este respecto puede consultarse la *Nietzsche-Vorlesung* de 1940 (GA 6.2, p. 34 y GA 48, p. 3). En esta misma línea opina Zaborowski (2010, p. 298) y Manuel Barrios (2010, p. 34) en su estudio acerca de la deriva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche y el papel que en ella juega Ernst Jünger.

² Vid.t. GA 94, pp. 136 y 144.

él en diversos fragmentos de los que se deduce lo que podría ser su definición fundamental: la decisión por el propio ser como centro de la auto-afirmación (GA 16, pp. 108, 112 y 113).

Lo que primero destaca de esta definición es que no se trata de una voluntad ajena a sí misma que discurra caprichosamente por el mundo de los oscuros objetos deseables, sino de una voluntad esencial a través de la cual —afirma Heidegger refiriéndose al estudiantado alemán— “se pone a sí mismo bajo la ley de su esencia y con ello delimita esta esencia por vez primera” (GA 16, p. 113). En función de la diferencia ontológica, Heidegger diferencia en esta época la voluntad óptica, el querer cotidiano centrado en los objetos, de una voluntad ontológica volcada hacia la esencia de las cosas.

No hay que confundir esta voluntad esencial o pura³ con la voluntad de poder nietzscheana como voluntad que sólo se quiere a sí misma como poder (Zaborowski, 2010, p. 282). Tal como aparece en el discurso, no se trata de una voluntad que se determine de forma autónoma en virtud de su misma voluntad, sino que ésta se encuentra determinada por la propia esencia de su objeto. En el proyecto educativo heideggeriano la voluntad por la universidad alemana es esencialmente una voluntad de ciencia (GA 16, p. 108) que encuentra su primera forma como ἐπιστήμη. La decisión buscada por Heidegger se realiza siempre en el marco de una “voluntad históricamente concreta” que se sitúa en un horizonte histórico ya determinado (Zaborowski, 2010, p. 292). La voluntad esencial se concreta pues en la decisión por la esencia de su objeto y por ello adquiere dentro del proyecto heideggeriano de estos años un carácter informativo en virtud del cual pretende realizar efectivamente la esencia por la que se decide; en el caso del pueblo alemán la aceptación de su *misión espiritual* (GA 16, p. 108).

Antes de abordar plenamente la vertiente política de la “decisión”, analicemos más claramente la estructura ontológica de la volición. Para ello hemos de retroceder en la obra heideggeriana hasta la noción de “resolución” en *Ser y tiempo*.

La resolución (*Entschlossenheit*) es introducida por Heidegger como una respuesta del *Dasein* a la silente llamada de la consciencia, estos es, como una decisión derivada de la necesidad que el *Dasein* tendría de conocerse a sí mismo tras haber sido arrancado de su cotidianidad por la angustia. Ante esta llamada a conocerse, al *Dasein* se le abren dos posibilidades: bien se resuelve por su propia esencia —hacerse cargo de sí mismo—, bien regresa al amparo del Uno (*das Man*), se pierde en la huida de sí, no se decide y permanece irresuelto. El *Dasein* resuelto es caracterizado por Heidegger como aquel que elige elegir, aquel que se hace cargo de su esencial tener que decidirse de entre las posibilidades que le brinda su situación. Así, la decisión por la esencia del *Dasein* es una decisión

³ La denominación "voluntad pura" tiene su origen en la lección de verano de 1930 titulada *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* en la que Heidegger invierte la relación de la voluntad práctica de Kant con el imperativo categórico como ley de la razón. Para Heidegger la voluntad pura la determina la ley de la razón cuando sigue su propia esencia, mientras que para Kant la voluntad solo sería pura al ajustarse a la ley racional (Davis, 2007, p. 68).

existencial por la autenticidad. Esto significa que, para hacerse cargo de su esencia, el *Dasein* debe responsabilizarse de sí mismo mediante un proyecto resolutivo efectivo, por el cual abre las posibilidades más propias que le permiten hacerse ser esencialmente. La decisión por su esencia da lugar a un proyecto cognoscitivo existencial por el cual el *Dasein* se encarga de su propia existencia como cuidado (*Sorge*) y al mismo tiempo se auto-determina. La resolución es para Heidegger una determinación esencial del *Dasein* que tiene que proporcionar el conocimiento de éste, alcanzado mediante la toma de responsabilidad de su propia situación fáctica.

El fuerte peso del proyecto cognoscitivo en *Ser y tiempo* ha provocado que ocasionalmente se diferencie de forma excesivamente estricta entre la noción de la resolución y la voluntad esencial de carácter político que encontramos en el posterior *Discurso del rectorado*.⁴ A pesar de estos intentos de diferenciación, el propio filósofo de Meßkirch afirma en su discurso que en la misión histórica del pueblo alemán este “se conoce a sí mismo en su Estado” (GA 16, p. 108). Por ello, a pesar de que entre *Ser y tiempo* y el *Discurso del rectorado* sí hay un cambio notable de estilo —pues en la primera obra la resolución no es tematizada expresamente en términos volitivos—, ambas nociones mantienen un mismo papel ontológico, a pesar de que en cada obra se acentúe aspectos distintos de estas. En este mismo sentido Davis (2007, pp. 24-59) indica que en *Ser y tiempo* conviven, tanto una afirmación de la decisión resolutiva del *Dasein*, como un rechazo de dicha voluntad subjetiva vinculada a su crítica al subjetivismo metafísico. Esta contra-voluntad afloraría en expresiones como “la posibilidad de dejar ‘ser’ a los otros” (GA 2, p. 298) que marcan un límite auto-impuesto por el *Dasein* resuelto.

Aunque mayoritariamente se ha abordado la resolución del *Dasein* desde un paradigma individual, si se enmarca dicha noción en el seno de la constelación de conceptos ontológico-existenciales que componen los últimos capítulos de *Ser y tiempo*, vemos que la resolución fue concebida por Heidegger en un horizonte eminentemente colectivo y político. Así, en el §74 sobre la historicidad, Heidegger trata de aclarar este carácter colectivo que se funda en la co-existencia con los otros y la co-pertenencia a una situación común: “conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido *guiados de antemano*” (GA 2, p. 384). Solo en este paradigma colectivo se resuelve el *Dasein*, tornándose un sí-mismo auténtico y haciéndose conocer su *quién*, su identidad, más allá de la habladería del uno [*das Man*] (GA 2, pp. 25-27). Con este *haber sido guiado de antemano*, Heidegger hace referencia a que el *Dasein* se encuentra ya siempre arrojado a una comunidad fáctica concreta de la que recibe su situación con base en la cual puede decidirse. El *Dasein* en tanto que co-arrojado hereda siempre una serie de posibilidades enmarcadas dentro de un proyecto existencial común que le preexiste:

4 Un caso notable de este intento de diferenciación es el de Ramón Rodríguez en su estudio preliminar a los escritos sobre la universidad de Heidegger en su edición castellana (1989, p. xxxv).

La resolución que retorna a sí, y que se entrega a sí misma [la posibilidad heredada] se convierte entonces en la *repetición* de una posibilidad de existencia recibida por la tradición. La *repetición es la tradición explícita*, es decir, el retorno a posibilidades del *Dasein* que ya ha existido. (GA 2, p. 385)

El sentido colectivo de la resolución impele al *Dasein* a hacer suyas las posibilidades ya elegidas por sus semejantes y a conocerse a sí mismo en este proyecto común. La resolución se torna así una decisión firme, vinculante y sostenida en el tiempo, por la cual el *Dasein* se ocupa de su proyecto existencial y adquiere una dimensión histórica (GA 2, p. 386). La resolución mantiene así la ambivalencia respecto a la volición que ya indicaba Davis: por un lado resulta ser una afirmación de sí misma por cuanto se elige frente a la posibilidad de permanecer irresuelto, pero por otro lado le impele a vincularse a una esencia externa a dicha voluntad.

La comunidad fáctica en la que se inserta el *Dasein* no es en *Ser y tiempo* una mera abstracción universalista, sino que tiene dos nombres concretos: el pueblo y la generación (GA 2, p. 384-385). Así, aunque en esta obra se habilita un marco político en el que no se determina una resolución política o ideológicamente determinada, las dos concreciones de la comunidad fáctica tampoco pueden ser tenidas por casuales, pues ninguna de las dos se desprende estrictamente de la lógica de su argumentación. En el §74 encontramos una decisión de Heidegger quien bien se podría haber decantado por introducir otra dimensión colectiva diferente que determinara al *Dasein*, por ejemplo: la clase social. Así, la introducción de estas nociones le sitúa en coordenadas conservadoras dentro del panorama político de Weimar próximas al movimiento revolucionario conservador.⁵ Ambas categorías, sin embargo, se encuentran inscritas en el lenguaje común de la derecha del periodo de entreguerras alemán, por lo que su concurrencia en *Ser y tiempo* no puede interpretarse como un compromiso explícitamente nacionalsocialista previo a 1933.⁶ Otra marca política que acerca a Heidegger a la derecha alemana de esta época es la caracterización de la libertad como obligación vinculante (Kisiel, 2013, p. 136).

A pesar de la posterior adhesión política de Heidegger y de la orientación política que ya se evidencia en su primera gran obra, la resolución no se puede entender como un mero sacrificio en el que el individuo se ve totalmente anulado, tal como indica Faye (2018, p. 225). Por el contrario, en el propio parágrafo

⁵ La interpretación etaria de la historia fue corriente en los autores del movimiento revolucionario conservador, no solo como una respuesta a la falta de comprensión de las experiencias traumáticas sufridas durante la Primera guerra mundial, sino también, como es el caso de Ernst Jünger como marco teórico de la transformación de lo humano. La decisión heideggeriana de introducir esta forma colectiva y fáctica del *Dasein* en *Ser y tiempo* debe ser interpretada como perteneciente a una posición política conservadora, propia de una posición anti-moderna tal como indica Zaborowski (2010, p. 292). Para un encuadre más adecuado de la posición política de Heidegger en relación al contexto alemán de los años treinta vid. Leamann (1993).

⁶ Para una exhaustiva reconstrucción de los pasos que condujeron a Heidegger a su adhesión al partido nazi puede consultarse la biografía de Safranski (2020) y obras más recientes como la ya citada de Zaborowski (2010) o la de Tamayo y Xolocotzi (2012).

que hemos analizado se insiste en el importante papel que la libertad tiene en la resolución del *Dasein*:

Cuando el *Dasein*, adelantándose [hasta la muerte], permite que la muerte se torne poderosa en él, entonces, libre ya para ella, se comprende a sí mismo en la propia superioridad de poder de su libertad finita (libertad que sólo “es” en el haber hecho la propia opción), para asumir en esa libertad finita la impotencia de su estar abandonado a sí mismo y poder ver con claridad las contingencias de la situación abierta. (GA 2, p. 384)⁷

En este sentido cabe entender la resolución como una decisión libre del *Dasein* por la cual se vincula a una tradición precedente, sin que esta lo anule como individuo, sino como forma de hacerse cargo de su propia esencia colectiva. La resolución mantiene así un carácter autónomo y, aunque solo ingenuamente podríamos creer que las nociones introducidas por Heidegger son casuales, hay que tomar en cuenta el gran peso que en *Ser y tiempo* tiene todavía el proyecto liberal de la modernidad, aún cuando su autor quisiese distanciarse de él.

2. Voluntad, pueblo y Estado

El proyecto de filosofía político de Heidegger en 1933-34 no se encuentra completamente desarrollado en su *Rektoratsrede*, por ello para su estudio hemos de reconstruirlo tomando como base otros textos entre los cuales destaca el Seminario del semestre de invierno 1933-34 *Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado*,⁸ a partir de cuya quinta sesión (HJ 4, pp. 69-88) Heidegger abordó la relación entre pueblo y Estado.

Como vimos en *Ser y tiempo* la resolución del *Dasein* es para Heidegger la que establece la pauta para entender la noción de pueblo como decisión vinculante y colectiva. Por ello en el seminario de 1933-34 la voluntad colectiva funciona como criterio de demarcación del pueblo; la decisión por la esencia de un pueblo con vistas a la cual se podría fundar la comunidad popular. Esta comunidad es entendida como “comunidad de voluntad” [*Willensgemeinschaft*] (HJ 4, p. 85) por cuanto los individuos no solo comparten una suma de voluntades, sino

⁷ Vid.t. GA 2, p. 391: “La resolución, en cuanto destino, es la *libertad* para renunciar a una determinada decisión si eventualmente la situación lo demandare”.

⁸ Heidegger, M. (2009). Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34. *Heidegger Jahrbuch*, 4(I), pp. 53-88., en adelante “HJ 4”. En relación al uso de actas de seminarios hay que tener en cuenta que no se tratan de textos propiamente redactados por la mano de Heidegger, si bien sí leyó estos textos e introdujo añadidos. Las actas no reproducen literalmente los seminarios, ya que se tratan de notas a través de las cuales los alumnos también reflexionaban independientemente acerca de los temas discutidos. En este sentido, no tenemos más que una aproximación a los seminarios, si bien revisada y aceptada por el propio Heidegger. Para una reflexión mayor acerca de los problemas metodológicos asociados al uso de dichas actas puede consultarse: Zaborowski, 2010, p. 406-407.

que además se encuentran vinculados por una “aspiración que se traduce en acción y compromiso, por una parte, y la entrega sin compromiso, por otra” (HJ 4, p. 84). Un criterio ontológico y no uno óptico da carta de naturaleza al pueblo esencialmente por cuanto se decide por la tradición que le es propia. Así, Heidegger se distancia de cualquier criterio *biologicista* de raza (en esos años propuesto por Alfred Rosenberg, Ernst Krieck o Alfred Baeumler) que delimita la esencia del pueblo. En esta línea afirma Lorente:

lo que determina a un pueblo no es su situación geográfica, ni su constitución política, ni el número de individuos que lo formen, ni el año en que estén, ni su credo, ni su raza, ni la sangre y el suelo, porque pueblo no es nada óptico. (Lorente. 2011, p. 250.)⁹

A pesar de que el pueblo pueda ir acompañado de determinaciones fácticas o ideológicas, estas no son las que caracterizan esencialmente al pueblo para Heidegger, sino que este es determinado por su ser *Dasein*, esto es, por su resolverse.

Además de la noción de *Volk*, en el Seminario de 1933-34 encontramos otras categorías: la nación [*Nation*] (HJ 4, p. 70), la patria [*Vaterland*] y la tierra natal [*Heimat*] (HJ 4, p. 82). Esta última, que podríamos traducir también como lugar de origen u hogar (en un sentido territorial), no refiere de forma directa al Estado. Heidegger la define más bien como el lugar en el que se expresa el arraigo a la tierra y la naturaleza concretas de una zona que normalmente es una “región más reducida del espacio del Estado” (HJ 4, p. 82). Con esta noción diferencia Heidegger el ámbito reducido de un pueblo o una región como puede ser Suabia del ámbito más amplio de la patria o de la nación; nociones que en dicho seminario funcionan como horizonte de resolución del *Volk*. Todos estos conceptos, no obstante, se encuentran enmarcados dentro de la reflexión heideggeriana acerca del Estado y el espacio. En esta, aunque la *Heimat* no se encuentra inmediatamente ligada al Estado, sí sirve de base para un arraigo más fundamental de un pueblo con su espacio geográfico. Este arraigo junto a la voluntad común de auto-gobierno de un pueblo funda el Estado mediante el establecimiento de fronteras y relaciones interestatales:

El Estado está esencialmente referido al espacio y marcado por el espacio. Su espacio es, por decirlo así, el espacio del pueblo arraigado a su tierra, en la medida que se conciba en términos de la voluntad de trabajar en la expansión, en términos de interacción y en términos de poder. Este espacio recibe el nombre de país, dominio soberano, territorio; en cierto sentido, es la patria. (HJ 4, p. 81)¹⁰

⁹ A este respecto puede consultarse también Bernasconi, 2013, p. 117 y Zaborowski, 2010, p. 120 y ss. La crítica de Heidegger a los criterios basados en la biología pseudo-científica y en el linaje o la descendencia es reiterada en términos muy similares en la *Logik-Vorlesung* del semestre de verano de 1934 (Lorente, 2011, p. 100 y ss).

¹⁰ Gordon, 2013, afirma que esta conexión entre la espacialidad y el espacio geográfico de un Estado, junto a la referencia a los alemanes del este tiene "el propósito ideológico de justificar la colonización alemana del este" (p. 98, trad., propia). La mención de Heidegger en este seminario a la expansión de los estados no es vinculada en ningún momento a ninguna clase

A pesar de ello, aunque Heidegger considera que los pueblos fácticamente existentes mantienen una relación concreta con el espacio que habitan (su naturaleza y accidentes geográficos), también entiende que este espacio no puede ser delimitado geográficamente de forma clara y unívoca y que no necesariamente coincide con las fronteras del Estado, sujetas a contingencias históricas ajenas a la voluntad esencial del pueblo (HJ 4, p. 79 y ss.). Este no tiene un fundamento óntico y no puede ser estudiado esencialmente por ciencias como la biología o la geografía. Sin embargo, a pesar de la separación entre el ámbito óntico y ontológico del *Dasein* del pueblo, para Heidegger el arraigo del pueblo a su espacio sí condiciona su carácter y el modo de su Estado. En la octava sesión del seminario Heidegger dilucida esta co-pertenencia entre pueblo y espacio y afirma que el espacio que habita un pueblo no le es esencialmente indiferente, sino que es comprendido por un pueblo como propio: “la relación con el espacio, esto es, el dominio del espacio y el estar-marcado-por el espacio, pertenece a la esencia y al modo de ser de un pueblo” (HJ 4, p. 81). Así, el arraigo a entornos orográficamente distintos generaría pueblos diferentes: “la gente que vive al lado del mar, en las montañas y en las llanuras es diferente” (HJ 4, p. 81). En su correlación con el espacio un pueblo se llega a conocer a sí mismo, al igual que en *Ser y tiempo* esto recaía en la situación históricamente determinada. En este sentido, Heidegger indica que “a partir del conocimiento específico que un pueblo tiene de la naturaleza de su espacio experimentamos primero cómo la naturaleza se revela en ese pueblo” (HJ 4, p. 82).¹¹ No es así la mera geografía la que determina la decisión central de la voluntad fundadora del pueblo, sino la situación que este mantiene con su entorno. Así, el espacio configura la existencia como estar-en-el-mundo del pueblo y de esta forma su auto-comprensión. El espacio y la situación histórica precisan pues la tradición por la que debe decidirse la voluntad del pueblo y en la cual este se conoce en su Estado.

A pesar de que el propio Heidegger admite que la relación entre el pueblo, el Estado y el espacio puede estar sujeta a contingencias fácticas, es a través de dicha relación mediante la cual el pueblo encuentra su identidad, esto es, la tradición en virtud de la cual su resolución se torna auténtica. Esta pertenencia espiritual al mundo que le es propio al *Dasein* del pueblo determina el ser del Estado: “la forma o constitución del Estado es entonces una expresión esencial de lo que el pueblo considera el significado de su propio ser” (HJ 4, p. 76).

Como hemos indicado a partir de la caracterización heideggeriana del

de expansión de carácter militarista o de defensa ideológica de la expansión alemana hacia el este (*Drang nach Osten*) que serviría como base ideológica de la posterior invasión alemana de la URSS. En este seminario tiene que entenderse como la constatación de la posibilidad fáctica del Estado de expandirse.

¹¹ La mención en este seminario de los "nómadas semitas" sirvió a Faye, 2018, p. 235, para formular la polémica acerca del antisemitismo de Heidegger, polémica que posteriormente ha sido recogida también por Trawny, 2015, p. 40. En relación a esta controversia Zaborowski, 2010, p. 623, afirma que la vinculación de las palabras contenidas en las actas con los judíos europeos del siglo XX no es más que una sobre-interpretación de Faye, por cuanto en el ÜS 33/34 no hay mención explícita alguna acerca de los judíos.

pueblo, la relación que este mantiene con el Estado se encuentra también fundada en la voluntad esencial. La relación del pueblo y el Estado es esbozada primeramente a partir de la relación fundamental del ser y el ente de la siguiente forma: “el pueblo es el ente que es en la manera de un Estado, el ente que es o puede ser un Estado” (HJ 4, p. 70). El pueblo recibe su esencia —su ser— del Estado, por cuanto constituye el ámbito en el que el pueblo llega a ser existencialmente y puede decidirse por su tradición histórico-espacial llevando a término su esencia. En la séptima sesión Heidegger nos aclara ciertos aspectos de la voluntad que sostiene la unión entre pueblo-ente y Estado-ser: “El pueblo, el ente que hace realidad el Estado en su ser, sabe del Estado, se preocupa por él y lo quiere” (HJ 4, p. 76). Acostumbrados a los términos militares y en general más altisonantes de la producción filosófica heideggeriana de este periodo, resulta extraño que describa esta relación decisionista en términos de cuidado e incluso de amor. No obstante, no es extraño dentro de las coordenadas filosóficas propias de este periodo, pues resuena de forma clara el papel capital del cuidado (*Sorge*) en *Ser y tiempo* y la gran influencia platónica del discurso del rectorado (*cf.* Sommer, 2013). Es a partir de esta última influencia desde la que Heidegger entiende esta voluntad como ἔρως: “el pueblo está dominado por el impulso, por el *eros* hacia el Estado” (HJ 4, p. 76). Este impulso, amor y preocupación se entienden en su planteamiento como el responsabilizarse de lo que es propio, esto es, un mantenerse firme en el proyecto y la resolución por la que el pueblo se auto-comprende. Esta firmeza¹² acompaña ineluctablemente a la comprensión de la resolución libre como obligación y en su dimensión política toma la forma de apoyo o rechazo al Estado.

Así, al trasladar la posibilidad del ser efectivo del pueblo al Estado, el carácter decisionista de la constitución del primero recae también en el segundo. Por cuanto en el Estado se da la posibilidad de existencia auténtica (resuelta) del pueblo, la voluntad que informaba al pueblo en su tradición informa en primera instancia al Estado y su forma. La decisión por el pueblo es pues una decisión en favor del Estado y de su tradición política concreta cuyo papel se encuentra ligado a la vertiente educativa de su proyecto metafísico. La decisión por el Estado, que recuerda enormemente a Carl Schmitt (2011, p. 34),¹³ recae en opinión de Heidegger en el individuo mismo: “cada hombre y cada mujer tiene que aprender [...] que su vida individual decide el destino del pueblo y el Estado —bien apoyándolo, bien rechazándolo” (HJ 4, p. 77). La voluntad de todos los individuos debe resolverse en una misma dirección hacia el Estado, razón por la cual, como afirma Sommer (2013, p. 22), la unidad del Estado se

¹² La noción de firmeza vinculada a la decisión se encuentra también en la *Rektoratsrede*. “De la decisión del estudiantado alemán de mantenerse firme en el destino alemán con todo su apremio viene una voluntad de esencia de la Universidad. Esa voluntad es una verdadera voluntad” (GA 16, p. 112-113); y también en el HJ 4, p. 77: “La superioridad espiritual y la libertad se desarrollan entonces como una entrega profunda de todas las fuerzas del Estado, como la educación más férrea, como entrega, resistencia, soledad y amor”.

¹³ Acerca de la compleja influencia, concordancia, crítica y relación entre el pensamiento de Schmitt y Heidegger existe una gran cantidad de bibliografía entre la que destaca la monografía clásica de von Krokow, 2017.

funda en la unidad de los ciudadanos, en la unión de su voluntad. Como hemos podido ver en nuestro recorrido a partir las bases teóricas de *Ser y tiempo* que sustentan el desarrollo posterior de la voluntad meta-política heideggeriana, el individuo se encuentra esencialmente ligado al Estado, hasta afirmar que “la realización más alta del ser humano tiene lugar en el Estado” (HJ 4, p. 88). El Estado es concebido así por Heidegger como el espacio en el que se desarrolla plenamente el ser humano como ζῆλον πολιτικόν (Aristóteles, 1988, 1253a 2-8) que comprende su propio ser en el ser de la comunidad (cfr. HJ 4, p. 71). El pueblo desarrolla sus más altas potencialidades en el Estado y queda así completo en un sentido ontológico, esto es, como *Dasein* en su proyecto existencial e histórico.

La decisión por el pueblo necesita pues de la decisión por el Estado, decisión que para Heidegger es siempre individual. Su proyecto político descansa pues en la voluntad del individuo enfocada en la información del Estado y el pueblo. Esta voluntad presenta en la reflexión heideggeriana dos influencias claras: por un lado es concebida desde una perspectiva aristotélica como προᾶξις, “la aspiración que se traduce en acción y compromiso” (HJ 4, p. 84-85) y también desde la acción moral-práctica de corte kantiano. Heidegger la resume en la voluntad del agente de existir libre y voluntariamente junto a los otros, la voluntad común de conformar una comunidad política y estatal.

Esta decisión elevada desde el individuo hacia el pueblo y el Estado se encontraría a su vez encuadrada por la situación de necesidad histórica del *Dasein*: el nihilismo al que responde la totalidad del proyecto filosófico heideggeriano. Sobre la decisión en torno a esta situación de emergencia Heidegger esboza la decisión esencial del *Dasein* por su proyecto estatal y popular. En este sentido plantea la decisión como la apertura de la ocasión (καιρός) cuya necesidad obliga al *Dasein* “a la permanente decisión entre voluntad de grandeza y el dejarse llevar a la decadencia” (GA 16, p. 112). Esta decisión sólo puede tomarse a través del cuestionamiento absoluto que ofrece la filosofía,¹⁴ exponiendo al individuo “al peligro de la nada y del nihilismo con el fin de aprehender el sentido del ser a través de la superación del nihilismo” (HJ 4, p. 75). La misión espiritual mentada en el *Discurso del rectorado* se concreta en la decisión a favor del Estado y del modo en el que este se adecúa al carácter del pueblo y garantiza su pervivencia. Por ello se demuestra que la voluntad a la base del decisionismo político heideggeriano es una voluntad de estabilidad y permanencia del pueblo, por cuanto concibe al Estado como el garante último de la esencia del pueblo y de su fijeza y perduración en el tiempo.

La decisión por el Estado es pues una decisión por la estabilidad del ser del pueblo frente a la posibilidad de su declive nihilista, o lo que para Heidegger es lo mismo, la transitoriedad y pérdida de su esencia (cfr. HJ 4, p. 77). Sólo desde esta dicotomía radical se puede vislumbrar la esencia que el profesor de Friburgo concibe para el Estado moderno: el orden (*Ordnung*) entendido

¹⁴ Sobre la vertiente pedagógica, educativa y universitaria del proyecto del rectorado y su relación con la apropiación heideggeriana de la retórica aristotélico-platónica vid. Sommer, 2013, p. 26.

como dominio (*Herrschaft*) y poder (*Macht*). Desde el prisma del nihilismo como la situación que llama a la acción, el pueblo se encuentra ante la posibilidad de afirmar su poder y grandeza esenciales o dejarse llevar en su impotencia (*Ohnmacht*) y “convertirse en una nulidad” (HJ 4, p. 76). El Estado como orden es entendido por Heidegger como la libre vinculación bajo una tarea común, la vinculación de la voluntad bajo la forma de la autoridad del gobernante como “dominio del espacio” y territorio del Estado (HJ 4, p. 81 y ss.) desde el que se posibilita la perduración del pueblo en el tiempo y así la decisión por el arraigo esencial de la tierra natal. Será en la décima sesión en la que Heidegger muestra su apoyo al naciente Estado nacionalsocialista. Este apoyo se basa en su análisis del problema esencial de toda democracia: la adecuación de la voluntad general del pueblo a la del gobernante. Heidegger estaba convencido de que esta adecuación se daba en 1934, por cuanto la voluntad del pueblo sería asumida por un *guía* (*Führer*) como la suya propia para realizar efectivamente la misión expresada por la voluntad del pueblo en el poder del Estado.

3. La confrontación con Nietzsche y la crítica a la voluntad de poder

El fracaso de sus expectativas políticas condujo a Heidegger a retomar críticamente la noción de voluntad, marcando el inicio de la confrontación con la filosofía de Nietzsche. Aunque ya había habido una lectura previa de este filósofo, que impulsó el proyecto metafísico del rectorado, es en 1936 cuando comienza propiamente su confrontación con Nietzsche. De este segundo periodo cabe señalar las numerosas lecciones que llegarían hasta 1945,¹⁵ la mayoría de las cuales fueron recogidas por el propio Heidegger en los dos tomos del *Nietzsche*. Así, en la lección del semestre de invierno de 1936-37 (GA 6.1) Heidegger se centra en el estudio de la voluntad como el carácter general que determinaría el ser de todo ente, o lo que sería lo mismo, la voluntad de poder entendida como la determinación metafísica más moderna del ser (GA 6.1, p. 44-46).

Para Heidegger la expresión “voluntad de poder” no es una reiteración o una redundancia casual, pues “la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer es: quererse a sí mismo” (GA 6.1, p. 33). Heidegger reitera aquí la distinción que ya encontraba Davis (2007, pp. 24-59) entre la voluntad esencial —ahora voluntad de poder— y el mero capricho egoísta dirigido a entes concretos. La voluntad que se quiere a sí misma es, contrariamente, una voluntad que va más allá de sí misma, un querer

¹⁵ Tomamos en el curso de nuestra investigación las lecciones como núcleo textual frente a otros textos de esta época como los tratados de la *Seinsgeschichte* (GA 65-69), en tanto se busca priorizar los textos de carácter público bajo la creencia de que en dicha publicidad reside un componente político específico de primer orden. Es en las lecciones en las que Heidegger mantiene una pretensión de influencia política con su auditorio tras su retirada de la esfera pública política vinculada al rectorado. Los tratados del ser, publicados póstumamente, mantienen una pretensión política más trascendental, pero también más alejada de la inmediatez y de las referencias a su situación presente que sí plagan en las lecciones.

dominar-sobre..., que se extiende constantemente más-allá-de-sí. Una voluntad que detuviese su incremento constante dejaría de ser voluntad de poder, por cuanto “el poder mismo sólo es en la medida en que sea y mientras sea un querer-ser-más-poder” (GA 6.1, p. 57). Querer es querer siempre ser más fuerte, lo que significa querer aumentar el dominio y adquirir siempre un plus de poder.

La voluntad de poder es entendida por Heidegger como determinación fundamental del ser de los entes, esto es, como el *subiectum* de su interpretación de la filosofía nietzscheana como metafísica. Los objetos son fundamentados esencialmente por la voluntad de poder mediante cuyo dominio se incrementa a sí misma. Si el incremento cesara, el fundamento que sostiene la totalidad de los entes se desmoronaría. Davis entiende (2007, p. 149) que en este sentido la voluntad de poder mantiene esencialmente una lógica *ek-stática* por la que, para su mantenimiento, se ve siempre obligada a mantener una tendencia que la lleva más allá de sí misma. Por ello, la voluntad instaure reiteradamente nuevos valores que le garantizan la ampliación de su dominio y ordenación de nuevos entes (*cf.* GA 6.1, p. 38). Así, los entes y el sujeto son configurados por la voluntad entendida como plus-querer para cuya interpretación Heidegger recurre a la noción de auto-afirmación (GA 6.1, p. 57) tal como ocurría en el proyecto del rectorado. En este sentido la voluntad de poder es una voluntad que se resuelve por la esencia pero que en este caso se decide por su misma esencia. El querer esencial de la voluntad de Nietzsche no se encuentra volcado en la esencia de los entes que busca dominar, sino en sí misma, en tanto que se eleva como su propia meta: “la voluntad es el poderío que se da poder a sí como poder” (GA 6.1, p. 39). Se trata pues de una reelaboración de la voluntad y la resolución que anteriormente encontrábamos en el proyecto heideggeriano, pero volcada ahora en su misma esencia como poder.

Como dominio y poder Heidegger considera que la voluntad es entendida realmente por Nietzsche en términos de fuerza y movimiento. Esta aclaración le sirve en la primera Nietzsche-Vorlesung para vincular la voluntad de poder con las categorías aristotélicas del movimiento: ἐνέργεια, δύναμις y ἐντελέχεια (GA 6.1, p. 68). La voluntad de poder de Nietzsche sería pues bajo esta perspectiva la consumación de la metafísica surgida en Grecia. La noción de “consumación” (*Vollbringung*) ha de entenderse aquí como la última forma posible de la determinación metafísica del ser del ente. La interpretación griega del ente en movimiento como determinación fundante e inicial del pensamiento metafísico occidental habría completado así su última posibilidad llegado a su consumación (GA 6.1, p. 69). Intentando Nietzsche superar la metafísica precedente la habría llevado hasta su conclusión y últimas consecuencias: la inversión del platonismo (*Umdrehung des Platonismus*) (GA 6.1, p. 153 y ss).

En la *Nietzsche-Vorlesung* de 1940 Heidegger amplía las implicaciones de la consideración de la voluntad de poder nietzscheana como metafísica. Esta consideración recae especialmente en lo referente a la relación del ser humano con el ente: la verdad, que habría adquirido su forma moderna con Descartes en cuya estela se encontraría Nietzsche. Heidegger aclara que la verdad para Descartes significa certeza (*Gewißheit*), esto es, adecuación del ente representado

al representar (GA 6.2, p. 190-191). La certeza o corrección (*Richtigkeit*) solo puede darse por cuanto los entes son igualados de antemano como objetos dados susceptibles de ser representados. Es la certeza la que marca en última instancia el carácter del ente, por cuanto “sólo es ente aquello de lo que el sujeto puede estar seguro en el sentido de su representar” (GA 6.2, p. 170). Este auto-aseguramiento del sujeto es en Nietzsche la necesidad de fijar lo que deviene en orden a la conservación y acrecentamiento del poder. La voluntad como *sub-iectum* torna al hombre señor incondicionado de los entes, que aparecen ya siempre como valorables y calculables (GA 6.2, p. 233 y ss), asegurados para su dominación técnica: “la esencia incondicionada de la subjetividad se despliega necesariamente como la *brutalitas* de la *bestialitas*. Al final de la metafísica se encuentra la proposición: *homo est brutum bestiale*” (GA 6.2, p. 200).

Como en 1933 también en 1940 se encuentra una estrecha relación entre la permanencia de los entes —el paradigma presencialista de los entes— y el dominio sobre estos. Heidegger entiende que el pensamiento calculador en el que se culmina la metafísica mantiene una relación violenta de sometimiento de los entes: su igualación (*Angleichung*). Los entes son de antemano determinados como objetos disponibles para su dominio, si bien aparecen como obstáculos de los que se sirve la voluntad para llevar a cabo su esencia. Mediante esta igualación, la voluntad de poder configura una lógica de la identidad que le posibilita su *sobrepotenciación*. El incremento de la voluntad necesita de la resistencia de los obstáculos, pero estos solo pueden ser obstáculos en tanto ya han sido determinados previamente por la propia legalidad interna de la metafísica de la voluntad de poder como entes disponibles: “el obstáculo, aunque aún no haya sido ‘superado’, está ya esencialmente sometido por el apoderamiento. Por ello, para el ente como voluntad de poder no hay ninguna meta fuera de sí hacia la cual progresar saliendo de sí mismo” (GA 6.2, p. 284-5). Como indica Davis (2007, p. 150), el movimiento *ek-stático* de la voluntad es un movimiento de re-integración de la voluntad en sí misma. Esta forma interna de la voluntad haría que antes del dominio efectivo de los entes, estos quedaran anulados en su otredad como meros obstáculos superables de antemano.

La relación que mantiene con la totalidad de los entes no es más que la imposición de una lógica de la identidad a través de la cual se auto-asegura. Los entes como calculables son determinados de antemano como siempre accesibles para su manipulación y explotación científica, técnica e industrial. De esta forma, los entes son subsumidos en la propia voluntad subjetiva e igualados a dicha voluntad en lo que supone en última instancia una subjetivización del ente en totalidad (*cf.* GA 6.2, p. 199 y ss.). Por ello la metafísica de la voluntad de poder es para Heidegger una metafísica de la subjetividad acabada cuya esencia radica en “el puro ejercicio de poder de la voluntad de poder” (GA. 6.2, p. 304) que iguala la metafísica moderna y no permite nada exterior a sí misma. Así, la metafísica consumada es aplanada y positivizada hasta su postrera forma como cosmovisión.¹⁶

¹⁶ La evolución y constelación conceptual de la noción de cosmovisión puede ser observada en los Cuadernos Negros. Ésta parte en los primeros años treinta de la crítica heideggeriana al

4. La crítica al Estado moderno y los valores de la voluntad de poder

En la lección del semestre de invierno de 1942-43 (GA 54, pp. 132-135) Heidegger retoma de forma concisa el esclarecimiento de la esencia de la *πόλις* griega que ya había llevado a cabo en la *Hölderlin-Vorlesung* del semestre anterior (GA 53, pp. 63-152). En resumidas cuentas, la *πόλις* es considerada por Heidegger como el espacio abierto habitado por el ser humano. Como espacio abierto este recibe su esencia de la *ἀλήθεια* y constituye “la localidad para el domicilio histórico de la humanidad griega” dentro del cual “deja aparecer al ente en su ser en la totalidad de su condición” (GA 54, pp. 132), esto es, en la cual las cosas pueden aparecer en virtud de su propia esencia y límite. Tal como indica Martínez Matías, la *πόλις* supone la unidad de la reunión de la totalidad del ente (*cf.* 2015, p. 457).

Así entendida la *πόλις* es distinguida del Estado por cuanto este recibe sus coordenadas esenciales de la metafísica moderna hasta ahora analizada. A este respecto, en las lecciones del segundo tomo del *Nietzsche* (GA 6.2, p. 22 y 107) el Estado es puesto por Heidegger junto otros valores de la metafísica de la voluntad de poder. Como ya vimos, los valores nietzscheanos, tal como los toma Heidegger, son las condiciones puestas por “la voluntad de poder para darse el poder de su propia esencia” (GA 6.2, p. 268). Los valores son configurados en la metafísica de la subjetividad de Nietzsche como puntos de vista en virtud de los cuales queda valorada la totalidad de los entes. En tanto que condiciones que valoran el conjunto de los entes, los valores son los medios mediante los cuales la voluntad logra la conservación y acrecentamiento de su dominio. Además, son “puntos de vista” por cuanto valoran el mundo, esto es, lo puntúan. El perspectivismo de la metafísica nietzscheana comprende los valores en un sentido numérico como cálculo y medida del ejercicio del poder. Son así el *quantum* del poder en su unidad esencial de acrecentamiento y conservación. A través de los valores la voluntad asegura la ordenación de los entes y su dominio efectivo. El Estado se entiende nuevamente en términos de poder, como una formación o figura concreta de la voluntad incondicionada que crea vías e instituciones para su reproducción. El Estado es ahora visto críticamente por Heidegger como institución de dominio de los entes y se aleja de esta forma de su valoración positiva de 1934.

El pensamiento del valor se deriva de la interpretación perspectivista de la historia occidental mantenida por Nietzsche: “la voluntad de poder se desvela como la subjetividad que se distingue por pensar en términos de valor” (GA 6.2, p. 272). La voluntad de poder es así instauradora de valores, un pensar o estimar las condiciones de su posibilidad que ella misma pone y que configuran el ente en su calcular. El pensar de los valores piensa calculadoramente de

pensamiento científico, por cuanto pretende una interpretación de todo lo ente, GA 94, p. 30. No obstante, a partir de 1933-34, la crítica a la tecno-ciencia se une inevitablemente a la de la ideología nacionalsocialista, interpretada como forma última del nihilismo europeo, GA 94, p. 148. En los siguientes años la implicación política de esta noción se amplía también a otros movimientos políticos como el bolchevismo, la democracia liberal y el fascismo.

forma que la totalidad de los entes queda restringida de antemano a aquello que aparece como siempre disponible para ser manipulado técnicamente. La metafísica consumada es pues maquinación (*Machenschaft*) (cfr. Martínez Matías, 2015, p. 463 y ss.). En contraposición a la *πόλις* griega, el Estado tiene su esencia en el poder, tal como Heidegger ya había indicado en el Seminario de 1933-34, pero que ahora queda englobado bajo el carácter incondicionado de la voluntad. El dominio del Estado ya no es encontrado ingenuamente por una voluntad esencial que se decide por él, sino que constituye ya la esencia misma de la voluntad. La esencia del Estado en este segundo periodo de la filosofía de Heidegger ya no debe ser entendida como un mero dominio del espacio que garantiza la posibilidad de realización del pueblo, sino como *sobrepotenciación*, como un incremento esencial de su dominio (GA 6.2, p. 284) sin un fin más allá de su propio incremento.

Además, la esencia del Estado condicionada por la voluntad de poder queda inserta en el proceso histórico de la metafísica. Una referencia a esto se encuentra en la *Nietzsche-Vorlesung* de 1939:

Nietzsche se transformó en incitador y promotor de una amplificada autodisección y puesta en escena anímica, corporal y espiritual del hombre que tiene como consecuencia final y mediata la publicidad sin límites de toda actividad humana en “imagen y sonido”, gracias a los montajes fotográficos y los reportajes: *fenómeno de carácter planetario* que muestra exactamente los mismos rasgos en América y Rusia, en Japón e Italia, en Inglaterra y Alemania, y que es extrañamente independiente de la voluntad de los individuos y del modo de ser de los pueblos, los estados y las culturas. (GA 6.1, p. 426)

Aun sin referencia directa, en este pasaje se advierte una clara influencia de *El mundo transformado* de Ernst Jünger cuya segunda edición se publicó seis años antes.¹⁷ Como indica Sánchez Durá este foto-libro tiene como centro “la transformación y nuevas configuraciones, por causa del imperio de la técnica, de todos los ámbitos, tanto privados como públicos” (2005, p. 22). A estas transformaciones subyace un proceso unívoco y global de dominio técnico que alcanza su epítome en el Estado moderno como *movilización total* jüngeriana. Este proceso de movilización laboral y militar queda comprendido en la filosofía heideggeriana bajo la dimensión histórica del nihilismo y es llevado a cabo por el Estado moderno.

El nihilismo es analizado por Heidegger en las *Nietzsche-Vorlesungen* desde 1939 partiendo de las nociones nietzscheanas de desvalorización y transvalorización de todos los valores. Como tránsito entre diferentes posiciones de valores puestas por la voluntad de poder, el nihilismo constituye la lógica interna

¹⁷ Se puede observar una influencia concreta del pensamiento jüngeriano en estas reflexiones de Heidegger en dos puntos concretos. Por un lado, en el uso de la expresión “planetario” y sus derivados y, por otro lado, en la enumeración y comparación de diferentes países con el fin de encontrar en ellos la manifestación de un proceso técnico unívoco. Este último recurso de Heidegger recuerda enormemente al método jüngeriano del acertijo visual usado en sus foto-libros. Para una comparación pueden consultarse las siguientes composiciones visuales en los foto-libros: Jünger, 2005, pp. 140-141 y 154-155.

de la historia occidental. Así, aunque se configura como una lógica que por su propia esencia siempre “impulsa [...] más allá de ella” (GA 6.2, p. 279), no puede salir del ámbito del poder incondicionado. La voluntad de poder como instauradora de valores carece ella misma de valor, razón por la cual la metafísica de la subjetividad es la consumación más extrema del nihilismo, pero no la posibilidad de su superación (GA 6.2, p. 283 y ss.). Por ello, en el nihilismo no hay destino en el sentido de *Ser y tiempo*: como “acontecer de la historicidad real del *Dasein*” (Ziegler, 1991, p. 209). El proceso histórico del nihilismo es pensado por Heidegger como un proceso esencialmente a-histórico en el que la metafísica se revela incapaz de atravesar la máxima cuestionabilidad y alcanzar las decisiones esenciales y de *experienciar* el ser. El nihilismo es pues la historia de la metafísica comprendida como el olvido del ser.

En el ámbito del ser de los pueblos la a-historicidad se manifiesta como desarraigo (*Bodenlosigkeit*), la imposibilidad de sentirse en casa en un espacio habitable totalmente dominado por la técnica moderna. Sobre este desarraigo ya no cabe pues, para Heidegger, la posibilidad real de fundar un Estado en el que el pueblo pudiera habitar el ser. El Estado, el pueblo, la raza aparecen ya sólo como valores vacíos dentro de una cosmovisión que encubre la falta de metas del nihilismo y cuya consecuencia “más destructiva” —como indica Martínez Matías— es la “ordenación y dirección total de la existencia humana para el incremento ilimitado del dominio técnico” (2015, p. 470). Al Estado moderno le corresponde el tipo de humanidad del superhombre que tras la primera guerra mundial ha de entenderse como el tipo jüngeriano del trabajador (GA 90, p. 257).

Conclusiones

Como hemos podido ver la noción de voluntad se encuentra a la base del desarrollo político del proyecto metafísico emprendido por Heidegger en los años posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*. En 1933-34 el ámbito político de la voluntad es entendido en el Seminario *Naturaleza, historia, Estado* en última instancia como voluntad de poder, por cuanto la esencia del Estado se descubrió como dominio y voluntad de firmeza de los entes. Así, en estos años sí encontramos una afirmación o una toma de partido de Heidegger en favor del dominio estatal. Esta toma de partido se concreta además en su decisionismo político que ve al Estado como desarrollo máximo del pueblo.

Además también se ha mostrado la necesidad de recurrir a *Ser y tiempo* para dar cuenta del posterior desarrollo político de la noción de la voluntad. Ser y tiempo que contiene ya un horizonte político claro sirve de fundamento para el proyecto político del rectorado. No obstante, también se encuentra de forma clara una discontinuidad entre ambos periodos, ya que la ambivalencia que se mantenía en esta obra en relación a la voluntad es obviada por Heidegger en 1933-34 como indica Davis (2007, p. 71 y ss.). Heidegger desplaza el papel de la contra-voluntad al exacerbar el decisionismo del *Dasein* hasta el punto de ser

central en su proyecto. Si bien no cabe duda de esta afirmación de la voluntad en el Estado, ésta, atendiendo a diversos pasajes de los *Cuadernos negros* de esta época, parece sólo tener un carácter transitorio. Enmarcada dentro de un proyecto mayor —el proyecto histórico de una nueva metafísica del ser—, el Estado sólo es concebido por Heidegger como el medio a través del cual puede el pueblo recobrar su arraigo histórico, fase previa a la recuperación de una relación positiva con el ser (GA 94, p. 136). Aun así la voluntad esencial se concreta en el Estado como voluntad de poder hasta el punto de no poderlas diferenciar en este punto al contrario de lo que afirmaba Zaborowski. Queda por investigar si en el ulterior proyecto metafísico heideggeriano la voluntad del *Dasein* habría quedado limitada por la decisión esencial por el propio ser. Solo desde la importancia capital que adquiere la noción de voluntad de poder de Nietzsche en el proyecto meta-político de Heidegger, se puede llegar a entender la afirmación de Heidegger recogida por Pöggeler: “*Nietzsche hat mir kaputt-gemacht*” (cit. Barrios, 2010, p. 41).

Por lo que respecta a los cursos dedicados por Heidegger por entero a la filosofía de Nietzsche a partir de 1936 cabe concluir que constituyen *ad initium* una fenomenología crítica de la noción de voluntad de poder, que tal como indica Davis (2007, p. 149-151), es entendida como la determinación más moderna del ser. En este sentido, la metafísica de la subjetividad nietzscheana sería para Heidegger la culminación y acabamiento de las posibilidades abiertas en el inicio de la filosofía en Grecia a través de su inversión. La crítica fundamental reside en que la filosofía de Nietzsche no lograría la superación de la metafísica esperada por Heidegger, sino su mero acabamiento.

De esta forma, a pesar de que no se encuentra una diferencia de calado entre el contenido de la interpretación heideggeriana de la voluntad nietzscheana entre 1933 y 1936-40, ya que es entendida como sobre-potenciación en ambos periodos, sí se puede distinguir de forma clara la postura que Heidegger toma frente a ella, que pasa de una clara adhesión a una crítica radical. Esta diferencia fundamental posibilita hablar directamente de dos periodos en la lectura heideggeriana de Nietzsche, distinguiendo así entre una lectura previa a su confrontación y una que constituye propiamente la confrontación en su sentido más esencial. Esta diferencia también se haría patente por cuanto en el periodo pre-confrontación encontraríamos únicamente menciones puntuales a Nietzsche, aunque no de menor relevancia; mientras su confrontación a partir de 1936 habría dado lugar a lecciones, conferencias y artículos dedicadas por entero a este filósofo. Este cambio profundo en la concurrencia de Nietzsche en el conjunto textual de Heidegger hace que sólo podamos considerar, sumado a su cambio de postura, a este segundo periodo una *confrontación* en un sentido propio.

Como hemos podido mostrar en relación a los textos posteriores a 1936 y especialmente en los cursos de los años cuarenta, Heidegger se sirvió de su crítica a la metafísica de Nietzsche para formular una crítica indirecta pero radical de la forma moderna del Estado. Esta constituye una confrontación abierta, tanto a la cosmovisión nacionalsocialista del NSDAP y del *Amt Rosenberg*, como de los presupuestos de su propio proyecto metafísico y político que sustentaron su

adhesión al movimiento nacionalsocialista. La confrontación de Heidegger con Nietzsche, afirma Davis (2007, p. 148), es por ello una confrontación consigo mismo y una distanciamiento directo del nacionalsocialismo, que ha sido calificada por Zaborowski como una crítica *exotérica* dado el carácter público de las lecciones (2010, p. 317-330).¹⁸ Además, esta fenomenología crítica de la metafísica de la voluntad de poder será la base a partir de 1939 de su crítica a la técnica moderna, cuyos conceptos básicos se encuentran en estos cursos ampliamente esbozados y articulados.

Referencias

- ARISTÓTELES (1988). *Política*. Trad. Manuela García Valdés, Madrid: Gredos.
- BARRIOS CASARES, Manuel (2010). “Jünger y la deriva de la interpretación heideggeriana de Nietzsche”. *Estudios Nietzsche*, 10, pp. 33-52. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi10.10181>
- BERNASCONI, Robert (2013). “Who belongs? Heidegger’s philosophy of the Volk in 1933-34”, en Martin Heidegger, *Nature, History, State 1933-1934*. London: Bloomsbury, pp. 109-126.
- DAVIS, Bret W. (2007). *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Evaston: Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47w2wg>
- FAYE, Emmanuel (2018). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, trad. Óscar Moro Abadía. Madrid: Akal.
- GORDON, Peter, E. (2013). “Heidegger in purgatory”, en Martin Heidegger, *Nature, History, State 1933-1934*. London: Bloomsbury, pp. 109-126.
- HEIDEGGER, Martin (2009). “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Stadt Übung aus dem Wintersemester 1933/34”, en Holger Zaborowski (ed.). *Heidegger Jahrbuch*, 4(I), pp. 53-88.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit* (1927), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 6, *Nietzsche* (1936-1946), ed. Brigitte Schillbach. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), ed. Hermann Heidegger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 53, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, ed. Walter Biemel. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, GA 54, *Parmenides* (WS 1942/43), ed. Manfred S. Frings. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1982.

¹⁸ Zaborowski se sirve de la distinción entre exotérico y esotérico para diferenciar las críticas de Heidegger al nacionalsocialismo que se encuentran en las lecciones de las críticas de los *Cuadernos Negros* y en los tratados de superación de la metafísica como *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*.

- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, ed. Peter Trawny. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2014.
- JÜNGER, Ernst (2005). *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*. Ed. Nicolás Sánchez Durá, Valencia: Pre-textos.
- KISIEL, Theodore (2013). "The Seminar of Winter Semester 1933/34 within Heidegger's three Concepts of the political", en Martin Heidegger, *Nature, History, State 1933-1934*. London: Bloomsbury, pp. 127-150.
- KROCKOW, Christian Graf von (2017). *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- LEAMANN, George (1993). *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätphilosophen*. Hamburg: Argument-Verl.
- LORENTE MARTÍNEZ, Sergio (2011). *Heidegger. Necesidad interna de la poesía en el pensar esencial (Hacia Hölderlin desde la Kebre)* (Tesis doctoral). Madrid: UCM.
- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma (2015). "De la pólis al Estado moderno: una aproximación al problema de lo político en Heidegger", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32(2), pp. 451-475. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n2.49973
- NIETZSCHE, Friedrich (2008). *Fragmentos póstumos 1882-1885*, vol. IV. Madrid: Tecnos.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (1989). Estudio preliminar, en Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana, El Rectorado, 1933-1934, Entrevista del Spiegel*, pp. IX-XLIX.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2020). *Un maestro de Alemania*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets.
- SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (2005). "Rojo sangre, gris de máquina", en Ernst Jünger, *El mundo transformado seguido de El instante peligroso*, ed., Nicolás Sánchez Durá. Valencia: Pretextos, pp. 11-101.
- SCHMITT, Carl (2011). "Ética de Estado y Estado pluralista", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 44, pp. 21-34. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2011.v44.36849
- SOMMER, Christian (2013). *Heidegger 1933. Le programme platonicien du Discours de rectorat*. Paris: Hermann.
- TAMAYO, Luis y XOLOCOTZI, Angel (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Salva Negra*. Madrid: Trotta.
- TRAWNY, Peter (2015). *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Barcelona: Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x6jr>
- ZABOROWSKI, Holger (2010). »Eine Frage von Irre und Schuld?«, *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Fráncfort a.M.: Fischer.
- ZIEGLER, Susanne (1991). *Heidegger, Hölderlin und die Alétheia. Martin Heideggers Geschichtdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*. Berlin: Ducker und Humblot. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-07142-5>

Being and Time as a *Bildungsroman*? A Hermeneutic Proposal

¿Ser y Tiempo como *Bildungsroman*? Una propuesta hermenéutica

ALEX ANTONIO ROSA COSTA*
(Universidade Federal do ABC - UFABC)

Abstract: This article proposes reading Heidegger's *Being and Time* as a philosophical *Bildungsroman*. I argue that *Being and Time* presupposes an unthematized premise, namely that an existential turning is necessary in order to philosophize. Bringing Heidegger into dialogue with the German *Bildungsroman* tradition, I demonstrate how *Being and Time* exhibits a quasi-narrative structure organized around three dramatic acts: everyday existence in *das Man*, the existential reversal of anxiety, enabling the phenomenological interpretive conversion required for philosophical thinking, and the recognition achieved through authentic resoluteness. This interpretation reveals productive parallels with Aristotelian narrative theory while maintaining the crucial distinction between phenomenology and fiction, since the treatise composes ways of Being rather than events. Two peculiarities distinguish Heidegger's philosophical *Bildungsroman*, namely radical temporality and perpetual incompleteness. This reading illuminates the existential-formative dimension of Heideggerian phenomenology and its connection to the German ideal of *Bildung* as a constant, ongoing effort.

Key-words: Heidegger, Being and time, Bildungsroman, phenomenology, Bildung

Resumen: Este artículo propone leer *Ser y tiempo* de Heidegger como un *Bildungsroman* filosófico. Argumento que *Ser y tiempo* presupone una premisa no tematizada, a saber, que una virada existencial es necesaria para el hacer filosófico. Poniendo a Heidegger en diálogo con la tradición alemana del *Bildungsroman*, demuestro cómo *Ser y tiempo* exhibe una estructura cuasi-narrativa organizada en torno a tres actos dramáticos: la existencia cotidiana en *das Man*, la inversión existencial de la angustia que posibilita la conversión interpretativa fenomenológica requerida para el pensar filosófico, y el reconocimiento alcanzado mediante la resolución auténtica. Esta interpretación revela paralelismos productivos con la teoría narrativa aristotélica manteniendo la distinción crucial entre fenomenología y ficción, pues el tratado compone modos de ser en lugar de eventos. Dos peculiaridades distinguen el *Bildungsroman* filosófico de Heidegger, a saber, temporalidad radical y incompletitud perpetua. Esta lectura ilumina la dimensión existencial-formativa de la fenomenología heideggeriana y su conexión con el ideal alemán de *Bildung* como esfuerzo constante e ininterrumpido.

Palabras clave: Heidegger, Ser y tiempo, Bildungsroman, fenomenología, Bildung

* Doctoral candidate at the Universidade Federal do ABC (UFABC), supported by a UFABC doctoral fellowship.

Introduction

In this article, I present a hermeneutic proposal for reading *Being and Time* (Heidegger, 1962) [*BT*] as a philosophical *Bildungsroman*, which complements other hermeneutic approaches.

I argue that *BT* presupposes a fundamental premise that philosophy is only possibly through an existential improvement and that phenomenology is the method par excellence for this task, even though this is not Heidegger's explicit aim. The treatise sought to develop the question of the meaning of Being using analytic of *Dasein* as a preparatory path since questioning it directly is impossible. However, I must note the most obvious point: Heidegger did not elaborate a question about the meaning of Being in general, but rather only about the meaning of Being of human existence (*Dasein*). I examine the role of existential analysis beyond its use as a formal means for a strictly ontological question.

To elucidate this unthematized premise, I bring *BT* closer to the German *Bildungsroman* (novel of formation) tradition, which goes back at least to Goethe.

1. *Bildungsroman*

The fundamental argument that is put forth in this analysis is as follows: According to *BT*, if ontology is philosophy; if ontology asks about the meaning of Being in general; if existing means understanding Being; and if ontology is a specific way of existing, then philosophy is a way of Being directed toward existence itself. In *BT*, the categorical identification of philosophy and existence seems impossible, yet a particular function of philosophy concerning existence appears to be presupposed. Rather than arising from existence, philosophy *leads toward* existence. Hence, *BT* develops a reflection concerned with a specific *formation*. I use this term intentionally to demonstrate the possibility of interpreting *BT* as a *Bildungsroman*¹, which aligns it more closely with the *Phenomenology of the Spirit*, for example.

¹ Several other authors have already defended the rapprochement between *BT* and the literary category of the novel of formation. For example:

“En este sentido, esta obra magna puede leerse en clave de una novela filosófica de formación que, al igual que otras novelas de la época, reflexiona sobre el significado del ser humano en una era dominada por la ciencia.” (Adrián, 2015, p. 18)

“In diesem Sinn ließe sich dieses Hauptwerk als *Bildungsroman* lesen, der wie andere zeitgenössische Romane über die Bedeutung des menschlichen Seins in einer von Wirtschaft und Wissenschaft dominierten Zeit reflektiert.” (Adrián, 2013, p. 197)

“E dunque questo libro può essere concepito, anche, como una sorta di “romanzo di formazione”, al pari della Fenomenologia dello spirito di Hegel” (Fabris, 2000, p. 30)

Rorty does not specify *BT*, but refers to all of Heidegger's work: “Heidegger is writing a *Bildungsroman* about, in his phrase, ‘what Being now is.’” (Rorty, 1989, p. 117)

“En disant donc que Heidegger a écrit un *Bildungsroman*, je consolide mon interprétation de *Sein und Zeit*: le roman de formation du *Dasein* exprime la quête du sens - quête oubliée par les Modernes et réactualisée par Heidegger” (Hope, 2013, p. 24)

“If we use such an approach to *Being and Time*, then we can read this book as a quasi-literary text describing the formative experience of *Dasein* - i.e., a *Bildungsroman* - in the transition from inauthenticity to authenticity.” (Cimino, 2022)

I use Wilma Patrícia Maas's classic book *O C none M nimo* [*The Minimum Canon*] as a basis for literary analysis. As Maas teaches us, Morgenstern coined the term *Bildungsroman* at a conference in 1820, in which the critic argued:

[Such a form of novel] can be called a *Bildungsroman*, above all because of its content, because it represents the protagonist's formation in his beginning and path towards a certain degree of perfectibility; secondly, also because it promotes the formation of the reader through this representation, in a broader way than any other type of novel. (Morgenstern *apud* Maas, 2000, p. 46)

Based on Morgenstern's analysis, we identified four essential criteria that define the *Bildungsroman* genre:

1. The path to perfectibility: The protagonist embarks on a formative journey from an initial state toward a higher level of perfection or maturity. This transformation is gradual and follows stages of development.
2. The formative impact on the reader: The novel represents the protagonist's formation and actively forms its reader. The reading experience itself becomes transformative, educating both the character and the reader.
3. The cultural dimension: The narrative connects the protagonist's formation to broader cultural and national contexts. While rooted in specific circumstances, the *Bildungsroman* reflects universal patterns through particular cultural expression.
4. The universal dimension: Despite—or through—its cultural specificity, the *Bildungsroman* transcends its particular context to address universal human development, making it relevant beyond its original boundaries.

For our analysis of *BT*, criteria 1, 2, and 4 are most relevant, as we will see.

The second significant step in literary theory after Morgenstern was taken by Wilhelm Dilthey. This is especially relevant for our analysis because Dilthey was one of Heidegger's most influential figures. In *BT*, Heidegger selects Dilthey as one of his main interlocutors, dedicating several pages to analyzing the exchange of letters with Count York (cf. § 77). Heidegger also incorporates many concepts derived from Dilthey, such as "understanding" and "historicity."

Dilthey wrote a lengthy essay about Goethe, first drafting it in 1877 and revising it several times afterward. "The volume was instantly acclaimed and established a model for the *geistesgeschichtliche* approach to literary history" (in introduction to Dilthey, 1985, p. 19). In the essay, Dilthey argues that poetry should be read as a reflection of the author's personal experiences. By connecting the author's personal experiences to their artistic creations, the philosopher challenges the idea of a timeless genius and restores the historicity of each work. This is why biographical and historical studies are crucial for understanding any work. "All understanding is founded on experiences, but in Goethe's case, understanding enriches his own experience and, in turn, expands his existence." (*idem*, p. 280) The formation of his humanity, intertwined with his individuality, made Goethe's poetry possible, especially the prose trilogy dedicated to *Wilhelm Meister*.

German Romantic poetry, whose exponents include Goethe, Lessing, and Schiller, approached philosophy closely (*idem*, p. 284). Thus, the classic German *Bildungsroman* was also born with its own epochal character, blending philosophy and literature in such a way that made them nearly inseparable for these authors. They considered philosophical thought and study as essential to the ethical and political development, a premise exemplified in the *Bildungsromane*. In short, we cannot separate Goethe from Kant or Fichte.

Dilthey also devoted his efforts to analyzing the novel *Hyperion*, by Hölderlin. His essay was published in its final form in 1799, and firmly classified it as a *Bildungsroman*. Dilthey states that “these *Bildungsromane* gave expression to the individualism of a culture whose sphere of interest was limited to private life” (*idem*, p. 335). There is clearly a bourgeois element in this type of novel, as Dilthey and many other authors have noted. However, the novel does not aim to portray only the bourgeois world. Rather, it reveals a clear focus on exposing the “universally human” aspects of the hero’s life journey. An undeniable ideal of humanity traces back to figures like Lessing and Herder. According to Dilthey, there is a dialectical movement of the spirit within the *Bildungsromane*, justifying the link to the *Phenomenology of the Spirit*. Each stage of development holds value and serves as a necessary step in the hero’s/spirit’s formative development.

Dilthey highlights two elements of the *Bildungsroman* genre present in *Hyperion*. First, he notes the transition from a state of simplicity to one of perfectibility as “essentially the same in every individual”. Second, he mentions the quest to “interpret life from within itself” (Dilthey, 1985, p. 336). There is a genuine effort to give voice to life without any external ideals suppressing or obscuring it. In this double movement, Hölderlin does not favor extraordinary facts that could reveal an authentic existence far removed from everyday life. Instead, he patiently portrays how individuals are conditioned by their external world and to what extent a reflective consciousness, whose passions are calmed, comes to accept the needs and conditions present in their lives.

Beyond Dilthey’s analysis, we must also emphasize another crucial element of the *Bildungsroman*. This genre differs from other novels by presenting “the image of man in becoming” (Santos, 2020, p. 159) Or, according to Bakhtin: “Time is introduced into the interior of man, impregnates his entire image, modifying the substantial importance of his destiny and his life” (*apud* Santos, 2020, p. 130). It is impossible to consider transformations in existence without presupposing that *time* is essential to human life. Every narrative, regardless of its type, is rooted in time because everything narrated occurs within time, which is usually understood chronologically. As a condition for the possibility of a (temporal) narrative, *time becomes the essence of the narrator*. The particular aspect of the *Bildungsroman* is not that it is constituted by time, but that this temporal aspect becomes conscious and is elevated to the central theme of what is depicted. Santos also highlights the close tie between the focus on becoming and changes and transitions. It is time, as

structured within becoming, that enables change; therefore, a narrative centered on change perceives time as its core concern.

The concept of *Bildung* is a widely discussed theme in German culture. Heidegger explored it on many occasions, for example in his interpretation of Plato's Allegory of the Cave. According to the German philosopher, the main point of the Allegory involves the lengthy and challenging process of transforming the core of human nature, as shown in the narrative's four stages. The passages, transformations, and the transitional process are central to the issue being presented. This process involves re-familiarizing oneself with one's environment. Plato called this process *παιδεία* (*paideia*), which Heidegger, although he acknowledged the difficulty of translation, renders as *Bildung*, meaning literally formation but also "education," as the English translator chose.

At the same time Plato seeks to avoid false interpretations; he wants to show that the essence of *παιδεία* does not consist in merely pouring knowledge into the unprepared soul as if it were some container held out empty and waiting. On the contrary real education lays hold of the soul itself and transforms it in its entirety by first of all leading us to the place of our essential being and accustoming us to it. (Heidegger, 1998, p. 167)

The philosopher interprets the Allegory of the Cave as a narrative recounting the transitions that the "soul in totality" undergoes when leaping from immediate contact with beings to a realm where beings appear. In this realm, human beings "first encounter things and transferring and accustoming them to another realm where beings appear" (Heidegger, 1998, p. 167). Heidegger refers to this entire formative process as *Bildung*.

The dialogue with Plato becomes more pronounced when considering the Platonic thesis that the soul's definition is self-movement (Plato, 2008, 896a), a thesis which forms the basis of a philosophical tradition of self-care². From a phenomenological perspective, consciousness cannot find a *motive* for movement outside itself. By affirming freedom as the essence of existence and, in *BT*, temporality, Heidegger aligns with this tradition, which simultaneously affirms movement as fundamental to *Dasein* (soul, consciousness, etc.)³ and emphasizes the need to see this movement as "capable of moving itself," or self-movement.

² The purpose of this work is not to establish the relationship between *BT* and the tradition of self-care. However, I recognize that my research is inspired by this reading. I distance myself by emphasizing the structural quasi-narrative character of *BT* (the "acts" or formative stages of *Dasein*) and the relationship between phenomenology and transparency, which I don't see present in the writings that seek to bring *BT* closer to the ethics of self-care (Adrián, 2013; Larivée & Leduc, 2002).

³ Indeed, with the term *Dasein*, Heidegger contributes an essential element to the tradition. Rather than being a movement of the soul independent of the world, it is a movement of Being-in-the-world itself—of the fundamental intentional relationship.

2. The Formative Movement in Being and Time: *Dasein's* Path to Perfectibility

Act I – A common life

We will defend, as the structuring axis of our reading, the hermeneutic hypothesis that *BT* accompanies the *Dasein* on its path of formation, which starts from the simplest everyday life when *Dasein* is indistinguishable from others and its “who” is defined by impersonality (*BT*, § 25). It passes through the seismic crisis of anxiety, and reaches the description of *Dasein* itself (Adrián, 2013, pp. 197–198).

BT aims to describe *Dasein*, whose ontological character differs from that of other beings inasmuch as *Dasein exists*. This means that *Dasein* does not have fixed characteristics, but rather, ways of being. The difficulty lies in deciding which way is the most suitable for existential analysis. Heidegger begins with *everydayness* [*Alltäglichkeit*], a *Dasein's* existentiale that indicates a way of Being that *constitutes Dasein* as both authentic and inauthentic, i. e., everydayness is the way of Being *from which* every existence must depart and to which it must return (*BT*, H232).

Everydayness also indicates *Dasein* in its most common existence, which means that it does not present a unique life, such as an artist, a scientist, or a religious person (von Herrmann, 2005, pp. 40–41). This methodological choice is crucial to understanding the formative trajectory the treatise describes.

Dasein has no inherent previous characteristics; it is a *disclosure of possibilities*. *Dasein* opens a range of possibilities and projects itself into some, choosing them. Through this projection, *Dasein* builds its identity, its own *selfhood* [*Selbstheit*]. Everydayness is a way of projecting oneself into possibilities as everybody does. Unlike authentic *Dasein*, inauthentic and everyday *Dasein* does not choose (*BT*, H268) its possibilities, but rather replicates those that have always been there. This means that the everyday *Dasein* accepts those possibilities that seem to be more relevant, intriguing, or acceptable to everyone. Heidegger calls this way of projecting itself into possibilities *they* [*das Man*].

They understand themselves through absorption in the world, understanding entities in general, including themselves, through concerned dealings [*Besorgen*] with ready-to-hand entities [*Zuhandene*]. Crucially, all prejudices remain untouchable: one reads, talks, thinks, acts “like they do.” Absorbed in the they’s empire, everyday *Dasein* replicates common possibilities, including possible ways of making science, thinking, and constituting its own identity. As a possible self, they answer the question of who *Dasein* is in its everydayness.

In §27, we read a striking passage: “But this distanciality which belongs to Being-with, is such that *Dasein*, as everyday Being-with-one-another, stands in subjection [*Botmäßigkeit*] to Others” (*BT*, H126). The term *Botmäßigkeit* indicates both subjection and tutelage. The first translation highlights the critique of all theories of the subject—a word with the dual meanings of self and submission. Tutela, in turn, also indicates being under dominion while making evident the opposition to autonomy. In German, *Selbständigkeit* (autonomy),

literally self-constancy or “constancy-of-self”, is a characteristic of the mode of Being of authenticity (BT, H323). In *das Man*, constancy [*Ständigkeit*] is marked by inauthenticity and by not-being-oneself (BT, H128). Therefore, everydayness is privative mode of being oneself insofar as it is a positive mode of projection onto possibilities. Thus, there is a common mode of projection onto possibilities marked by domination, subjection, and tutelage, in which *Dasein*’s possibilities are arbitrated, concealing their character as possibilities, thereby making them appear as fatalistic determinations.

At the beginning of the journey, our hero is lost. Indifferently dealing with ordinary things, *Dasein* lives a common life, without truly choosing itself. This is the most common starting point of any narrative. The hero’s journey, as tradition tells it, may begin with a trivial scenario to which the reader becomes accustomed and with which s/he may identify.

Act II – The Collapse

Although everyday *Dasein* has possibilities guided by “they”, it believes that it possesses a profoundly different identity, creating a distance between itself and Others (BT, H126). As in *Bildungsromane*, development means understanding common worldly belonging rather than creating an isolated self. In BT, this understanding emerges from the collapse of daily significance, which is brought about by a rare attunement [*Befindlichkeit*], known as anxiety [*Angst*].

The formative movement described in *Being and Time* reaches its decisive turning point with the phenomenon of anxiety. As Dilthey emphasized in his analysis of the *Bildungsromane*, particularly in Hölderlin’s work, moods [*Stimmungen*] play a central role in genuine character transformation. Facts become secondary, contrary to everydayness; the moods matter, the atmospheric shifts that permeate existence. BT makes an exceptional contribution to the phenomenology of moods by interpreting them as the original disclosure of *Dasein* in the existential structure of attunement. Heidegger takes moods back to the most fundamental level of *Dasein*’s constitution (BT, § 29) and, through anxiety (BT § 40), identifies the initial essential step in the transition from impersonality to authentic existence.

Seized by anxiety, *Dasein* no longer feels at home. Unlike fear, anxiety’s “in-the-face-of” is not a being, but rather it is *Being-in-the-world* (BT, H188). *Dasein* understands that the dream of distance and differentiation from the world through acts and dealings is illusory because of its basic constitution as a being that cannot be separate from its world. An attunement, rather than an act or an event, provokes deep connection to the world, embodying the Romantic ideal of common belonging through mood as an essential step in the formation.

Another key point is the connection between anxiety and freedom. “Anxiety makes manifest in *Dasein* its Being towards its ownmost potentiality-for-Being—that is, its *Being-free* for the freedom of choosing itself and taking hold of itself. Anxiety brings *Dasein* face to face with its *Being-free for* (*propensio in ...*) the

authenticity of its Being, and for this authenticity as a possibility which it always is.” (BT, H188). While everydayness is a positive way of projecting itself into possibilities which are not *chosen*, authenticity is the opposite: it is a free projection that comes originally from a *choosing*. This choosing is only possible because the common world, all the sedimented significance and meanings, *collapses*, indicating that no possibility has a quality that justifies its selection. Therefore, possibilities reveal their true nature as possibilities and not determinations. Anxiety reveals the freedom of projection, making possible a practical identity derived from projections into possibilities guided by an existential *decision*.

Act III – The Decision

Anxiety is necessary, yet insufficient for authenticity. The transition from impersonality (Division One) to individuation (Division Two) requires anxiety; however, anxiety alone does not constitute authenticity (BT, H344).

Beyond anxiety, *decision* [*Entscheidung*] is required. The resoluteness [*Entschlossenheit*] that anticipates death reveals *Dasein* authentically (BT, H296-301). However, resoluteness cannot arise without the prior disclosure accomplished by anxiety. Anxiety opens the possibility and resoluteness actualizes it. Together, they constitute the movement that reveals authenticity and inauthenticity as the fundamental possibilities between which *Dasein* must constantly choose.

Besides this central existential aspect, anxiety occupies a fundamental methodological role in *BT*. This methodological function is directly connected to the formative dimension of the treatise. If philosophy is phenomenology, and if phenomenology requires that phenomena disclose themselves from themselves, then the philosopher must achieve the state of disclosure in which existential structures can genuinely reveal themselves. Anxiety, by stripping away the cover of everydayness, provides this disclosure. As Heidegger notes, phenomenological interpretation must enable *Dasein* itself to disclose things primitively; thus, it must let *Dasein* interpret itself (BT, H140). Anxiety is the existential condition that enables such self-interpretation and then philosophy:

In anxiety (*Angst*) this dislocation is accomplished in such a way that authentic self-understanding can be made explicit as an existential possibility (though it need not be). Only if it is, however, can the philosopher carry out the task of fundamental ontology, achieve the ‘transparency’ necessary for making explicit the ontological structure of that being who is capable of raising the question of the meaning of being. Authenticity, a clear view of one’s own being, is a condition of philosophy’s possibility. (Crowell, 2001, p. 210)

With this methodological approach, we can connect the two formations in question. *BT* does not describe a singular character, as the approximation between the work and *Bildungsroman* might suggest, but rather the *transcendental conditions of philosophy*, including the formation of the philosopher, insofar as philosophy is a *Dasein attitude*. Clearly, *BT* does not aim to *provoke* anxiety for

the simple reason that it *cannot*. However, it describes phenomenologically that philosophy is only possible if a peculiar mood, a distinct way of Being attuned to beings in general, takes over the one's entire existence.

The Three-Act Structure

The analysis of anxiety reveals the three-act structure of the formative movement. In the first act, we observe the everyday *Dasein* absorbed in its world, lost in its preoccupations, understanding itself as *das Man* does—that is, it does not genuinely understand itself, but simply replicates inherited interpretations. This is the protagonist in his initial, unreflective state.

In the second act, which anxiety inaugurates, everything collapses. The familiar world becomes strange, meanings dissolve, and the comfort of *das Man* proves hollow. This is not merely a psychological crisis, but an *ontological rupture*. The very structures by which *Dasein* has understood itself and its world suddenly fail.

The third act—authenticity, resoluteness, Being-toward-death—cannot be reached without passing through the second act. However, the second act does not automatically lead to the third. As *Dasein* is essentially freedom, returning to the protective shell of *das Man* is always possible. The movement toward authenticity is not linear, but rather circular, a constant struggle and perpetual oscillation between the possibilities of authenticity and inauthenticity.

It is common to think of formation as a mostly linear process that culminates in reaching a certain stage, at which point one could say that a person is fully formed. The traditional educational path reinforces this notion by awarding a credential that signifies this state of unquestionable knowledge. Nothing could be cruder and more distant from reality. If we consider phenomenology as a formative process of individualization, it must be viewed as an *ongoing effort requiring reaffirmation* at every stage. Taking temporality seriously means understanding that no past decision can define the present or future. In his interpretation of the Allegory of the Cave, Heidegger emphasizes the fourth stage of the story—the return to the cave—as a Platonic reminder that there is never a final victory over truth, over the unveiling of beings, and therefore, over freedom:

Liberation does not come about by the simple removal of the chains, and it does not consist in unbridled license; rather, it first begins as the continuous effort at accustoming one's gaze to be fixed on the firm limits of things that stand fast in their visible form.. [...] *παιδεία* includes within itself an essential relation to lack of education. And if, according to Plato's own interpretation, the "allegory of the cave" is supposed to clarify the essence of *παιδεία* then this clarification must also make manifest precisely this essential factor, the constant overcoming of lack of education. (Heidegger, 1998, p. 169–170)

Heidegger refers to a "continuous effort" and a "constant overcoming of the lack of education [*Bildung*]". This interpretation of the Allegory also seems to apply to *BT*. It is an ongoing effort to move from everyday concerns

[*Besorgen*] to the phenomenological attitude, which restores the temporality of the phenomenon and its truth⁴.

Anxiety and Phenomenological Conversion

There is an essential connection between the existential transformation accomplished through anxiety and the phenomenological attitude required for genuine philosophical thinking. Heidegger understands phenomenology not as a doctrine or system, but as a *method*—a way of letting phenomena reveal themselves from themselves (BT, H34-35). This requires a specific stance, a particular way of attending to things.

Everydayness, absorbed in *das Man*, lacks precisely this stance. It interprets entities according to pre-established categories and prejudices. Genuine phenomenology requires breaking with this mode of understanding. According to Heidegger, in §40, this requires a “phenomenological interpretive conversion” [*phänomenologisch interpretierender Hinkehr*] (BT, H185)⁵⁻⁶—a turning-toward that is simultaneously a turning-away from the falling movement of everyday existence.

Anxiety makes this conversion possible. By moving beyond the familiar interpretations and revealing the groundlessness of everyday meanings, anxiety forces *Dasein* to confront phenomena in general without the protective mediation of *das Man*'s categories. The world disclosed in anxiety is not the world as *das Man* interprets it, but the world as such—the phenomenon in its phenomenality.

This is why anxiety has existential and methodological significance. Anxiety is not merely an important phenomenon to analyze phenomenologically; it enables phenomenological analysis itself. One who has never experienced anxiety cannot achieve the phenomenological stance. Conversely, those who have been shaken by anxiety and faced the uncanniness of existence have the possibility, though not the guarantee, of genuine philosophical investigation.

This insight reveals the connection between existence and philosophy. By

⁴ I cannot develop the argument here, but there is a straight connection between this struggle to authenticity and the combat between truth and untruth.

⁵ The English translation: “‘turning thither’ in a way which is phenomenologically Interpretative.”

⁶ *Hin-kehren* refers to turning [*Kehren* - turning] towards..., turning with a specific direction [*hin*]. Luther used this verb in “also zoch alles volk hin, ein jglicher in sein haus, und David keret auch hin sein haus zu segenen” (original version of 1545), 1Cro 16, 43. In the King James Bible, we read: “And all the people departed every man to his house: and David returned to bless his house.” In this chapter, the chronicler recounts a praise led by David in front of the Ark of Yahweh. After the hymn of praise, everyone returned to their homes. We can interpret this movement of returning to oneself following the encounter with the divine as correlating to that narrated by Heidegger after anxiety.

According to the Brothers Grimm dictionary, *hinkehren* translates the Latin phrase *vertere istuc*, which literally means to return to. Used this way, the unusual verb chosen by Heidegger also emphasizes the movement of *Dasein* back to its there, to who it truly is.

describing understanding [*Verstehen*] as existential and the project as the opening of being-in-the-world, Heidegger uses the term *transparency* [*Durchsichtigkeit*] to refer to “The sight which is related primarily and on the whole to existence” (*BT*, H146). Thus, there is a way to look at existence (the being of *Dasein*) and address it in a manner that makes it accessible from itself. This manner does not apprehend existence as a “a point called the ‘Self’ [*Selbstpunkt*]”, but seizes upon “the full disclosedness of Being-in-the-world throughout all the constitutive items which are essential to it” (*BT*, H146). Here, we see the convergence of the two aspects I have discussed: the phenomenological project and the existential project of self-care. Phenomenology is a method that aims to reveal what is as it appears from itself (*BT*, H34). A fundamental assumption of all phenomenology is that the phenomenon must be removed from any structure obstructing its full manifestation; phenomenology is the method that addresses this need. The phenomenology of *Dasein*, therefore, aims to reveal *Dasein* in its essential structures, in its existentials, as shown in *BT*. However, the passage above tells us more. Transparency is a vision that pertains to existence and uncovers its constitutive elements. Phenomenology seeks to achieve the transparency of *Dasein*. As an entity that interprets and is interpreted, *Dasein* must become transparent to itself as it develops its phenomenological perspective.

The relationship between philosophy as a discursive elaboration on Being (ontology) and the way of existing arises from philosophy’s ontological and ontical foundation. Philosophy should not be characterized as a transhistorical and timeless universal knowledge, but rather as the radical product of history: “As the work of the freedom of the human *Dasein*, the possibilities and destinies of philosophy are bound up with man’s existence, and thus with temporality and with historicity, and indeed in a more original sense than with any other science.” (Heidegger, 1988, pp. 19–20) This is more original because it corresponds to the very disclosure of the existential phenomenon itself. In other words, as phenomenology is ontology, philosophy is a way of expressing the being of entities or phenomena themselves (*BT*, H35). This doesn’t mean creating theories, but rather the discursively expressing what always happens, without forcing the appearance of theories, prejudices, ideologies, or world-views. Rather, it aims to reveal phenomena through their structures of being. With this approach, philosophy intensifies a tendency of existence itself: phenomenalization. Existence means allowing beings to be, because existence is understanding Being. However, phenomenology is essential precisely because phenomena are not primarily given in their Being (*BT*, H36-7). Therefore, philosophy articulates the very being of existence. For philosophy to exist, existence—often absorbed in daily life—must turn inward and transform itself.

Factual transformation

Such a conversion is made possible by the presupposition of *Dasein*’s Being, which Heidegger calls care [*Sorge*], whose sense of Being is temporality. The

capacity for self-movement that Plato referred to now returns as the character of always being outside [*Draußen-sein*] (*BT*, H62) of existence, which is made possible by ecstatic movement (*BT*, H329). Heidegger emphasizes the purely formal character of existence, which, as transcendental, constitutes the condition of possibility for all change and formation. This clearly sets his work apart from *Bildungsromane*. However, a purely formal reading of the work contradicts Heidegger's own aim to ground all philosophy in ontical foundations. Throughout the second part of *BT*, Heidegger seeks ontical confirmation for the formal analyses of the first part (*BT*, H309). This ontical possibility, as Heidegger himself recognizes, comes from a factual ideal of existence (*BT*, H310), which is merely assumed, but never explained.

I don't believe that Heidegger's factual ideal corresponds to any specific individual existence. It's as if he were starting from a particular "lifestyle" or "worldview" to guide his phenomenological analysis. Rather, by formalizing his analysis as much as possible, Heidegger seems to suggest that specific ontical lives cannot be considered models of authenticity. This is directly opposed to those who choose historical figures, often artists and religious leaders, as paradigms of authenticity. Clearly, Heidegger is moving away from a limited ontical prescription of what an authentic life should be. Thus, the absence of examples in the description of the authenticity stems not from mere difficulty in writing (see *BT*, H38), but from the impossibility of providing any examples on an ontological level. Thus, any transformation we might mention occurs on the factual level [*faktisch*], which involves the relationships and meanings that constitute the world. It does not occur on the factual level [*tatsächlich*], which pertains to observable and narratable facts (*BT*, H55-6 and H7, note 2). Therefore, we can speak of existentiell changes (ontical level) connected to ontological reflections, though such changes can never refer to a specific factual ideal. At the end of §59, we read: "Nevertheless, the Interpretation which is more primordial existentially, also discloses possibilities for a more primordial existentiell understanding, as long as our ontological conceptualization does not let itself get cut off from our ontical experience." (*BT*, H295). The relationship between ontological conceptualization and ontical experience is the main focus of philosophy, because it opens up existentiell possibilities without ever prescribing them. This passage also demonstrates Heidegger's awareness of the potential exhortative nature of his formal description in *BT* (Larivée & Leduc, 2002, p. 735).

3. But is *Being and Time* a Narrative? The Elements of the Narrative

BT is a phenomenological and hermeneutical description of *Dasein* within a broader ontological program. In the traditional sense, it does not constitute a narrative. However, some aspects of *BT* approximate its structure to that of a narrative, especially the *Bildungsroman* tradition in German literature.

To fully develop this argument, it would be necessary to present a comprehensive phenomenology of narrative. However, this is beyond the scope of the present paper. Therefore, I will only briefly explain what narrative and phenomenology are so as to allow for this approximation.

Traditionally, narratives involve characters, plot, setting (delimited space and time), and narrative discourse (the manner of telling). According to my hypothesis, the *Dasein* in its transcendental structures is the main character. *Dasein* is in its essence *time*, and its temporal dynamics enables spatiality (*BT*, §70). In other words, there is time and space only when there is *Dasein*, and *Dasein* is always in a delimited time and space, understood both ontologically and ontically. The manner of “telling” is hermeneutic phenomenology. Now, let’s focus on the plot.

In narrative, the plot is the connection of events, a *composing* (Aristotle, 1987, 1450b22 – from now on, *Poetics*). The narrator establishes a *narrative* connection among a sequence of events that becomes a unity only when the narrator *recounts it*. The narrator is a creator. In an ontological description, however, events do not have a place. Philosophy does not concern itself with individual occurrences, facts, or events as history does. Therefore, *BT* is not a narrative in the specific sense of a sequence of events; rather, it presents a sequence of *ways of Being*. For my argument, the most important thing is that reading *BT* as a *Bildungsroman* sheds light on the *sequential* pattern and development of the treatise. The phenomenological description of the *temporal* entity occurs *quasi-narratively*, or in a weak sense. It is *quasi-narrative* because it is not a composing of events, but rather a composition of ways of Being.

These ways of Being are arranged in such a way that one leads to the next, indicating that the latter is more original. Consider everydayness, the most common way of Being. Heidegger notes that inside this modal indifference, which is characterized by not choosing, *Dasein flees* in the face of itself: “*Dasein*’s absorption in the ‘they’ and its absorption in the ‘world’ of its concern, make manifest something like a fleeing of *Dasein* in the face of itself-of itself as an authentic potentiality-for-Being-its-Self.” (*BT*, H184). It is *Dasein*’s *absorption* that makes the fleeing manifest. Therefore, this way of Being prompts the analysis to explore a more original way of Being. However, to get there, *Dasein* requires a specific *pathos*, a *turning point* in its existence—*anxiety*. This *Befindlichkeit* is not an external intervention, but a possibility belonging essentially to *Dasein* itself. It arises, as Aristotle requires of proper tragic reversal, “according to probability or necessity” (*Poetics*, 1452a22) from the protagonist’s own nature.

According to Aristotle, the plot [*mythos*] of a tragedy has three parts: *peripeteia* (reversal), *anagnorisis* (recognition or discovery), and *pathos* (suffering). This concept was expanded by subsequent traditions to encompass all narratives, beyond Aristotle’s original scope. It is sufficient to employ this tradition to clarify my arguments.

A reversal “is a complete swing in the direction of the action” (*Poetics*, 1452a22). The *peripeteia* is central to our current understanding of *plot* in the narrow sense. In *BT*, the *peripeteia* of *Dasein*’s formation occurs through anxiety

and the call of conscience [*Ruf des Gewissens*]. These phenomena reveal that what appeared to be the “natural” mode of existence, absorption in public concerns, is actually flight and self-loss (*BT*, H184-5). The direction of existence inverts: from dispersal to concentration, from the familiar to the strange, and from the public to the proper.

The second element, *anagnorisis* manifests in *BT* as resoluteness [*Entschlossenheit*] and anticipatory resoluteness [*vorlaufende Entschlossenheit*]. Aristotle defines *anagnorisis* as “a change from ignorance to knowledge” (1452a30) and emphasizes that the finest form of recognition occurs simultaneously with a reversal. In Heidegger’s text, the moment of recognition arrives when *Dasein*, shaken by anxiety and summoned by conscience, achieves existential transparency [*Durchsichtigkeit*] and decides on its ownmost possibility. Through resoluteness, *Dasein* recognizes itself not as an impersonal “one-self” but as a singular “I myself.” The recognition deepens when resoluteness becomes anticipatory through Being-toward-death. “Anticipatory reveals to *Dasein* its lostness in the they-self, and brings it face to face with the possibility of being itself, primarily unsupported by concerned solicitude” (*BT*, H266). Anticipatory resoluteness comprises an existential *choosing*, precisely *choosing to choose* (*BT*, H270), which corresponds to the most radical freedom (Han-Pile, 2013). This freedom is not “built” or “created”, but rather is that in the face of the inauthentic *Dasein* flees from. Authenticity, thus, presents an epistemological character, as well as the *anagnorisis* moment of the plot. *Dasein* conquers an authentic self only when it chooses existentially, when existence in its various and diverse moments becomes *coherent* and can be properly told according to its transcendental structures.

In this *anagnorisis*, *Dasein* understands itself as a fundamentally thrown project within its own transcendental structures. This recognition is not of a stable identity, but rather of radical possibility. *Dasein* recognizes that it must constantly choose itself and that no past decision can definitively determine the present or the future. This recognition lends meaning to the conversion enabled by anxiety: *Dasein* understands why it was lost and glimpses the possibility of authentic selfhood. *Dasein* becomes open to itself, transparent in its existential structure. It achieves that passage from ignorance to knowledge that defines tragic recognition, but in an existential manner.

The third element, *pathos*, appears in *BT* as Being toward death (*Sein zum Tode*, §§46–53). Aristotle defines *pathos* as “a destructive or painful action, such as visible deaths, torments, woundings, and other things of the same kind.” (1452b11) However, in Heidegger’s existential analysis, *pathos* is not physical suffering, but rather the existential anxiety in the face of radical finitude. Being-toward-death is not the biological process of dying, but rather the ontological structure that permeates all of *Dasein*’s existence. As Heidegger insists, “death is only in an existentiell *Being toward death*” (*BT*, H234)—death “is” only insofar as *Dasein* comports toward it as its ownmost possibility. The *pathos* of *BT* lies in *Dasein*’s unavoidable confrontation with its own impossibility. Death is characterized as the “most proper” [*eigenste*], “non-relational” [*unbezüglich*], and

“unsurpassable” [*unüberholbar*] possibility. Anxiety is thus confronting itself with its fundamental finitude. This is not momentary pain but a permanent existential structure. *Dasein*’s Being is constitutively Being-toward-death, and therefore the suffering of finitude is not an episode but the very fabric of existence. Crucially, this *pathos* is the condition of authenticity. It is not enough to be seized by anxiety; one must also decide. Anticipatory resoluteness discloses *Dasein* in its authenticity, corresponding to an active aspect of the *pathos*. Unlike Aristotle’s tragic *pathos*, which typically culminates in catastrophe (the hero’s downfall), Heidegger’s existential *pathos* is the gateway to authentic existence. Confronting finitude does not destroy *Dasein* but liberates it for its ownmost possibilities.

Phenomenology and Fiction

The main point here is that *BT* imitates a traditional narrative *structure*. However, there are fundamental differences between phenomenology and fiction.

The same temporal dynamics present in any usage of an equipment are also present in reading. Confronting a text requires a project of meaning. However, if the reading is correct, this projection is based on the possibilities opened by the text read and all my previous readings and experiences. And then I am able to read the text in front of me.

When reading a fictional narrative, I enter a new world. My previous readings, knowledge, and experiences are brought to this new place, to the *world of the narrative*. The writer *created* this world and aims to elaborate a complex of meanings that transcend my experienceable world. I must surrender myself to the narrator’s guidance which appeals to my freedom, so that we can together give life to the narrative or, in Heideggerian terms, open this world. The narrative’s world may differ from mine inasmuch as its possibilities and meanings differ from those of my tradition. Having experienced the *otherness* of this world, I am forced to *choose* whether to integrate or ignore it. This is the fundamental insight of the *Bildungsroman* tradition. As readers encounter worlds, they can experience their own world as a *possibility* and then as a *possible* changeable one⁷.

A phenomenological text requires similar temporal dynamics of projection, retention, and actualization. However, instead of suggesting a new world of possibilities and meanings, it aims to *indicate the conditions of possibility of our world of experiences*. Also, rather than describing *things* as scientific texts do or creating things as literary works do, phenomenology *indicates* what is meant. Phenomenology cannot describe because it does not deal with *constituted* objects, but rather only with the dynamics of *constitution*.

In our tripartite structure (world pre-text; world of the text; world after reading), phenomenological texts explicitly require a pre-text world because

⁷ The implicit dialogue here is with Sartre, 2010 and Ricoeur, 1984.

they describe the structures of the living world. However, by doing so, phenomenology aims to *reorient* readers to understand phenomena in a way that is different from natural understanding. This is because phenomenology points to transcendental structures in its working of constitution of phenomena. Phenomenology, thus, searches for a *conversion* of the natural world, not by pointing to new possibilities, but by explicating the essential structures that are always present yet neglected and omitted in common experience. In this way, phenomenology approaches fiction, as both withdraw layers of prejudice to highlight the precedence of *possibilities* over effectiveness, in other words, the essential freedom of the world.

Thus, while *BT* employs narrative structure and shares the formative trajectory of the *Bildungsroman*, it remains fundamentally phenomenological in method. The comparison helps us see that philosophy requires a formative practice—yet this formation operates through disclosure, not fictional creation. The reader undergoes formation not by imaginatively entering a fictional world but by existentially appropriating the structures of their own being and therefore of beings in general.

4. The peculiarity of Heidegger's *Bildungsroman*

A thorough comparison between *BT* and the tradition of *Bildungsromane* should also highlight the differences. Beyond the literary form and narrative, there are at least two peculiarities, namely, radical temporality and perpetual incompleteness.

The first one was already mentioned. While all *Bildungsromane* accentuate the temporal character of formation, *BT* takes this notion to an extreme. In *Bildungsromane*, time is usually linear, representing a succession of events that lead to a more developed stage, which resembles the vulgar conception of time as a sequence of nows. Educational trajectories reinforce this impression by conferring titles that ostensibly certify an irreversible state of knowledge. If we can speak of a formative process toward singularization, we must conceive of it as an ongoing effort that must be reaffirmed continually, as existence is originary temporality. Taking temporality seriously means understanding that authenticity is not a permanent achievement but a constant task.

The second particularity derives from the first. In his reading of Plato's Allegory of the Cave, Heidegger emphasizes the fourth level of the narrative—the return to the cave—as Plato's reminder that the conquest of truth, the unconcealment of beings, and therefore freedom are never definitive. The three elements of mythos—*peripeteia*, *anagnorisis*, *pathos*—are not overcome but must be constantly repeated [*Wiederholung*]. Anxiety must return, recognition must be renewed, and the confrontation with death must be sustained. Every moment of resolute authenticity is “provisional” [*vorläufig*] in the sense that it does not eliminate the constant possibility of reverting to inauthenticity.

Conclusion

This study proposes reading *BT* as a philosophical *Bildungsroman*, recognizing its formative narrative structure without reducing phenomenological analysis to literary fiction. I demonstrated that *BT* exhibits a quasi-narrative structure in which the phenomenological description of the temporal entity is not composed of events, but rather of ways of Being. This quasi-narrative unfolds within a three-act dramatic framework that structures Dasein's journey from everyday impersonality (Act I), through the reversal of anxiety (Act II), to authentic resoluteness (Act III). This interpretation reveals an underlying premise: an existential turning is necessary in order to philosophize, and phenomenology is the formative method par excellence.

Grounding in Aristotelian concepts, I argued that it is possible to interpret anxiety as existential *peripeteia* (reversal); transparency [*Durchsichtigkeit*] as *anagnorisis* (recognition of one's own being structures); and being-toward-death as *patbos* (permanent existential "suffering" that conditions authenticity). The distinction between phenomenology and fiction clarifies the formative mechanisms. While fiction presents alternative possible worlds, phenomenology indicates existential structures that are always operative but neglected in everyday understanding. Both withdraw layers of prejudice to reveal essential freedom, but phenomenology demands a conversion from a natural to a phenomenological attitude.

Heidegger's philosophical *Bildungsroman* is distinguished since it sustains radical temporality (authenticity as a constant task rather than a permanent state) and perpetual incompleteness (the continuous repetition of formative moments). These peculiarities connect Heidegger to the German ideal of *Bildung* of reconciliation with factual finitude, while radicalizing it philosophically. This ideal runs from Romantic *Bildungsromane* to existential analytic.

This hermeneutic reading reveals the underlying, unthematized formative dimension of Heidegger's existential analysis. The quasi-narrative structure of *BT*—the composition of ways of being rather than events—illuminates its pattern and development. Although subordinate to the project of fundamental ontology, the analysis of *Dasein* embodies a philosophical ideal that the path to existential improvement through the phenomenological method demands constant self-transformation. *BT* is not merely expository philosophy describing a journey, but a formative narrative enacting the transformation it describes. *Dasein's Bildungsroman* has no final chapter—it is an infinite task of becoming oneself, a perpetual formation that acknowledges incompleteness as essential to authentic existence.

Finally, this reading clarifies that *BT* describes the conditions that readers must fulfill to originally understand [*Verstehen*] philosophy, insofar it does not present objects for the understanding [*Verstand*], but rather *indicates* how they are originally constituted, operating as a formal indication [*formale Anzeige*], guarding against objectification while guiding the reader's transformative enactment of the inquiry⁸.

⁸ I am grateful to the anonymous reviewers for their helpful comments.

References

- ADRIÁN, Jesús (2013). “Sein und Zeit’ und die Tradition der Selbstsorge”. *Heidegger Studies*, n° 29, pp. 195–211.
- ADRIÁN, Jesús (2015). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, vol. 2. Barcelona: Herder.
- ARISTOTLE (1987). *The Poetics of Aristotle*. Trad. S. Halliwell. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- CIMINO, Antonio (2022). “Metaphysics, Science, and Literature: reconsidering the conflict between Carnap and Heidegger”. *Angelaki*, vol. 5, pp. 79–96. DOI: <https://doi.org/10.1080/0969725X.2022.2110397>.
- DILTHEY, Wilhelm (1985). *Poetry and Experience*. Princeton: Princeton University Press.
- FABRIS, Adriano (2000). *Essere e tempo di Heidegger: Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.
- HEIDEGGER, Martin (1962). *Being and Time*. Trad. John Macquarrie & Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- HEIDEGGER, Martin (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. Trad. Albert Hofstadter. Bloomington (IN): Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1998). “Plato’s Doctrine of Truth”. En: *Pathmarks*. Trad. Thomas Sheehan. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 155–182.
- HEIDEGGER, Martin (2001). *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*. Trad. Richard Rojcewicz. Bloomington (IN): Indiana University Press.
- HOPE, Jonathan (2013). *Qu’est-ce que le sens? Lecture de la construction du sens dans Sein und Zeit de Martin Heidegger, et relectures contemporaines: angoisse, langage, image*. Montréal: Université du Québec à Montréal.
- LARIVÉE, Annie; LEDUC, Alexandra (2002). “Le souci de soi dans Être et Temps: L’accentuation radicale d’une tradition antique”. *Revue philosophique de Louvain*, vol. 100, pp. 723–741.
- MAAS, Wilma Patrícia (2000). *O cânone mínimo: o Bildungsroman na história da literatura*. São Paulo: Editora Unesp.
- PLATO (2008). *Laws 10*. Trad. Robert Mayhew. Oxford: Oxford University Press.
- RICOEUR, Paul (1984). *Temps et récit (Vols. 1–3)*. Paris: Les Éditions du Seuil.
- RORTY, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANTOS, José Lucas Zaffani dos (2020). *A estetização da experiência falhada em três narrativas de Thomas Bernhard: O naufrago, Árvores abatidas e Extinção*. Tese de doutorado. Araraquara: UNESP.
- SARTRE, Jean-Paul (2010). *Qu’est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”, V. 2: „Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins” § 9-§ 27*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

**¿A qué responde la Angustia?
Fijación del problema de trasfondo al que pertenece
§40 de *Ser y tiempo***

**What does Anxiety Respond to?
Identification of the Underlying Problem to Which
§40 of *Being and Time* Belongs**

FRANCISCO ABALO
(*Universidad de Chile*)

Resumen: Desde distintos puntos de vistas, la literatura actual parece estar de acuerdo en la función metodológica relevante que cumple el tratamiento sobre la angustia en la arquitectura sistemática del tratado mayor de Heidegger. En el presente artículo se pretende fijar el contexto problemático a instancias del cual se introduce este tratamiento, asumiendo que la clave de comprensión de este problema radica en los elementos básicos contenidos en la idea de existencia tal como la bosqueja en los primeros párrafos de esta obra. En segundo lugar, se plantea el problema del paradójico estatuto fenoménico de la angustia y se sugiere, como estrategia hermenéutica, que las condiciones de su fenomenalidad radican en los mismos elementos conceptuales que están a la base de la idea de existencia, lo cual difiere de los enfoques dominantes.

Palabras clave: Heidegger, hermenéutica, fenomenología, angustia, idea de existencia

Abstract: From different points of view, current literature seems to agree on the relevant methodological function fulfilled by the treatment of anxiety in the systematic architecture of Heidegger's major treatise. This article aims to establish the problematic context in which this treatment is introduced, assuming that the key to understanding this problem lies in the basic elements contained in the idea of existence as outlined in the first paragraphs of this work. Secondly, it raises the problem of the paradoxical phenomenal status of anxiety and suggests, as a hermeneutic strategy, that the conditions of its phenomenality lie in the same conceptual elements that underlie the problem that motivates the treatment in §40, which differs considerably from the usual approach.

Key-words: Heidegger, hermeneutics, phenomenology, anxiety, idea of existence

Introducción¹

El §40 de *Sein und Zeit* (*SZ*)², como se sabe, contiene el análisis de la noción que Heidegger expresa bajo el término *Angst*. Este párrafo resulta, por diversos motivos, uno de los más fascinantes a la vez que de los más complejos del tratado. En efecto, las actitudes frente a él van desde el desconcierto (Dandeleit-Drayfus, 2015) hasta la consideración de que en él hay un hito fundamental dentro del arco argumental de *SZ* (Courtine, 1990, p.234; Rodríguez, 1997, p. 215; Steimann, p.109; Pascualin, 2015, p.132). Con todo, hay entre los especialistas un relativo acuerdo de que estas dificultades no radican sólo en la complejidad del fenómeno tratado, sino también en la función metódica-sistemática y la posición arquitectónica de su tratamiento filosófico.

Puesto de esta forma, es sostenible pensar que el tratamiento de la angustia responde a los problemas y preguntas que plantea el párrafo anterior, el §39. Si se toma esto en consideración, se da una primera dificultad de corte sistemático-arquitectónico. En efecto, para usar una imagen, hay en ese párrafo un nudo de lazos que remiten desde y hacia lugares muy distantes en el tratado. El correcto manejo de estos lazos es de especial dificultad y hacen ardua la fijación de la función metodológica del §40. Un análisis detenido que logre, en alguna medida, fijar el o los problemas de trasfondo a cuya resolución, en parte, contribuye el tratamiento de la angustia, es la tarea principal que se propone este artículo.

En las tres primeras secciones de este artículo intentaremos fijar desde un punto de vista sistemático el problema de trasfondo que parece expresarse en el §39. El pensamiento básico que nos sirve de guía es que dicho problema está anclado y presupone la idea matriz bajo cuya guía se estructura la analítica existencial, a saber, *la idea o concepto de existencia* que Heidegger esboza en los §§ 4 y 9. La tesis que aquí pretendo plantear es que el §39 es un párrafo “nudo”, porque en él se reintroduce la idea de existencia como parámetro para medir los resultados del tratado hasta ese punto y, por ello, permite la exposición de varios problemas que emergen desde esa reintroducción.

Hay, no obstante, un segundo problema que concierne al tratamiento específico de la angustia. Pese a que tanto en la literatura de corte existencialista como en ciertas líneas de la psicoterapia se ha hecho célebre la así llamada

¹ El siguiente artículo ha sido desarrollado en el marco del proyecto FONDECYT REGULAR 1210404 “La concepción heideggeriana de la acción: lectura aspectual de *Ser y Tiempo*”, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID). Agradezco a su vez al profesor Dr. Luis Placencia por las certeras observaciones que me sugirió a una versión anterior de este trabajo.

² En adelante *SZ*. Citaremos los pasajes de este tratado según la edición de Max Niemeyer Verlag (2006). El resto de las obras del autor las citaremos según la *Gesamtausgabe* (en adelante *GA*) de Vittorio Klostermann, indicando en cada caso el número del volumen según esa edición, como es el uso en los estudios heideggerianos. Las traducciones contenidas en este trabajo son o bien tomadas de la versión de J.E. Rivera (*Ser y Tiempo*, 2017) con modificaciones, o directamente del autor de este artículo.

“angustia existencial”³, el texto de Heidegger es extraordinariamente elusivo y críptico con relación a una “descripción muy pormenorizada de la angustia” (García Norro, 2015, p.169), tal que le permita al lector un reconocimiento de este fenómeno anímico⁴. Como intentaré mostrarlo en la última sección de este trabajo, este es sólo el índice de un problema metodológico de base en que el carácter fenoménico de la angustia es todo menos obvio. En realidad, el autor parece indicar que, en un cierto nivel de experiencia (la experiencia corriente), la angustia no parece poder aparecer o aparecer como tal, lo cual, para efectos de sus requerimientos metodológicos la pone en la peculiar paradoja de ser un *fenómeno a-fenoménico*. En la última parte de esta sección, sugiero, pese a todo, que la fijación del problema de trasfondo, así como la preponderancia sistemática de la idea de existencia podrían permitir una orientación de lectura de esos requerimientos en una dirección distinta a la dominante en la literatura. Lamentablemente no podré desarrollar aquí esto último, dada la extensión que requeriría, y lo dejo a modo de sugerencia que será elaborada en un artículo posterior.

1. ¿A qué responde el análisis de la angustia en SZ?

Si se ubica el párrafo destinado al análisis de la angustia dentro de su contexto sistemático, resulta bastante claro que su introducción viene preparada por las reflexiones que presenta el párrafo inmediatamente anterior, el §39,

³ Con respecto al desarrollo de la idea de “angustia existencial” en el movimiento existencialista francés de mediados del siglo XX se puede consultar con provecho Aho, 2020, 2025, Crowell 2022. Para el desarrollo de la noción de angustia en la psicoterapia de enfoque de análisis existencial y logoterapia (*Existenzialeanalyse und Logotherapie*): Frankl, 1987; Längle, 2003, 2011, 2021, 2023.

⁴ Desde el punto de vista de los “índices ónticos” este análisis es de excesiva economía. De hecho, hacia el final de éste (SZ, p.190), el propio autor destaca la rareza (*Seltenheit*) en varios niveles del fenómeno analizado, sin que se descarte incluso su condicionamiento fisiológico. En general, su tratamiento sigue la pista del parentesco de la angustia con el miedo al caracterizar el objeto formal de la primera también en términos de “amenaza” (*Bedrohung*), pero a diferencia del segundo, en el que el objeto queda identificado con un ente intramundano, en este tipo de fenómeno opera un distanciamiento radical en el que el ente de uso entra en la irrelevancia. De ahí que Heidegger anote que, en una mirada retrospectiva, el decir cotidiano exprese que “no era nada” (“*es war eigentlich nicht*”, p.187). No es nada (de lo intramundano) que amenaza, sino que está viene, por decirlo así, desde “ninguna parte”. Es justamente bajo este índice de la amenaza “interior” que Heidegger anota al paso una de las únicas notas emocionales de la angustia, a saber, que viene de tan cerca que “opreme y le corta a uno el aliento” (SZ, p.186). Es interesante anotar que este carácter opresivo y de estrechamiento fue destacado por Tomás en su definición de la *anxietas*, i.e. *quae sic agravat animum, ut non appareat aliquod refugium: unde alio nomine dicitur angustia* (*Summa II, Prima Secundae*, 1-2, q.35, a8); sólo que para él resulta por eso mismo una variante de la *tristitia* y no del *timor*. Pero sea como sea esto, el pensamiento básico parece apuntar a que la angustia hace ostensible ese resto que queda del mundo cuando la estructura de significatividad pragmática “se viene abajo” (SZ, p. 186), y que Heidegger denomina bajo el término alemán *Unheimlichkeit*, término con evidente evocación emotiva, tal como lo documenta también el penetrante y más generoso ensayo de Freud de 1919 “*Das Unheimliche*” (Freud, 2014).

titulado “La pregunta por la totalidad originaria del todo estructural del *Dasein*” (*Die Frage nach der ursprüngliche Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*. SZ, p.180). El tenor de este párrafo es, como muchos otros del tratado, programático, e introduce, entre otras cosas, la justificación metodológica del tratamiento de una forma fundamental de hallarse en el mundo (*Grundbefindlichkeit*) que el autor denomina *Angst*. Lo peculiar de este párrafo es que el diseño del programa emerge a instancias de una serie de preguntas que presuponen, como intentaré mostrarlo, la reintroducción decisiva en este contexto de la idea formal de existencia esbozada en los §§ 4 y 9⁵.

Ya es el título de este párrafo el que presenta la cuestión central a la que está dedicado el sexto capítulo de la primera sección de la primera parte (y única publicada) del tratado. Por su parte, es el título del capítulo el que ofrece la respuesta a esta pregunta. En efecto, se trata del “cuidado como ser del *Dasein*” en tanto responde a la pregunta por “totalidad originaria del todo estructural” de este ente. Esto hace que la arquitectura de este capítulo tenga como núcleo al §41, al cual siguen la acreditación mediante documentación histórico-literaria de la tesis central en §42 (la fábula de la *cura*), y las importantes discusiones con la tradición filosófica que giran en torno a las concepciones dominantes de realidad (§43), por una parte, y de verdad (§44), por otra. Es en este contexto en el que uno debe considerar el análisis de §40 como *metodológicamente funcional* a la tesis desarrollada en §41. En otras palabras, el análisis de la angustia está ahí, estrictamente hablando, porque ofrece ciertos rendimientos sistemáticos que permiten responder a la pregunta por el “todo” de estructuras, hasta este punto consideradas por separado (analíticamente), pero que han de ser vistas en unidad (“originariamente”).

El filósofo formula el problema, o mejor, los problemas contenidos en el título del párrafo más en detalle del siguiente modo:

⁵ La conexión sistemática, metodológica y arquitectónica del tren de preguntas del §39 y del que presenta en el §45, debe ser, sin exageración, de las más complejas del tratado. Por lo pronto, no se trata en ambos párrafos de una y de la misma pregunta, aunque estén conectadas. Por una parte, la pregunta que da pie al análisis de la angustia apunta a un modo de acceso que, bajo la forma de un peculiar modo de encontrarse en el mundo, se despeje “de modo elemental” el suelo fenoménico desde el que se pueda captar de forma unitaria el todo estructural de existenciales, a saber, la estructura del cuidado. El §45, en cambio, está enmarcado por la pregunta metodológica sobre el carácter “originario” de la interpretación ontológica llevada a cabo hasta ese punto (cf. SZ p. 231) y contiene, en virtud de su propia estructura, la tarea de presentar en sus condiciones existenciales esa posibilidad concreta de asumir la existencia en su modalidad propia, la resolución precursora. De esta manera, desde el §45 se inicia un nuevo período en el tratado, que llega, aproximadamente, hasta el §66. Como lo ha destacado Rodríguez (2015, p.315-330), se trata de un nudo especialmente complejo y decisivo por cuanto concentra, por una parte, lo que el estudioso denomina “el momento necesariamente hermenéutico” y, por otra, la determinación bidireccional entre el aspecto ontológico y el aspecto óntico que condiciona el tipo de orientación metodológica del tratado (cf. SZ, p.13). El problema, a mi juicio, está sin embargo en la fijación de la distribución de tareas entre ambos pasajes “nudo”. Es todo menos obvia la forma del arco argumental que contiene estos dos pasos como decisivos, sistemáticamente conectados pero diversos en el alcance de sus funciones metódicas.

“(1) ¿Se puede captar *este todo* de estructuras de la cotidianidad del *Dasein* en su *totalidad unitaria* [*Ganzheit*]? (2) ¿(a) Es posible poner de relieve el ser del *Dasein* *unitariamente* [*einheitlich*] de tal modo que se haga comprensible desde él la *coordinariedad* de las estructuras indicadas juntamente (b) con las *posibilidades de modificación* existencial que le corresponden? (3) ¿Hay una vía de acceso a este ser en *el plano de los fenómenos* sobre *el suelo* del presente punto de partida de la analítica existencial?” (*SZ*, p.181; números y destacado introducidos por el autor del artículo)

Por otra parte, los requerimientos metódicos por los cuales se introduce el tratamiento de la angustia están más dispersos en el párrafo, por lo que me permitiré, por razones didácticas, presentarlos ordenadamente. El tratamiento de la angustia se introduce porque satisface:

(i) La presentación de un modo eminente, originario y amplio de lo que el autor denomina “encontrase” (*Befindlichkeit*), noción esta que entraña lo que comúnmente conocemos bajo el nombre de “estado anímico” (cf. *SZ*, p.182).

(ii) Presenta el “suelo fenomenal para la explícita captación de la totalidad ontológicamente originaria del *Dasein*” (cf. *SZ* p.182).

(iii) Presenta este suelo en la medida en que este fenómeno exhibe lo que exhibe de modo “aislado” (cf. *SZ* p. 182).

(iv) Está en directa conexión con los fenómenos que Heidegger ha examinado bajo las nociones de caída (*Verfallen*) y miedo, tal que su análisis los toma precisamente como punto de partida (cf. *SZ* p.182, p.184).

Volveré, de modo más bien general, sobre estos requerimientos en la última parte de este artículo. Lo que interesa por el momento es circunscribir el problema a instancias del cual se introduce el tratamiento de la angustia como “el único camino adecuado” (*SZ*, p.182) para su resolución.

Así pues, si se considera la primera cita aisladamente, es difícil entender qué clase de problema es al que está apuntando Heidegger. De hecho, la dificultad inicial consiste en que para poder darle sentido estas preguntas deben presuponerse varios aspectos sistemáticos considerados en otras partes del tratado, algunos muy distantes. De ahí también que sea de difícil control el intento de fijar de forma ordenada los problemas que estas preguntas presentan. Una forma de abordarlo es intentar responder a estas dos, en apariencia, simples preguntas:

(a) ¿qué tipo de problema es al que apuntan estas preguntas?, es decir, ¿cuál es el orden al que pertenece ese problema?

(b) ¿según qué perspectiva es este efectivamente un problema inmanente al tratado?

2. ¿Cuál es el orden al que pertenece el problema planteado en §39

A mi juicio, al menos parte de la solución a (a) y (b) reside en considerar estos pasajes como un momento señalado en que se reintroduce lo que en ciertos contextos el filósofo denomina como “existencialidad” (*Existenzialität*; cf. *SZ*, p.12) y en otros como “idea” o incluso “concepto de existencia (*Idee der*

Existenz/ Existenzbegriff; cf. *SZ*, p.313). Sin pretender exagerar, es precisamente a instancias de la reintroducción de aspectos relevantes de la idea de existencia por donde el párrafo *en comento* parece poner en claro cierta insuficiencia de la línea de desarrollo del tratado hasta ese punto (el tratamiento del estar en el mundo del agente en términos de cotidianidad media), por una parte, y de introducir una nueva línea de exploración que la idea misma de existencia parece reclamar, por otra.

Consideremos por el momento el problema planteado en (a). En la primera cita, en las dos primeras preguntas para ser más precisos, Heidegger nos presenta, de entrada, una cuestión que concierne al *todo de estructuras* existenciales. Con ello fija el orden al que pertenece el problema en la medida en que la mención aquí de “estructuras” y de “todo estructural” descansa en esa diferencia de planos que ha distinguido en el §4 (cf. *SZ*, p.12), a saber, por una parte, la consideración de la existencia humana desde el punto de vista de su desarrollo concreto en cada caso, lo que, por ejemplo, encontraríamos en el modo en que describimos con cierto detalle nuestra vida en un relato autobiográfico. Este plano recibe la cualificación de “existetivo” (*existenzjell*) u “óntico”, e implica la dimensión de la vida en su plena concreción. El otro, por decirlo así, corresponde al nivel conceptual de reflexión filosófica. Es a este último orden al que le reserva el título de “existencial” (*existenzial*) u “ontológico” en tanto los caracteres ahí destacados (*Existenziale*) dan cuenta de las conexiones estructurales a nivel de la “ontología” del objeto de investigación (el *Dasein*). Es justo este todo formal de estructuras existenciales a lo que llama “existencialidad” (*SZ*, p.12) o “idea de existencia” (*SZ*, p.313). De esta manera, el tratado describe en sus *explicata* (existenciales) el concepto o idea (“ser”) del objeto, y no directamente ese objeto en el estilo en que sería reconocible inmediatamente para la experiencia directa. Los problemas planteados por las preguntas citadas pertenecen al orden propio que corresponde al análisis filosófico. Sin embargo, este esquema no retrata enteramente la complejidad que el tratado contiene en virtud de la propia idea de existencia y que, en cierto sentido, determina su enfoque. Veamos con un poco de detalle esta cuestión.

La idea de existencia es ciertamente idea de *algo*. Pero no es la idea de un objeto que podría ser dado a mi percepción *dentro* del marco de esa percepción, sino que bajo el término “existencia” Heidegger parece querer apuntar a eso que, en nuestro lenguaje coloquial, denominamos “vida”, en los contextos en que hablamos de ella sobre todo como “mi vida”⁶. Si bien no parece ajustado decir que de ella tenemos una *percepción*, sí, en cambio, tenemos de ella siempre una cierta *comprensión* de algo que tiene la forma de un proceso en desarrollo, en

⁶ Para esta reconstrucción de la idea de existencia sobre la base de la noción de “mi vida”, sigo de cerca las penetrantes observaciones de Carl en su estudio de 2018, sobre todo la sección 1.1 (p.3-40). Sin que pueda aquí justificarlo de modo amplio, conecto aspectos generales de lo que, en el contexto de las lecciones tempranas de Friburgo, es denominado por el autor como “vida fáctica”, y aspectos salientes de lo que en el contexto de *SZ* se denomina como “existencia”. En la literatura especializada parece haber un amplio consenso acerca de este punto de conexión entre las lecciones tempranas de Friburgo y la obra mayor del autor. Ha marcado un hito en este respecto el ya clásico estudio de Kiesel de 1993.

cierto modo indeterminado desde el punto de vista de sus confines temporales, pero no ilimitado. Ahora bien, no es que bajo el aspecto comprensivo que supone la remisión a eso que expresamos con “mi vida” se dé algo así como una autorreferencia, es decir, la referencia a un objeto que bajo cierta perspectiva “soy yo”, sino que la remisión a mí mismo se da bajo el aspecto que supone la comprensión global de mi vida en tanto integra dimensiones virtuales, pero también ya consolidadas, futuras y pasadas. La autorremisión que supone la expresión “mi vida” mienta con ello las pretensiones y aspiraciones que tengo, los proyectos y planes por los que me esfuerzo, pero también lo que he hecho, alcanzado, pero también en lo que he fracasado, mi historia de vida, y los hitos y relaciones relevantes que en cierto sentido me condicionan y me han condicionado en concreto.

Es intentado articular este estado de cosas que Heidegger, como se sabe, introduce ya la idea de existencia en el §4, en el contexto de la preeminencia óptica de la pregunta ontológica, y la presenta sistemáticamente luego en el §9. Lo que en este último párrafo presenta como idea son caracteres muy básicos que corresponden a una “indicación formal”⁷, es decir, la idea que ahí presenta la existencia lo hace en una cierta infradeterminación, que es empero suficiente para movilizar la investigación en una dirección y circunscribir su alcance. Por su parte, los caracteres que esta idea presenta son dos⁸. El carácter (1) es el que introduce en términos de la “esencia de este ente” (*Wesen*, *SZ*, 42) que se expresa en ese aspecto proyectual-anticipativo que está recogido mediante la expresión “*Zu-sein*”, “haber de ser”⁹. El punto nuclear de este carácter consiste en ese aspecto según el cual el agente trasciende o ya ha trascendido en la dirección de ciertas posibilidades más allá del presente del caso. Como se sabe, la conexión de este aspecto con lo que denomina Heidegger como “*Verstehen*”

⁷ La expresión “*formale Anzeige*” (indicación formal), aparece muy poco en la obra mayor de Heidegger, pero en contextos relevantes para los fines de este artículo. Así en *SZ*, p.313, por ejemplo, se caracteriza expresamente la idea de existencia bajo este concepto heurístico: “*Die formale Anzeige der Existenzidee*” y antes en p.114. “*formalen Anzeige der Grundbestimmtheiten des Daseins (vgl. § 9) schon gegeben*”. Este autor desarrolla esta noción en su etapa inicial como *Privatdozent* en Friburgo, sobre todo en la lección que corresponde al volumen 60 de la *GA*. En ella la indicación formal aparece caracterizada como haciendo parte de la “teoría del método fenomenológico mismo” (*GA* 60, p. 55), “un momento metódico de la explicación fenomenológica en cuanto tal”. (*GA* 60, p. 63) el “punto de partida de la explicación fenomenológica”. Sería imposible abarcar en una nota la larga lista de trabajos que se han dedicado a este concepto de invaluable importancia para la concepción de la metódica que pone en práctica su autor en este ciclo de lecciones, así como su repercusión en su obra más madura. Hay, sin embargo, algunos trabajos que me permito mencionar, pues apuntan a un problema nuclear en el esquema heurístico que describe la indicación formal y que, en cierto punto está conectado con la función metodológica de la angustia. Tanto Rodríguez (1997, p.162) como Gethmann (1993, p.270) han apuntado al agudo problema de las condiciones de “desformalización” (acreditación) que implica una investigación que se guía por un esquema indicativo-formal.

⁸ En el texto de Heidegger, ambos caracteres están claramente diferenciados por los numerales (1) y (2) (cf. *SZ*, p.42)

⁹ Acerca del carácter “esencial” de este aspecto en la idea de existencia en Heidegger, cf. las penetrantes observaciones de Tugendhat (2017, p.177ss)

(comprender) y “*Seinverständnis*” (comprensión de ser) se sugiere ya en el §4 (SZ, 12), y es el pensamiento de trasfondo que articula luego en §31 como descripción formal de este existencial.

El carácter (2), en cambio, está recogido mediante el tecnolecto *Jemeinigkeit*, es decir, esa condición intrínseca de ser “mía” de mi vida, que es lo que presenta esta idea. En otras palabras, la noción de existencia presentada en este concepto implica en este plano condiciones de singularización que suponen que el agente del caso pueda mentarla mediante el pronombre posesivo de primera persona. De esta manera, la idea de existencia contiene en su propia estructura formal la remisión a la dimensión concreta de realización. En cierto sentido, el tratado parece asumir desde la partida que eso que esta idea presenta ya está de alguna manera dado, por ejemplo, como la base de un posible relato autobiográfico que el lector de la obra podría hacer de sí mismo. Es cierto, como lo veíamos antes, que el tratado no pretende tener competencia sobre su objeto temático desde *esta* perspectiva, la autobiográfica, sino que se sitúa en un plano distinto: el conceptual u “ontológico”, si se quiere. Pero, por otra, es en este mismo plano en el que se recoge el aspecto formal que consiste en el carácter concreto y singular de la existencia. Ahora bien, la posible articulación entre ambos aspectos sin sacrificio por ninguno de los dos parece poder ser fijada, dicho con todas las reservas del caso, en un terreno intermedio que opera con cierta independencia de los contenidos concretos en que se articularía una autobiografía, pues apunta más bien a la diferencia en los posibles *modos* de asumir esa vida (cualesquiera sean sus contenidos determinados). Se trata, como se sabe, de la distinción modal entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad (*Uneigentlichkeit*), distinción que el autor presenta precisamente a instancias de la condición irreductiblemente primero personal de la existencia. El pensamiento parece ser aquí que la existencia de la que se trata es concreta y singular en la medida en que no sólo puede ser poblada de contenidos determinados, sino sobre todo por el *modo en que puede ser asumida*. No precisamente con afán de claridad, Heidegger llama también “concreto” y “existente” a este nivel que concierne a la susceptibilidad modal de la existencia en cuanto en cada caso mía, y es en este sentido que también el orden “óntico” y “existente” hacen parte de los análisis existenciales en el nivel filosófico. Todo esto es importante porque, como se verá más adelante, es la reintroducción de *esta* idea en este preciso doble carácter (proyectual y modalmente determinable en cuanto *Jemeinigkeit*), lo que en el contexto de §39 constituye el eje de una reorientación de la investigación.

Puestas así las cosas, el §39 toma como punto de partida para su problematización el resultado al que ha arribado la investigación en la medida en que ha arrojado una descripción más o menos detallada de la modalización de la existencia en la forma de la *impropiiedad* en sus aspectos típicos, que es lo que ha analizado entre los §§35-38 bajo el nombre de la “caída” (*das Verfallen*) y que no es sino la posibilidad que se expresa en la forma en que por regla general y las más de las veces desarrollamos nuestra vida día tras día, cotidianamente. Es por eso por lo que la referencia de “*este* todo de estructuras de la cotidianidad del Dasein” (*dieses Strukturganze der Alltäglichkeit des Daseins*) es a la descripción

analítica de la cotidianeidad contenida en el párrafo anterior (cf. *SZ*, p.181). Se trata de la descripción existencial de la cotidianeidad de los seres humanos en términos de “*estar en el mundo, de modo caído y abierto, arrojado y proyectivo, [modo de estar en el mundo] al que le va su poder ser más propio en su estar en medio del “mundo” con los otros*” (*SZ*, p.181. Destacado en el original).

Lo que aquí importa, más allá del desarrollo en detalle de esta noción, es anotar que esta descripción de la cotidianeidad es el resultado de un cierto punto de partida que ha tomado *SZ*. En efecto, la primera sección del tratado, a saber, “El provisional análisis fundamental del Dasein” (cf. *SZ*, p.41), fija el correcto punto de partida (*rechte Absatz*) precisamente en lo que las antropologías tradicionales (*Explication des Dasein*) ha sido sistemáticamente “pasado por alto” al privilegiar formas de existencia en su acentuada diferencia y no en su inmediata indiferenciación y su peculiar carácter de “medianía” (*Durchschnittlichkeit*) (cf. *SZ*, p.43). Este es el punto de partida de los análisis en toda esta primera sección y circunscribe un campo de fenómenos muy específico, ese que aparece si nos situamos en la dimensión de la acción humana, en la perspectiva de la experiencia del *agente*, ahí donde «uno es inmediata y regularmente “aquello” a lo que se dedica, lo que necesita, lo que espera, de lo que se protege” (*SZ*, p.119)¹⁰. Pero este punto de partida, que circunscribe provisionalmente el campo de análisis, está cimentado sobre la idea de existencia presupuesta, o, en otras palabras, que es esta idea la que “está *a priori* a la base también en la cotidianeidad media e incluso en el modo de la impropiedad” (*SZ*, p.44)¹¹. De esta manera, la idea de existencia opera como un concepto que antecede y regula el alcance de los análisis que toman como punto de partida la cotidianidad, y es justo ella la que en el §39 opera como criterio que permite conmensurar el resultado de los análisis que han tomado este punto de partida.

3. ¿Desde qué perspectiva es este un problema inmanente al tratado?

Tomemos ahora la segunda pregunta planteada más arriba (b): ¿desde qué perspectiva estas preguntas apuntan efectivamente a un problema sistemático del tratado? Esto puede ser visto de la siguiente manera: el tipo de problema al que se enfrenta la investigación en este punto parece suponer que *si* se toma

¹⁰ Este pasaje hace juego con varios otros de la obra mayor del filósofo en que se destaca el carácter estructuralmente “reflejo” (*Widerschein*) de la comprensión impropia: cf. *SZ*, p.56; también en *GA* 24 pp. 228-229. Para este carácter estructural de la comprensión impropia, véase también: Rubio, 2015, pp. 115-116; Carl, 2018, p.117; Vigo, 2021, p.23; Abalo, 2022.

¹¹ Hay en este carácter apriorístico de la idea de existencia un punto central que hace juego con la concepción de la estructura de comprensión que está a la base misma, hasta donde puedo verlo, de la metódica y arquitectónica de *SZ*. Hay al menos dos pasajes clave en que se vincula expresamente los elementos de anticipación que destaca Heidegger (*Vorgabe, Vorsicht, Vorgegriff*) y la función anticipativa (*a priori*) de la idea de existencia en el contexto de la analítica existencial. Se trata de la reintroducción de esta idea en esta función en el §45 (*SZ*, p. 232), y luego, en el §63 (*SZ*, p.314)

el resultado obtenido hasta aquí, a saber, la determinación del modo de estar en el mundo del agente en la forma de la cotidianidad media, *entonces* no parecen estar aún dadas las condiciones para (1) captar la totalidad unitaria de las estructuras en que se ha analizado la existencia, (2) hacer comprensible el carácter “cooriginario” de estas estructuras, (3) dar cuenta del fundamento a partir del cual es posible concebir otro modo de existir que, al menos en sus condiciones formales de desarrollo concreto, sea efectivamente una alternativa posible al modo dominante en la cotidianidad media. La descripción analítica de la forma dominante en la cotidianidad no satisface *estas* exigencias, al menos. Es claro que el trasfondo de este problema parte, sin querer pecar de majadero, con la reintroducción de la idea de existencia bajo un peculiar prisma. Es precisamente lo que está recogido en la aserción con la que comienza el segundo párrafo del §39, según la cual “El Dasein existe fácticamente” (*Das Dasein existiert faktisch*, SZ, p.181).

Visto desde esta idiosincrasia terminológica, es razonable pensar que este aserto parece formular de manera puramente formal y esquemática un problema contenido en la propia idea de existencia y que ha sido perseguido, con resultados aún insuficientes, hasta ese punto. Es justo esto lo que enuncia a continuación:

“Se pregunta por la unidad ontológica de existencialidad y facticidad, o mejor, la esencial pertenencia de ésta [i.e. la facticidad] a aquella [la existencialidad]” (SZ, p.181)

En este sentido, las preguntas que se introducen a instancias del resultado de la analítica presuponen esta orientación más general en la idea de existencia. Sólo que aquí la conexión que se establece, o que se busca establecer, es entre existencialidad y *facticidad*, o más precisamente, la forma en que habría que concebir la *facticidad* (bajo una cierta concepción) como consistente con la idea de existencia. El punto parece ser que los resultados obtenidos hasta aquí no permiten establecer de forma integral, es decir, según la propia forma de la idea, *esta conexión*.

El punto, por tanto, radica en considerar, bajo qué acepción de “facticidad” se logra apreciar esta tensión con la idea de existencia, o cierto aspecto de ella, y por qué, justo en el resultado del análisis provisional se hace nítida esta conexión como un problema. Pero ¿por qué la idea de existencia y la *facticidad*? ¿Por qué se pregunta por la pertenencia de esta última a la primera?

Es importante notar que el término “facticidad” (*Faktizität*)¹², por lo pron-

¹² Si se considera que la noción que expresa la condición primero-personal de la existencia introduce la distinción modal entre impropiedad y propiedad, también la noción de facticidad es sensible a esto en la medida en que Heidegger la distingue de la “cuestión de hecho del *factum brutum* de algo que está presente” (SZ, p. 135) (*Tatsächlichkeit des factum brutum eines Vorhandene*). La razón parece estribar en que el estar anclado a la situación en la forma cotidiana incluye en cada caso siempre un poder ser que “en cierto modo [es] asumido, pero las más de las veces e inmediatamente reprimido”. Con esto parece insinuar que lo que está a la base del desarrollo de la existencialidad culmina con la configuración de la existencia en su

to, no está usado ni el §4 ni el §9. Pero lo que sí es razonable pensar es que su concepto se vincula a uno de los aspectos centrales que destaca el autor de la idea de existencia, a saber, el de la condición de ser en cada caso mía (*Jemeinigkeit*). Más bien la aparición sistemática del término “Faktizität” se introduce de manera muy sugerente recién en el §29, es decir, en el tratamiento de los estados anímicos (*Stimmungen*) en el marco del concepto existencial de “encontrarse en el mundo” (*Befindlichkeit*). No puedo detenerme aquí en la difícil cuestión de la concepción heideggeriana de la afectividad¹³, pero el punto principal al conectar la noción de facticidad con este aspecto de la existencia parece residir en el hecho de que la propia idea de existencia implica de modo estructural el carácter de *situacionalmente anclada* de nuestra vida. Es, a mi juicio, la razón por la cual en el bosquejo de §9 introduce la noción de *Jemeinigkeit*, vale decir, que la noción de existencia es tal cuyas condiciones de singularización estriban en que el agente del caso puede mentarla mediante el pronombre posesivo de primera persona siempre en tanto anclado a una *situación concreta*. Se trata de mi vida desde y en cada una de *mis situaciones*. Ahora bien, considerado así, la noción de facticidad que opera en el tratado apunta justamente a la condición situacionalmente anclada en el mundo (“estar arrojado” dice Heidegger, *Geworfenheit*) que presupone una idea de existencia en que hace parte de su concepto el carácter singular, concreto y primero-personal. De ahí que los “estados anímicos” son presentados no en la forma de representaciones privadas o vivencias psíquicas aisladas, sino como expresiones de las formas concretas en que el agente se encuentra en el mundo y se expresa a sí mismo desde ahí como constitutivamente anclado a situación.

El punto decisivo que permite hacer nítido el problema radica en que la idea de existencia incluye en cierto modo a la de facticidad, pero es más amplia que ella, en cuanto contiene otros aspectos. Es justamente lo que expresa en la caracterización preliminar de este concepto bajo el numeral (1) del §9, y al que nos hemos referido antes, a saber, el haber de ser, en la medida en que es la base para lo que posteriormente, en el §31, desarrollará bajo el concepto de comprensión. Es, a mi juicio, según este aspecto predominante en la idea de existencia que, en sentido *metonímico*, mienta el problema de la copertenencia de la facticidad y de la “existencialidad”, precisamente como señalando una tensión entre el aspecto proyectivo-anticipativo y la facticidad. Dicho de otro modo, el problema de la unidad estructural en la idea de existencia (en sentido amplio) consiste en el problema de un aparente desajuste entre la noción de “existencialidad” (en sentido metonímico=comprender) con el de la facticidad. Así el problema se lo podría formular en los siguientes términos: si bien es cierto que

modalidad propia, como modalidad virtualmente contenida en la forma impropia de existir, es decir, como algo reprimido (*abgedrängter*), no desarrollado, pero desarrollable en cada situación. De ahí que el eje de la exclusión de la concepción de la facticidad como “hecho bruto” parece estribar en que ella, dicha de un agente, no es nunca reductible a la mera realidad o estar ya listo de un objeto de uso.

¹³ Para un estudio sistemático de la noción *Stimmung*, desde el propio enfoque del análisis existencial, cf. Ferreira, 2002. Un estudio colaborativo con respecto a la concepción heideggeriana de la afectividad en Hadjioannou (ed), 2019.

los análisis se han orientado por una idea compleja de existencia, los resultados que han arrojado (la descripción de la forma de existencia impropia), en virtud de su propio punto de partida provisional (la cotidianeidad de término medio), no permiten dar cuenta adecuada de la articulación entre el carácter situacionalmente anclado del existir y su esencial carácter proyectual-anticipativo.

De esta forma, resulta más o menos evidente que uno se tenga que formular la pregunta: ¿por qué la descripción que se ha alcanzado de la cotidianeidad de término medio en su tendencia a la caída en el mundo no sólo ofrece resultados insatisfactorios con respecto al problema de la copertenencia entre comprensión y facticidad, sino que hace nítida la tensión en el seno de la idea formal de existencia? La cuestión es importante, pues todo el enfoque, dirección y alcance del análisis sobre la angustia toma como “punto de arranque” (*Ausgang*) precisamente la forma impropia de existencia que, en cierto sentido, hace de elemento de contraste¹⁴.

No puedo aquí dar un examen detallado del modelo que presenta Heidegger del modo en que común y corrientemente desarrollamos nuestras ocupaciones vitales en el mundo compartido y público, que es a lo que apunta el autor con el término “caída” (*Verfallen*). Es claro que la descripción de esta modalidad de la existencia, la impropia, está desarrollada bajo la luz de los análisis de los §§ 25-27 dedicados al “sujeto del estar en el mundo”, el “Uno” (*SZ*, p.167). El punto principal es que en estos parágrafos Heidegger presenta el decisivo rol de la dimensión social y pública del mundo para la determinación de la existencia del agente en tanto constituye el ámbito de reglas y normas bajo las cuales se desarrollan las múltiples posibilidades vitales a las que estamos entregados en nuestras diversas ocupaciones. La descripción conceptual de este aspecto del mundo en que residimos enfatiza sobre todo el carácter heterónomo¹⁵ de esta dimensión de la existencia (“la dictadura del Uno”, cf. *SZ*, p.126) al que, sin embargo, las más de las veces adscribimos acríticamente, o en el que, para decirlo así, estamos sumidos sin aparente contrapeso. Es precisamente ese modo específico de situarse *sumisamente* en un mundo cuyo marco regulativo social y público trasciende la singularidad del agente, incluso en lo que toca a sus propias posibilidades de existencia, lo que se describe en los §§35-38 bajo el término “caída”.

Si se pone esto, aunque sea de forma esquemática, a la luz del problema señalado más arriba, es razonable considerar la arquitectura del análisis de la caída como conteniendo dos momentos. De esta forma, el segundo momento del análisis (§38), pone su foco en el modo que se asume esta modalidad desde el punto de vista de su condición de arrojada al mundo, su facticidad, por tanto, en el sentido de la específica forma en que en la vida cotidiana asumimos nuestra situación. Bajo los caracteres de “tentación” (*Versuchung*), “apaciguamiento” (*Beruhigung*), “enajenación” (*Entfremdung*) y “aprimonamiento” (*Verfängnis*), se describe en sus contornos el modo de estar situacionalmente anclado en la

¹⁴ Cf. la p.4 del presente artículo, el requerimiento enlistado como (iv).

¹⁵ Para esto se puede consultar con provecho la excelente interpretación de Carl en: Carl, 2018, pp. 88-157.

forma de la caída en el mundo. Se trata del análisis de la caída por el lado de su específica facticidad. Los §§35-37, en cambio, aunque Heidegger no lo presente así con el acento que merece, contienen el “otro lado” y responden, en lo principal, al modo que adoptan la *comprensión* y, por consecuencia, la *interpretación*, en tanto se realizan en ese modo de estar en el mundo dominado por el Uno (cf. *SZ*, p.167). En cierto sentido esto se logra apreciar por una variación terminológica que revela un aspecto distinto de eso que se nombra propiamente con los términos alemanes “*Verstehen*” y “*Auslegung*”. En el contexto de análisis de la caída los términos que usa el autor para dar cuenta del modo en que articula la comprensión e interpretación son más bien los de “*durchschnittliche Verständis*” (*SZ*, p.169), por una parte, y de “*öffentliche Ausgelegtheit*” (*SZ*, p.174), por otra, en el entendido de que la comprensión e interpretación “caídas” revisten la forma de lo que se pretende que está meramente ya dado y supone las más de las veces una inhibición en la posibilidad de tomar distancia de ello o de ponerlo en cuestión. Bajo el signo de la habladería, la ambigüedad y el afán de novedades, se articula esta manera de comprensibilidad que tenemos del mundo y, en lo fundamental, de nosotros mismos y de lo que hemos de ser en él.

Heidegger presenta concisamente las características principales de esta forma de la comprensión e interpretación en el siguiente pasaje:

“Habladuría y ambigüedad, el haberlo visto y comprendido todo, crean la presunción de que la aperturidad así disponible y dominante del Dasein sería capaz de garantizarle la certeza, autenticidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser. La autoseguridad y determinación del uno propaga una creciente falta de necesidad en relación al modo propio del comprender afectivamente dispuesto.” (*SZ*, p.177)

Si se pone el acento en este aspecto, se ve con cierta claridad el núcleo del problema que presenta el resultado de la analítica, en tanto ha tomado como punto de partida la existencia indiferenciada de la cotidianeidad media. En cierto sentido, el desarrollo del análisis ha llevado a una configuración de escena en que el agente según este modo concreto de estar anclado a situación, su facticidad, presupone una forma de comprensión e interpretación que no hace justicia al pleno carácter anticipativo del comprender y su posible desarrollo en una interpretación activa, pues se reduce a un cierto estado interpretativo pasivamente asumido. De ahí que la introducción de las preguntas citadas más arriba tenga como marco el problema de la cooriginalidad de la facticidad y existencia, o de la consistencia de un cierto modelo de facticidad (i.e. el de la caída) con el aspecto de comprensión activa acentuado en la existencialidad. Lo que ha quedado, en cierto modo fuera de la consideración, o no visto a partir de las propias condiciones existenciales, es la unidad estructural de la idea de existencia tal que le dé espacio a una posible realización más plena del comprender, vale decir, lo que el propio filósofo considera como esencial en la idea de existencia: su carácter anticipativo-proyectivo.

Ahora bien, el tipo de desajuste que exhibe la consideración de la existencia visto desde la impropiedad incide a su vez en el modo en que se configura el

carácter anclado a situación, tal que, en cierto sentido, la constrictión en el orden de la comprensión implica una forma peculiar de cierre de la situación en el orden de la facticidad. Heidegger formula este pensamiento de modo nítido más adelante en la obra:

“Para el uno, por el contrario, la situación [Situation] está esencialmente cerrada. Sólo se conocen la “situación general” [*allgemeine Lage*], se pierde uno en las “oportunidades” más próximas [*nächste Gelegenheit*] y mantiene a la existencia en constante debate en el plano del cálculo de “contingencias”, que, aunque malamente conoce, las tiene y las presenta como acción propia” (SZ, destacado en el original, p.300)

La cuestión es importante, porque el resultado obtenido hasta el §39 presupone como problema *este* desajuste o tensión interna dentro de la idea de existencia entre existencialidad y facticidad, tal que, por el contrario, la fijación de su unidad estructural pueda darle espacio a una ampliación de la segunda en el plano concreto como correlativa y “cooriginaria” con una ampliación de la posibilidad de la primera en ese mismo plano de concreción. En otras palabras, el problema parece estar planteado de tal forma que el desajuste entre los caracteres de la idea de existencia que se revela en una posible modulación en el plano concreto (esa que se da las más de las veces), es posible resolverlo sólo en tanto se puedan hacer expresas, al menos en el plano del discurso filosófico, las condiciones que debiese cumplir una modulación concreta posible de esa misma idea tal que esos caracteres se den como complementarios y mutuamente funcionales en su posible ampliación. La dirección que toma el problema, por tanto, apunta en último término al tratamiento de las condiciones existenciales de eso que su propio autor califica sugestivamente como “ideal fáctico de existencia” (cf. SZ, p.310), que según su forma es equivalente a la modulación propia, denominada en el contexto de la segunda parte del tratado como “resolución precursora” (*vorlaufende Entschlossenheit*). Esta es la razón, a mi juicio, que explica que en la serie de preguntas citadas más arriba, en la pregunta compleja planteada en segundo lugar (2b), mencione en plural las posibles modificaciones a nivel de la concreción existencial. Con esto pretendo aquí apuntar tan sólo a que parece bien justificado afirmar que en el §39 de manera más o menos explícita se remarca una línea que, a contar del §45 hasta el §66, se vuelve el foco del tratamiento: el análisis de las condiciones existenciales comprensivo-interpretativas (el estar orientado hacia la propia muerte, la conciencia culposa) de la segunda modulación (la resolución precursora), en la medida en que es por medio de estos análisis que se llega a *la plena resolución* del problema de la concreción de la unidad estructural total en la idea de existencia¹⁶. Esta orientación de la resolución del problema en dirección a la existencia propia o auténtica tiene consecuencias directas en el tenor, pretensiones explicativas, alcance y posición sistemática del tratamiento de la angustia.

Como lo señalábamos más arriba, la resolución de este problema aparece en el §41, tratado bajo el nombre de “*Sorge*”, el cuidado. En lo que respecta a

¹⁶ Cf. nota n° 5 del presente artículo.

nuestra argumentación, lo decisivo está en que en la caracterización de este existencial de base prima nuevamente el aspecto proyectual anticipativo (*sich-vornweg-sein*) como la clave de reorientación:

“El Dasein ya siempre está «más allá de sí», pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial «irle» la llamamos el anticiparse-a-sí del Dasein” (SZ, p.191-192)

Si es, por tanto, correcta la lectura que hemos sugerido, a saber, que el tratamiento del cuidado es la respuesta a la pregunta por la unidad estructural de los momentos conceptuales que contiene la idea de existencia, entonces el paso decisivo consiste en lograr recuperar el aspecto anticipativo-proyectual del comprender que le dé espacio a la posibilidad de una realización más plena que la que prima en la cotidianidad. De esta manera, la pregunta que parece razonable de hacer es cómo se supone que esto se logra a través del tratamiento de la angustia, qué rendimientos ofrece éste como para poder recuperar la dirección más amplia del tratado y bajo qué requerimientos se supone que ofrece estas prestaciones.

Sin embargo, si el problema de fondo es como se lo ha descrito, y el tratamiento de la angustia es funcional a la resolución de *este* problema, no parece totalmente claro en qué medida los requerimientos metódicos a los que está sometido su tratamiento son compatibles con ese problema. Intentaré, para concluir, señalar una dificultad central en este nivel, bastante ardua para la interpretación. Se trata de lo siguiente: el tipo de modelo “fenomenológico” con el cual parece identificarse la investigación que tiene lugar en SZ (§7), al menos en una cierta versión él, parece quedar corto en relación con los requerimientos que se supone que el “fenómeno” de la angustia debe prestar para la obtención de la respuesta al problema de la unidad estructural en términos de cuidado. Es posible pensar que este “fenómeno”, desde cierto punto de vista no aparece, o exhibe un cierto carácter *a-fenomenal*.

4. El problema de los requerimientos metódicos a los que está sometido el §40 y la a-fenomenalidad de la angustia

Las cuestiones concernientes a los requerimientos metódicos que supone la respuesta a los problemas formulados más arriba, las expresa Heidegger en el párrafo que sigue al anterior, y que remata con la siguiente pregunta:

¿Será posible encontrar *la vía de acceso óptico-ontológica al Dasein exigida por él mismo como la única adecuada?*” (destacado por el autor de este artículo, SZ, p.181-82)

Esta pregunta hace eco de la pregunta (3) formulada en el set de preguntas citado en el primer apartado de este artículo, a saber: “¿Hay una vía de acceso a *este ser en el plano de los fenómenos sobre el suelo del presente punto de partida de la analítica*”

existencia?” En cierto sentido ambas implican en su formulación el preciso aspecto a la luz del cual la respuesta al problema de la unidad estructural vale como respuesta dentro del contexto metodológico de SZ. El eje reside en que lo que en este contexto opera como respuesta se lo busca en el plano “fenoménico” y en la forma de un “*fenómeno originariamente unitario, que ya está presente en el todo y que funda ontológicamente cada uno de los momentos de la estructura en su posibilidad estructural*”. Esto puede ser desconcertante, ya que la noción de cuidado, que el análisis presenta en la forma de una descripción conceptual, de una “*totalidad formal existencial del todo estructural ontológico del Dasein*” (SZ, p.192), opera como respuesta a la pregunta en la medida en que se ofrece como *fenómeno*¹⁷. Pero es justo según este carácter que es determinado el alcance de la expresión “*Sorge*”, en tanto, “*mienta una fenómeno fundamental existencial-ontológico, que no es simple en su estructura*” (SZ, p.196).

Ahora bien, la posibilidad de mentar como “fenómeno” una estructura ontológica como lo es el cuidado, tiene a sus espaldas las precisiones sobre la concepción fenomenológica del “fenómeno” introducidas en el §7. Se trata ahí (cf. SZ, p.37), entre otras cosas, de la diferencia de niveles en que algo puede ser denominado como “fenómeno”. Por una parte, se alude con esto al nivel en que algo es dado a la experiencia y explicitable desde ella, el nivel que designa con el término “fenomenal” o “fenoménico” (*phänomenal*), que desde cierto punto de vista se cubre con su acepción trivial (*vulgäres Phänomenbegriff*). Por otra, en cambio, al nivel que designa con el término “fenomenológico” (*phänomenologisch*) y que supone la mediación explicativa y conceptual de la mirada filosófica, cuya forma de descripción es lo que en este mismo contexto designa como interpretación (*Auslegung*) y en función de lo cual este tipo de investigación recibe la cualificación de “hermenéutica”. Es en esta segunda acepción de “fenómeno” que lo que así se caracteriza *no aparece* directamente en la experiencia sino en una forma peculiar de desfiguración y encubrimiento (*Verdeckung/Versellung*), por lo que su “aparición” requiere de condiciones que son fijadas por la propia investigación filosófica y mediadas por su peculiar forma discursiva (logos). El cuidado es fenómeno en esta última acepción no trivial.

Si se tiene en consideración esta distinción podría parecer evidente el sentido en que un estado emocional como el de la angustia juega un rol principal con relación a la “fenomenalización” de la unidad estructural que se mienta con el término “*Sorge*”. En efecto, según el esquema planteado más arriba la angustia correspondería a un fenómeno en el nivel fenoménico. Si se piensa que la “vía de acceso” al fenómeno del cuidado lo fija expresamente el autor en la respuesta a un modo del encontrarse (*Befindlichkeit*) lo suficientemente “originario” y “amplio” para abrir el ser del Dasein en su completa aislación

¹⁷ Courtine identifica este “fenómeno unitario y originario” directamente con la angustia (Courtine, 1990, p.235 y p.237). En esta versión la angustia en cierto modo “da”, sin otra cualificación, el todo estructural por el que Heidegger pregunta aquí. Creo que esta identificación es discutible, pues, en virtud de la complejidad del modelo fenomenológico que maneja Heidegger, parece más correcto identificar el fenómeno aquí aludido no con la angustia, sino, como más adelante se lo identifica (SZ, p.193), con el fenómeno (estructural) del cuidado.

(cf. SZ, p.182), la “angustia” da exactamente estas prestaciones, si se la toma precisamente en la forma de esa vivencia o sentimiento, por decirlo así, oceánico de completa soledad y desamparo, que se ha hecho popular en la literatura filosófica y psicoterapéutica bajo la expresión célebre de “angustia existencial”. No creo que se pueda descartar así sin más que el tratado de Heidegger tenga a la vista algo como esto, mucho menos que sea precisamente su tratamiento por parte de este autor en este y otros trabajos el que haya servido de fuente para los desarrollos que implica esta asociación. Pero lo que sí puede ser discutido, a mi juicio, es que lo denominado bajo este término satisfaga las condiciones metodológicas del problema¹⁸.

Hay, a mi juicio, razones textuales y sistemáticas de peso que permiten tomar distancia de este tipo de enfoque. En primer lugar, como lo mencionábamos en la introducción de este artículo, el tratamiento de la angustia es extraordinariamente elusivo a la hora dar indicios empíricos que le permita reconocer al lector el tipo de estado de ánimo al que se hace referencia. De hecho, el filósofo parece cortar de raíz la posibilidad de detectar este estado de ánimo en la forma de un sentimiento en el curso interior de nuestras vivencias (“...*tampoco la percepción inmanente de las vivencias puede servir de hilo conductor ontológicamente suficiente*”, SZ, p. 181). Es justo bajo otro esquema formal que la angustia es analizada, a saber, como modo de encontrarse *comprendidamente* anclado a la situación (*verstehende Befindlichkeit*). Pero el problema es más profundo por cuanto remite en definitiva a una cierta restricción metodológica que no sólo está presente aquí, sino también otros pasajes, y que implica la inoperatividad de la experiencia corriente sin más como base de fenomenalidad y acreditación. El pensamiento nuclear, que valdría la pena perseguir con mayor detenimiento por cuanto constituye una de las restricciones metodológicas salientes del tratado, estriba en algo que ya está anunciado en el pasaje antes introducido, a saber, que “*la experiencia cotidiana circunmundana, orientada óptica y ontológicamente al ente intramundano, no es capaz de presentar al Dasein ante el análisis ontológico de un modo ópticamente originario*” (SZ, p.181). Lo que esto parece implicar es de suma importancia porque si la angustia, se supone, “presenta” en esta forma originaria el ser del Dasein, que la experiencia corriente por sus propios condicionamientos estructurales no es capaz identificar, entonces la propia experiencia corriente no satisface las condiciones de aparición de este fenómeno como tal en ella. En otras palabras, la angustia como fenómeno *no* parece poder aparecer en la experiencia (corriente), o al menos, no como tal y, por consecuencia, no puede la descripción fenomenológica de la angustia encontrar acreditación en esa forma de la experiencia. En efecto, Heidegger es claro al señalar que la angustia no aparece en la experiencia corriente sino bajo otra forma: *el miedo*. Lo que bajo este término

¹⁸ El enfoque que realiza el carácter irreductiblemente vivencial de la angustia es más o menos extenso en la literatura especializada (cf. Pascualín, 2015; Golob; 2017; Hadjioannou, 2019) A mi juicio, este tipo de orientación tiene la consecuencia más que debatible de elevar a supuesto básico tanto en la idea de existencia en general como en la propia idea de investigación filosófica la de la “*prioridad absoluta de la Stimmung*”, para usar una expresión de Courtine (1990, p.242). He discutido críticamente este tipo de enfoque en Abalo 2024

se analiza en el §30 es declarado en el tratamiento del §40 como “angustia caída en el mundo, impropia y que se oculta de sí como tal” (SZ, p.189). De ahí la capital importancia del análisis del miedo, pero, sobre todo, de la necesidad de tomar como punto de partida el esfuerzo por establecer una clara demarcación frente a él a nivel formal (SZ, p.182). La razón de esto estriba en que de modo consistente y no accidental la experiencia corriente confunde no sólo a nivel de uso de términos, sino a nivel de los fenómenos mismos, precisamente la angustia con el miedo (cf. SZ, p.185). Es decir, la diferencia entre angustia, como fenómeno diferenciable del miedo, no aparece en el nivel de la experiencia corriente, y, por tanto, no es *dable* en este nivel una “experiencia de la angustia”. Por consecuencia, se puede decir, remarcando un poco la línea, que visto desde estas coordenadas, la angustia propiamente tal entraña una extraña paradoja: la de ser un “fenómeno” en cierto respecto a-fenoménico¹⁹.

Con todo, creo que esta paradoja no es irresoluble, pero sí requiere de mayores mediaciones conceptuales de lo que la lectura “vivencialista” y “fenomenalista” de la angustia supone. En cierto sentido para esto habría que asumir que, aunque de una manera más oblicua y, por ello, susceptible de trabajo interpretativo, SZ ofrece, pese a todo, las condiciones que permiten resolver esto. Uno de estos elementos es lo que se ha tratado de fijar como problema de trasfondo en este artículo: el problema de la unidad estructural de la idea de existencia y la tensión entre situación y comprensión. Si se permite formularlo con una pregunta, se trata de lo siguiente: ¿qué pasa si en vez de dar por evidente que los criterios de fenomenalidad de la angustia están dados en la experiencia corriente sin más, la forma de ser caída de la comprensión, tomamos como hipótesis algo distinto, a saber, que están fijados de antemano en la propia idea de existencia en relación con el problema de su unidad estructural?

Si se lo ve desde este ángulo, entonces una interpretación sistemática del

¹⁹ El problema de la desfiguración y encubrimiento de los fenómenos en el seno de la experiencia corriente es un tópico de enorme relevancia a nivel metódico, sin el cual no parece poder darse cuenta de la estrategia que sigue Heidegger en muchos de los análisis que lleva a cabo. En este sentido, da mucho que pensar que en la tercera objeción contenida en la discusión crítica contra la concepción vulgar de la conciencia moral (§59, p.269) se apunte al hecho de que la interpretación de Heidegger, que hace énfasis en que la recepción de la llamada de la conciencia en el fondo está referida a la existencia del ser humano considerada integralmente y atesta así su ser culpable en total, no parece tener un correlato en la experiencia cotidiana de este fenómeno; en otras palabras, que la *Gewissen*, según la descripción existencial, no parece poder corresponder adecuadamente a los criterios que supone la experiencia que habitualmente tenemos de ella. Esto, *mutatis mutandis*, puede valer para la estrategia contenida en el análisis de la angustia. Pues el enfoque hermenéutico aquí sugerido, que está más claro en el caso del fenómeno de *Gewissen*, parece suponer que es un momento inherente a la acreditación de lo expuesto desde una perspectiva existencial, la crítica a la interpretación vulgar (cf. SZ, p.269). No es sólo que la concepción existencial permita ver como parcial la interpretación vulgar, sino que requiere (*bedarf*) para la acreditación (*Bewährung*) precisamente del análisis, vale decir, que la crítica a la concepción habitual es condición necesaria de acreditación de la teoría existencial. Heidegger se refiere expresamente a la necesidad sistemático-metodológico de estas “interpretaciones deficitarias” y de su consecuente corrección por el análisis filosófico en GA 24, p.459. Con respecto al problema del carácter desfigurador-encubridor de la experiencia corriente Rodríguez (1997, pp.197-198), Vigo (2021, p.24).

§40 podría leer los requerimientos metodológicos enumerados al comienzo²⁰ como apuntando a un paso necesario pero inicial, en la correcta fijación de la perspectiva y del campo de fenómenos en los que se logra detectar la interna tensión y codependencia entre facticidad y comprensión en el seno de la idea de existencia. Si la angustia y su tratamiento tienen relevancia filosófica, la tienen bajo una cierta idea sistemática que abre y anticipa el campo de fenómenos al que pertenece este “fenómeno” y no en el ámbito de la experiencia corriente.

Referencias

- Abalo, F (2022) “Comprensión Impropia”. En: *Anuario Heidegger: Ser y Tiempo*, (Ed: Denker, A/ Ordoñez, J). Barcelona: Herder. 131-162.
- Abalo, F (2024) “Discusión crítica de la función metodológica y sistemática del tratamiento de la angustia en Ser y tiempo de M. Heidegger”, En *Homenaje pensante a Ramón Rodríguez*, A. Xolocotzi y V. Pérez (eds); Apeiron, N°21, Octubre 2024. 189-222
- Aho, K (2020) *Existentialism: An Introduction*. Cambridge: Polity
- Aho, K (2025) “Existentialism”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2025 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/existentialism/>>.
- Carl, W (2018) *Selbst und Welt beim frühen Heidegger*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter
- Courtine, J-F (1990) “Réduction Phénoménologique-transcendentale et Différence onto-ontologique”, en *Heidegger et la Phenomenologie*, Paris: Bibliotheque D’Histoire De La Philosophie. 207-247.
- Crowell, S. (2022) “Existentialism”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/existentialism/>>.
- Dahlstrom, D (2019) “Missing in Action: Affectivity in Being and Time”. En Hadjioannou, Ch (ed.) *Heidegger on Affect*, Springer
- Dandelet, S/Dreyfus, H (2015) “Reordering the Beginning Chapters of Division Two of Being and Time”. En: *Heidegger, Authenticity and the Self Themes From Division Two of Being and Time*, (Ed. McManus, D) London/New York: Routledge. 186-192.
- Ferber, I (2013) *Philosophy and Melancholy Benjamin’s Early Reflections on Theater and Language*. Stanford University Press: Stanford, California
- Ferreira, B (2002) *Stimmungen bei Heidegger Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht.
- Figal, G (2009) “Wie philosophisch zu vertehen ist” En *Zu Heidegger Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 163-172.

²⁰ Cf. p.4 del preste artículo.

- Frankl VE (1987) *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Fischer, Frankfurt, 4^o, 203-252
- Freeman, L (2015) “Defending Heideggerian Account of Mood”, En *Phenomenology and Philosophy of Mind*, D. Dahlstrom, A Elpidorou, W. Hopp (eds). Routledge.
- Freud, S (2014) *Das Unheimlich, Manuscritos inéditos*. Mármol-Izquierdo Editores: Buenos Aires
- Gethmann, C-H (1993) *Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York: Walter de Gruyter
- García Norro, JJ (2015) “El cuidado como ser del Dasein (§§39-44)” en Ramón Rodríguez (Coord) *Ser y Tiempo de Martin Heidegger, un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos. 167-197.
- Golob, S (2017) “Methodological Anxiety. Heidegger on Moods and Emotions” en Alix Cohen & Robert Stern (eds.), *Thinking About the Emotions: A Philosophical History*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 253-271.
- Hadjioannou, Ch (ed.) (2019) *Heidegger on Affect*, Springer.
- Hadjioannou, Ch (2019) “Angst as Evidence: Shifting Phenomenology’s Measure”, en *Heidegger on Affect*, Christos Hadjioannou (ed.) Springer, 69-104
- Heidegger, M (2006) *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, M (2013) *Wegmarken. (GA 9)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M (2002) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (GA 18)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M (1979) *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriff (GA 20)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M (2018) *Die Grundbegriffe der Metaphysik (GA 29/30)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M (1995) *Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60)*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kisiel, Th. (1993) *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Längle A (2003) *Im Bann der Angst. Das versteckte Wirkprinzip der Paradoxen Intention von V. Frankl*. In: *Existenzanalyse* 20, 2, 4-11
- Längle A (2011) *Angst als Symptom einer inneren Entfremdung. Selbstfindung anhand der Personalen Positionsfindung (PP)*. In: *Existenzanalyse* 28, 1, 33-36
- Längle A (2021) *Angst und Grundvertrauen. Interview für die Salzburger Nachrichten von Josef Bruckmoser*, 12. 6. 2021, SN-Geist&Leben S. 9 (auch auf www.laengle.info – Publikationen)
- Längle A (2023) *Unsicherheit – Beklemmung – Ängstlichkeit. Vorstufen der Angst und ihr existentieller Grund*. In: *Existenzanalyse* 41, 2, 22-36
- Pasqualin, Ch (2015) “Der “pathische” Grund des Hermeneutischen: die ontologische Priorität der Befindlichkeit vor der Verstehen”, en *Heidegger Studies* Vol. 31, Being-historical Hermeneutic in Enactment, 2015, 129-151.
- Rodríguez, R (1997) *La transformación hermenéutica de la Fenomenología*. Madrid: Tecnos

- Rodríguez, R (2015) “El poder ser entero del Dasein y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado”, en Ramón Rodríguez (Coord) *Ser y Tiempo de Martin Heidegger, un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos. 303-337
- Rubio, R (2015) “La mundaneidad del mundo”. En *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, (Ed. Rodríguez, R) Madrid: Tecnos. 115-116.
- Steinmann, M (2010) *Martin Heideggers “Sein und Zeit”*, Darmstadt: Wissenschaftsbuchgesellschaft
- Stolorow, R (2014) “Heidegger, Mood, and the Lived Body: The Ontical and the Ontological” En *Janus Head: Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology, and the Arts* 13 (2):5-11.
- Tomas de Aquino (1984) *Summa Theologiae. II: Prima secundae*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid
- Tugendhat, E (2017): *Selbstbewußsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Vigo, A (2021): *Verdad, libertad, acontecer. Estudios heideggerianos II*. Berlin: Logos Verlag.

Del lógos apofántico a la verdad como desocultamiento. Heidegger entre Aristóteles y Husserl

From Apophantic Logos to Truth as Unconcealment.
Heidegger Between Aristotle and Husserl

SARA ESCOBAR CARRIO
(Universidad Internacional de La Rioja)

Resumen: Este trabajo examina la interpretación heideggeriana del *lógos apofántico* aristotélico en el contexto de la crítica a la concepción tradicional de la verdad como adecuación. A partir de los cursos de mediados de los años veinte y *Ser y tiempo*, se muestra cómo la función apofántica del lenguaje es retrotraída al ámbito antepredicativo de la comprensión y la interpretación, fundadas en la apertura del Dasein al mundo. El análisis pone de relieve el carácter derivado del juicio y la extensión del fenómeno de la verdad más allá del enunciado, en diálogo tanto con Aristóteles como con la fenomenología husserliana, especialmente a través de la noción de intuición categorial. Finalmente, se argumenta que esta concepción de la verdad como desocultamiento conduce a una determinación del ser como presencia, cuyo fundamento último reside en el olvido del tiempo, lo que señala una tarea decisiva para la ontología fundamental.

Palabras clave: verdad, lógos apofántico, desvelamiento, intuición categorial

Abstract: This paper examines Heidegger's interpretation of Aristotelian apophantic *logos* within his critique of the traditional conception of truth as correspondence. Drawing on Heidegger's lectures from the mid-1920s and *Being and Time*, it shows how the apophantic function of language is traced back to the pre-predicative domain of understanding and interpretation, grounded in the Dasein's openness to the world. The analysis highlights the derivative status of judgment and the extension of truth beyond propositional discourse, in dialogue with both Aristotle and Husserl, particularly through the notion of categorial intuition. Finally, it is argued that Heidegger's account of truth as unconcealment ultimately leads to an ontological determination of being as presence. This determination, however, rests on a fundamental neglect of time, shared by Aristotle and the subsequent tradition, thereby indicating a crucial unresolved task for fundamental ontology.

Key-words: truth, apophantic logos, unconcealment, categorial intuition

Ser y Tiempo §44 plantea una noción de verdad como desvelamiento que pretende alejarse de la concepción tradicional a la que atribuye tres suposiciones: a) la verdad consiste en la adecuación de pensamiento y realidad, b) esta adecuación tiene lugar en el juicio y c) la atribución de ambas tesis a Aristóteles.

En la raíz de la crítica a este concepto y su alternativa, se encuentra una peculiar interpretación de Aristóteles que puede rastrearse en los cursos impartidos entre 1924 y 1926, y que supone, de acuerdo con Vigo (2008, p. 18), “una apropiación productiva de determinados aspectos presentes en la concepción aristotélica, que la interpretación habitual de Aristóteles no había rescatado de esa forma o bien había pasado, sin más, por alto”. Es, además, crucial la noción husserliana de verdad, en la que Heidegger reconoce dos grandes aportaciones: la insistencia en la necesidad de la verificación, y la ampliación de la verdad hacia contextos distintos del enunciado, como la intuición categorial¹.

1. El lógos apofántico y la crítica a la primacía del juicio

El curso sobre la verdad del invierno 1925/26 desarrolla una interpretación del *lógos apofántico* aristotélico que recoge elementos que aparecerán en *Ser y Tiempo*: el tratamiento de la tríada *comprensión- interpretación- enunciación*, los análisis del logos y la verdad. La interpretación culmina con el examen de *Metafísica* IX, 10, donde se conectan ser y verdad al describir la captación de lo simple. Aquí, Heidegger encuentra paralelismos entre Husserl y Aristóteles, pues no habría equivalencia entre proposición y verdad: la verdad estaría vinculada a la proposición apofántica pero no necesariamente al resto².

Así, el carácter apofántico del juicio es derivado respecto de la función apofántica del lenguaje, derivada a su vez de cualquier relación con el ente. En el intento por mostrar lo que la tradición omite, Heidegger realiza una interpretación que conducirá desde el análisis del enunciado hasta el estado de abierto que hace posible la verdad y extenderá el carácter apofántico al ámbito antepredicativo. Si la función del lenguaje consiste, para Aristóteles, en hacer ver aquello de lo que se habla, traducir *lógos* por enunciado supone una concepción reductiva y oscurece su auténtico significado³. Ahora bien, si con ver se apunta no a la contemplación sino al *ver en torno* que ilumina el trato con el ente, comprender la verdad como desvelamiento invierte las relaciones que la tradición establece entre teoría y praxis.

En cualquier caso, el carácter enunciativo es derivado del fenómeno originario de la *apófansis*, en todos los sentidos del enunciado considerados en *Ser y Tiempo*: hacer ver un ente desde él mismo; determinación, y la participación de varios interlocutores. En cualquiera de ellos la proposición, no es el lugar de la

¹ Cf. Kisiel. 1995, p.399

² Cf. GA 21, p.129.

³ Cf. GA 24, p.302.

verdad, sino que éste sería, en todo caso, para Aristóteles, la proposición enunciativa. Pero si el carácter apofántico se extiende a todo el lenguaje, entonces “la proposición sólo es posible en la verdad” (GA 21, p.135).

2. Relectura heideggeriana del *lógos apofántico*

El análisis del *lógos apofántico* se caracteriza, siguiendo a Vigo (2002a), por tres aspectos fundamentales: una lectura intencionalista de Aristóteles, la remisión de su estructura al ámbito antepredicativo; y, la concepción pragmática de la estructura antepredicativa.

2.1. Lectura intencionalista del *lógos apofántico*

De acuerdo con Heidegger, en Aristóteles, verdad y falsedad se dan donde hay composición, de modo que la posibilidad de verdad y falsedad enunciativa se funda en la estructura sintético- diairética del enunciado. *Sobre el Alma III* y *Sobre la Interpretación I*, dejan claro que sólo es posible hablar de verdad y falsedad donde hay composición y división: fuera del enunciado, ni nombres ni términos verbales son verdadero o falsos⁴. Sin embargo, no es posible asimilar composición, afirmación y verdad, por un lado, y división, negación y falsedad por otro, como hacen autores como Tugendhat⁵. Es cierto que en *Sobre la Interpretación* hay textos que parecen identificar composición y división con enunciados afirmativos y negativos respectivamente: afirmativo sería el enunciado que compone y negativo el que divide. También *Metafísica VI*⁶, parece mantener esta línea. No obstante, *Sobre el Alma III*⁷ afirma que el error tiene lugar siempre en la composición y permite una interpretación diferente, que dejaría claro que verdad y falsedad pueden vincularse a la composición y a la división pues toda *śntesis* es también *diáiresis*.

El carácter genérico de la vinculación se acentúa al considerar la afirmación y la negación. Juicios como *La pizarra es negra* y su negación expresan verdad o falsedad, según se trate o no de una pizarra negra. La clarificación de la estructura del *lógos* debe hacerse así atendiendo a los pares: composición-división, desvelamiento-ocultamiento, afirmación-negación. Heidegger insiste en la imposibilidad correlacionar ninguno de los pares: un enunciado afirmativo puede ser ocultamiento, una proposición desveladora puede afirmar o negar, como una que encubra, un enunciado afirmativo puede ocultar o desocultar como un negativo. Tampoco toda afirmación es *śntesis* y toda negación una *diáiresis*. La estructura sintético-diairética es una estructura del enunciado anterior a la afirmación y a la negación, un fenómeno unitario, no la combinación de momentos independientes⁸.

⁴ Cf. Rodríguez. 1998 pp.173-178

⁵ Cf. Tugendhat. 1998, p.166.

⁶ Cf. *Met.* 1027b 17-27

⁷ Cf. *De Anima*, 6, 430b 1-7

⁸ Cf. GA 21, p.137.

Esta lectura del *lógos apofántico* evita además la interpretación representacionista de la composición y de la división. La estructura síntesis-diaíresis es el modo en el que el enunciado apunta a su objeto, no una referencia a representaciones. El carácter intencional se hace patente si consideramos que el *lógos* es siempre *de algo*: el enunciado es un modo de referencia al ente que muestra y su estructura se hace comprensible al aclarar su origen en el ámbito antepredicativo. Por eso, hay que encontrar en este ámbito un fenómeno sintético-diairético que explique la estructura del enunciado y sus peculiaridades, tanto desde el punto de vista de la cualidad lógica (afirmativo o negativo), como del de la diferenciación veritativa (verdadero o falso).

2.2. Composición y división en el ámbito antepredicativo. Cómo apofántico y cómo hermenéutico

Se llega así desde la proposición al ámbito antepredicativo, núcleo del tratamiento del enunciado tanto en *Lógica*, como en *Ser y tiempo* §33 donde desarrolla una explicación en tres niveles: comprender, interpretar, enunciar. La secuencia muestra cómo partiendo del plexo de significatividad del acceso al mundo puede explicarse el origen y estructura del enunciado. El mundo sustenta el enunciado que solo cobra sentido dentro de la trama de significatividad que constituye el mundo, mientras que, al mundo no se accede ni a través del enunciado ni del conjunto de los enunciados.

El ser intencional del enunciado reflejado en su estructura peculiar delata su origen en los modos antepredicativos (interpretación y comprensión). El enunciado implica los mismos momentos estructurales que la interpretación: el *tener previo*, el *ver previo* y el *aprehender previo*. El *tener previo* es el modo primario de acceder tanto al mundo y al ente. En el trato práctico, el ente aparece como *aquello con lo cual* se actúa. Es decir, comparece primariamente el ente que se objetivará como un *aquello acerca de lo cual*, en el enunciado. Esta objetivación es derivada e implica que el ente, *a-la-mano*, comparece nivelado a la modalidad de *presente*⁹. Análogamente, desde el *ver previo* se explica el origen del predicado, pues en él aparece una orientación no expresa hacia aquello que se atribuye al sujeto en el enunciado.

Así, en el enunciado, el *para qué* de la interpretación se hace expreso en la estructura *algo como algo*. La estructura del enunciado se funda en la antepredicativa *estructura como*, que a su vez lo hace en el *Dasein* como ser-en-el-mundo. No obstante, pueden distinguirse dos modalidades en esta estructura: el *como hermenéutico* y el *como apofántico*.

El término *como hermenéutico*, aparece por primera vez en el invierno 1925/26 pero se esboza en el *Informe a Natorp*, en el *carácter de interpretado* de la vida. Es en el comportarse con los objetos del mundo, donde las cosas aparecen primariamente como algo. El *como hermenéutico* constituye el nivel

⁹ Cf. Fink, 1985, p. 43

elemental de manifestación de las cosas. Kisiel lo describe como un *tener que ver* (1995, p.401), pues las cosas reciben su significado de nuestro trato con ellas. La forma primaria de la simple aprehensión no es la intuición sino la percepción de las cosas en las redes de referencia mediante las cuales el saber-como apunta su significado en función del significado completo del mundo. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa a partir de la relación de uso. En resumen, el *como hermenéutico* es el fenómeno originario y la unidad originaria de la síntesis y la diáiresis.

El *como apofántico*, tematizado por primera vez en el verano de 1922, no se denomina así hasta el invierno 1923/24. El *como apofántico* del enunciado, se funda en la articulación del ser-en-el-mundo, y se define por oposición al *como hermenéutico* de la interpretación y al *para* de la comprensión. Se origina no en la nivelación del objeto, sino en la del plexo total de significatividad por la tematización del ente hecho objeto de la determinación predicativa. Así como el ente *a-la-mano* se transforma en *ante-los-ojos*, el mundo se relega a trasfondo, es decir, se *desmundaniza*.

No obstante, la unidad original no es simple, pues contiene virtualidades de articulación. Pese a sus diferencias respecto a la consideración de la experiencia originaria, Husserl y Heidegger coinciden en este punto. Además, al hacerse expresa la articulación predicativa, el ente comparece en una nueva forma de objetividad. En efecto, el enunciado hace accesible al ente descontextualizándolo, lo que supone un empobrecimiento significativo. Por eso, desde el enunciado es imposible obtener la experiencia originaria, lo que pone de manifiesto su carácter derivado, pues el *como apofántico* sí puede explicarse a partir de esta experiencia.

El descubrimiento del *ante-los-ojos* y el correspondiente encubrimiento del *a-la-mano* son condición de posibilidad del enunciado, y del acceso las *propiedades* de una cosa que dan contenido a la determinación del enunciado¹⁰. En definitiva, la *estructura como* es primaria respecto de la estructura enunciativa, es antepredicativa, no se capta temáticamente y se funda en la apertura originaria del *Dasein*. Lo peculiar de la proposición es que presenta el objeto desvinculado del contexto del tener-que-hacer-con, del *para qué*, del *procurar* y del *significar*. Así, en *la tiza es blanca*, formulo un enunciado sobre algo con lo que yo hago algo, pero omito el contexto en el que la tiza tiene significado. Los objetos son, entonces, *nivelados* reduciéndose a cosas presentes.

Habitualmente, composición y división se interpretan en el contexto de la *nivelación* por eso se consideran operaciones formales o conexiones entre representaciones. Así parece entenderlas Aristóteles, pues al hablar de composición y división se refiere al *como apofántico* o nivelador¹¹. La consideración aristotélica del *lógos* no alcanza el fenómeno originario de la verdad, pero su inspiración permitiría llegar a una comprensión ontológica del *lógos*.

¹⁰ Cf. GA 2, p.88

¹¹ Cf. GA 21, p.160

2.3. El carácter pragmático de la concepción heideggeriana

Heidegger insiste en la primacía al trato práctico como modo de acceso al ente, estableciendo una vía de acercamiento a los fenómenos distinta de la tradicional, orientada a partir de la teoría. La ontología tradicional, sin embargo, es insuficiente pues desde las cosas es imposible recuperar la significatividad del mundo, por lo que propone el camino inverso: partir de la significatividad del mundo y obtener desde ahí el modo en el que el ente comparece en el acceso teórico.

Así, cobra sentido el intento por encontrar las raíces de la predicación en la experiencia antepredicativa. *Conceptos fundamentales de la Metafísica* insiste en la interpretación del *lógos apofántico* como fenómeno sintético-diairético y señala tres presupuestos antepredicativos del enunciado: el ser libre del hombre como apertura al ente; la apertura plexo significativo; y la aparición del ente en su ser de un modo u otro, caracterizado como *revelación* que se articulará significativamente en el enunciado¹². Este comparecer del ente como algo aparece de modo más evidente en la estructura del enunciado. Sin embargo, los tres van unidos pues sólo es posible la aparición del ente de modo inexpresamente articulado a partir de la apertura del mundo. En la articulación de los tres, Heidegger descubre el fundamento último de la estructura como.

3. Lógos apofántico y apertura al mundo

El *lógos apofántico* proporciona desde Grecia el hilo conductor para el acceso al ente, lo que provoca una concepción reduccionista de la idea de verdad correlativa con la simplificación de la idea de ser a partir de la presencia. La alternativa debe partir también del concepto de *lógos* interpretado en sentido amplio. Sentido que estaría implícito en la definición de hombre como *animal que tiene lógos*, pese a que su traducción como *animal racional* altere el modo de comprender su relación con el mundo. El sentido original del *lógos*, presenta al hombre como *constructor de mundo* debido a la íntima conexión entre el lenguaje y el mundo. Si, de acuerdo con Aristóteles, la significatividad es característica del lenguaje y la palabra es, frente a la voz un símbolo, que el hombre sea el animal que tiene *lógos* supone que comprende y construye comprensibilidad.

Símbolo es, en Grecia cada una de las partes que conservan los interesados en un pacto, que les permitirá reconocerse con el tiempo: '*simbolé*' significaría unir, juntar y reunir. Así, puede caracterizarse el habla (*Rede*) como el fenómeno originado por una pluralidad de símbolos que construye un ámbito de comprensibilidad. Surge, además, por convención o acuerdo, es un fenómeno vinculado a la intersubjetividad, al ser con otros. Lenguaje y mundo son realidades específicamente humanas¹³.

La conexión entre lenguaje y mundo supone que la verdad enunciativa es derivada respecto del fenómeno originario. A juicio de Heidegger, es la *estructura*

¹² Cf. GA 29/30, §72

¹³ Cf. GA 29/30 pp-443-455.

como del enunciado lo que permite que oculte o desvele, esta estructura se funda en el *como hermenéutico* de la interpretación y en el *para qué* de la comprensión y se manifiesta en la cópula. En última instancia, la significatividad del lenguaje es derivada de la significatividad del mundo.

3.1. El sentido ontológico de la síntesis

Aunque tanto Heidegger como Aristóteles resaltan la vinculación entre síntesis, apófansis y verdad, en la consideración del *lógos apofántico* aparecen sus diferencias. La *apófansis* del lenguaje está, en Aristóteles, vinculada con el carácter sintético-diairético del enunciado, y para Heidegger se extiende a todo el lenguaje, porque su estructura peculiar puede rastrearse en todos sus usos e incluso en niveles antepredicativos.

El texto de *Metafísica IV* sobre la captación de lo simple, insiste en que falsedad y error no afectan a la intelección porque la composición es la condición de la falsedad. El ejemplo de Aristóteles cuestiona la interpretación tradicional de composición y división como afirmación y negación respectivamente, pues utiliza como ejemplo de composición un juicio negativo. Al margen de la discusión sobre el tipo de juicio del que se trata, la asociación falso-compuesto amplía el ámbito de la composición y permite afirmar que todo enunciado, puede describirse como *síntesis* y *diáresis*. Todo enunciado conecta S y P (composición), y los distingue (división). No obstante, en Aristóteles solo hay composición donde hay verbo¹⁴.

A partir del análisis del *lógos apofántico*, Heidegger prosigue su intento por esclarecer la estructura del fenómeno originario de la verdad. Sin embargo, para una comprensión adecuada de Aristóteles, debemos interrogarnos por la estructura implícita en la composición y la división. Heidegger tendrá en cuenta que la función primordial del *lógos* es su carácter mostrativo: todo hablar es hablar de algo. Si esto es así, composición y división están vinculados al mostrar y a la dimensión ontológica. De ahí que Heidegger se pregunte por el fenómeno del que dependen tanto el *lógos* como la composición y división, intentando mostrar, de la mano de Aristóteles, que son parte de la estructura del ente: desocultación u ocultación es en las cosas estar juntas o separadas¹⁵. En resumen, síntesis, como condición de posibilidad del ser verdadero o falso, a veces tiene sentido lógico, otras ontológico y en ocasiones ambos.

3.2. La necesidad de acreditación

Es preciso atender a otra de las condiciones para hablar de verdad. Heidegger comparte con Husserl el convencimiento de la necesidad de vincular la verdad a nuestra experiencia de la misma, la evidencia, lo que supone la introducción

¹⁴ Cf. Vigo. 1997.

¹⁵ Cf. GA 21, p. 165.

de un acto verificativo. Pero busca un modelo de verificación que no exija la distinción real-ideal, y no distinga el acto del juicio del de su verificación, que no puede ser posterior al acto de juzgar. La solución pasa por explicar la verificación como *autoacreditación*, modelo que se expone tanto en *Ser y tiempo* como en *Lógica. La pregunta por la verdad*.

Suponiendo que alguien, de espaldas a la pared, afirma: *el cuadro de la pared está torcido*, ¿cuándo y cómo se acredita como verdadero? Cuando se da la vuelta y percibe el cuadro torcido en la pared¹⁶. El enunciado es una intención vacía que apunta a algo, que se acredita en la verificación a través de una evidencia intuitiva. El ente mencionado se muestra en la acreditación *tal como* era señalado en el enunciado. Ahora bien, el enunciado se refiere a la cosa misma y no a sus representaciones, por eso no es necesario apelar a la distinción real-ideal, ni hacer referencia a representaciones. Frente a Husserl, el contexto de verificación es el trato práctico con los objetos del mundo, lo que implica reformular el concepto de adecuación. De la verdad como *semejanza* se pasa a su descripción como *descubrimiento*.

Todo tener-ante-sí y toda percepción de las cosas se mantienen en esta aclaración acerca de las mismas, que reciben de un significar primario que proviene del para qué. Todo tener-ante-sí y todo percibir algo es en sí mismo un ‘tener-que-ver-con’ algo *como* algo. Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del algo como algo- en resumen: tiene la *estructura-como*. Esta estructura-como no tiene aquí relación con una predicación. En el tener-que-hacer con algo no formulo sobre ello ningún enunciado predicativo temático (GA 21, p.144).

Se entiende así la extensión de la *apófansis* a ámbitos no enunciativos, pues el *ver* que ilumina el trato práctico, exige un fundamento ontológico distinto al que exigía adecuación. El ser verdadero del enunciado sólo es posible a partir del *ser en el mundo* como estructura del *Dasein*. Este es el fundamento ontológico del fenómeno originario de la verdad.

4. El desvelamiento en el ámbito antepredicativo

4.1. Aristóteles y la captación de lo simple

Aristóteles aborda la verdad de lo simple en *Metafísica IX*¹⁷ tras estudiar la composición y la división, tratando de aclarar en qué consisten la verdad y falsedad para lo no compuesto: alcanzarlo y decirlo es verdadero, e ignorarlo es no alcanzarlo. No obstante, habría que distinguir entre simplicidad lógica opuesta a la predicación y ontológica, propia de los entes simples. En los *Segundos Analíticos II*, contraponen el modo de indagación de lo simple al silogismo, insistiendo en que las esencias no pueden demostrarse. No se trata, pues, de la simplicidad ontológica, ya que *Metafísica XII* y *Física VII*, dejan claro

¹⁶ Cf. GA 2, p.288.

¹⁷ *Met*, 1051b

que la existencia del ente inmóvil se demuestra y su estudio no es distinto de la investigación del resto de entes.

El texto se refiere, entonces, a la simplicidad del acto cognoscitivo y no al contenido de lo que se conoce. Así, serían ejemplos de captación de lo simple las formas de conocimiento anteriores a la predicación: la captación intuitiva del intelecto, la inducción, la abstracción y el conocimiento de los sensibles propios. Todos se ajustan a la descripción de este modo de investigación: lo conocido no se determina mediante la predicación y no puede demostrarse. Aristóteles trata la inducción en diversos pasajes especialmente en *Tópicos*, donde la define como el avance del particular al universal y la describe como *más persuasiva, clara, fácilmente discernible y accesible* que el silogismo. La abstracción de la forma hace accesible el conocimiento de las cualidades que distinguen a los particulares de la misma especie. Finalmente, Aristóteles señala el paralelismo entre la captación del *nous* y la sensibilidad pues tienen la misma relación con su objeto. No obstante, se distinguen ya que el objeto del intelecto es la forma separada de la materia.

En definitiva, Aristóteles distinguiría entre un pensar sin determinación (*noein*) correlativo con el decir y otro mediante la determinación (*dianoein*) expresado en el enunciado apofántico. Heidegger da primacía al primero, pero para determinar cuál es prioritario para Aristóteles hay que atender a dos textos aparentemente opuestos. *Metafísica* VI, 4 y IX, 10. En el primero¹⁸, verdad y falsedad están vinculadas a la composición y a la división del *lógos apofántico* y, se dan en el pensamiento. Además, el ser verdadero es uno más de los sentidos del ser, no el *más propio*. Por su parte, *Metafísica* IX¹⁹, apunta a una verdad que no estaría en la *dianoia*, pues hace referencia las cosas simples y las esencias. Aparecen, además aquí dos afirmaciones llamativamente opuestas a las primeras: el ser verdadero es el ser por excelencia y se encuentra propiamente en las cosas.

Ahora bien, IX, 10, no se opone a IV, 4 sino que expresa la conexión entre el enunciado y la cosa. Para las cosas, es irrelevante que el enunciado sobre ellas sea verdadero, pero para el enunciado significa que dice las cosas como son, es decir enuncia la situación objetiva real. Así, la síntesis el *lógos* recoge una síntesis en la cosa de la que habla. De ahí que Aristóteles afirme una verdad en las cosas que no es una proyección del ser verdadero del enunciado, pues el estar juntas o separadas de las cosas, la disposición concreta de la realidad funda y precede la verdad enunciativa.

No obstante, caben dos interpretaciones de esta dimensión veritativa (Rodríguez, 1998). Puede considerarse correlato del enunciado, la estructura de la situación objetiva expresada en el enunciado verdadero, siguiendo a Tugendhat (1998) o como la afirmación de una verdad antepredicativa: si el enunciado verdadero señala una situación objetiva, ésta debe estar dada antes de la predicación. La interpretación de Heidegger insiste en esta línea, puesto que el comparecer previo de las cosas es condición de posibilidad de la adecuación enunciativa.

¹⁸ *Met.*, 1027b

¹⁹ *Met.*, 1051a

Es cierto que para la adecuada comprensión de la doctrina aristotélica sobre la verdad no es necesario enraizar la verdad enunciativa en una correlación *a priori* como la apertura del *Dasein*. Pero podría establecerse un paralelismo entre la apertura al mundo y la descripción aristotélica de la captación de lo simple. En ninguno de los casos es posible la falsedad, aunque sí la ignorancia y la ocultación y, ambas son condiciones de posibilidad de la verdad proposicional. Una lectura atenta de algunos pasajes de Aristóteles ilustraría este paralelismo.

Metafísica IX, 10 indaga sobre qué significa para las cosas ser verdaderas o falsas, aplicando el ser verdadero a lo indivisible, lo que resulta novedoso pues tradicionalmente se aplica a la síntesis copulativa, y porque, en general, los sentidos del ser se circunscriben a la predicación. Para Aristóteles existen cosas simples no sólo desde el punto de vista ontológico sino desde el lógico. Es decir, al concebir el enunciado S es P como síntesis, supone que los elementos del juicio pueden conocerse por separado, y describe operaciones que permiten conocerlos: sensación y entendimiento intuitivo. Es curioso que ambas se consideren modos de ser verdadero ya que los textos sobre el *lógos apofántico* restringían a éste la verdad. Así, de acuerdo con Heidegger, es indiscutible que Aristóteles amplía la noción de verdad más allá del *lógos*²⁰.

Ahora bien, como en la apertura del *Dasein*, tampoco cabe aquí oposición verdadero o falso, solo captar o no captar. Aunque se aborda la cuestión estableciendo un paralelismo con la verdad del juicio, la analogía es impropia. En primer lugar, la ignorancia o no captación no es similar a un juicio falso, que capta falsamente. Además, respecto a lo simple, no puede entenderse la verdad como adecuación sin introducir la idea de representación, ajena a Aristóteles. Por eso, tampoco en Aristóteles, sustraerse a la oposición verdadero o falso significa desvincularse del ser en el sentido de la verdad, es más, que se describa la captación de lo simple como siempre verdadera supone que se piensa desde la oposición verdad-falsedad: es tan verdadera que carece de la posibilidad de ser falsa. La crítica a la verdad como desvelamiento de Tughendhat (1998), insiste en que es absurdo hablar de verdad donde la falsedad no es posible. Sin embargo, esta extensión de la verdad a ámbitos donde no hay falsedad está también en Aristóteles.

Como señala Moreau²¹ la captación de lo simple, en Aristóteles, puede denominarse verdad antepredicativa pues hay un conocimiento verdadero anterior a la predicación que la posibilita y proporciona los elementos sin los que no sería posible la síntesis del *lógos* apofántico. Ahora bien, la simple aprehensión no es antepredicativa sólo porque sea previa al *lógos* sino porque es ajena a la estructura sintética: es un contacto del alma con las cosas. En definitiva, de acuerdo con Heidegger, la doctrina aristotélica de la verdad proposicional supone una concepción previa acerca de cómo el ente se hace accesible. Sin embargo, al tratar estos modos de acceso al ente, Heidegger escoge un punto de partida inspirado Aristóteles²², que va más allá de lo que puede atribuírsele.

²⁰ Cf. GA 21, pp127-135.

²¹ Cf. Moreau, 1979, p.172.

²² En este caso en el tratamiento de las virtudes intelectuales de *Ética a Nicómaco VI*.

En ocasiones, se equipara la verdad de lo simple a la verdad ontológica, ignorando que el ser verdadero del juicio no puede tener el mismo sentido que el de las cosas, al ser descubridor del enunciado, el conocimiento o el alma le corresponde en las cosas estar descubiertas. Ambos sentidos guardan una relación innegable, pero el sentido de ser y de verdad es en ambos casos diferente. Podríamos denominar verdad antepredicativa al comportamiento descubridor de lo simple, sea sensible o intelectual. Verdad ontológica designaría el ser descubierto de las cosas tanto en la experiencia antepredicativa como en los enunciados. Parece indudable que la doctrina aristotélica apunta a la extensión de la verdad más allá del enunciado, precisamente porque la verdad ontológica, no es un significado que el ser adopte en el discurso sino su condición de posibilidad.

En cualquier caso, la doctrina sobre la captación de lo simple constituye, para Heidegger, la descripción de lo que la fenomenología considera una experiencia antepredicativa²³. Pero, la descripción de esa experiencia en Husserl y Heidegger es distinta de la aristotélica, como muestra un análisis de la intuición categorial.

4.2 La intuición categorial en las Investigaciones Lógicas

Husserl desarrolla la doctrina de la intuición categorial en el capítulo 6 de la *Sexta Investigación*, donde expone la distinción entre sensibilidad y entendimiento²⁴. Para comprenderla es necesario atender a algunas tesis sobre el conocimiento que se exponen en ese mismo texto. En primer lugar, explica el conocimiento desde la distinción entre intención significativa y cumplimiento significativo, el conocimiento se describe como una *síntesis de cumplimiento peculiar*: la propia de los actos objetivantes²⁵. Lo característico de esta síntesis es que el cumplimiento de las intenciones significativas consiste en una identificación entre la mención y lo mentado, el contenido objetivo dado en la intuición.

Por otra parte, la identificación y la referencia a la adecuación de los elementos de la síntesis, apuntan a la consideración de la verdad como característica del conocimiento. La *Sexta Investigación* reconstruye el concepto de verdad como adecuación reinterpretándolo en el contexto de esta concepción del conocimiento como síntesis de coincidencia entre lo mentado y lo dado. Es la necesidad de explicar la posibilidad de esta coincidencia en estructuras como el juicio perceptivo lo que le lleva a ampliar las nociones de percepción y de intuición.

La concepción del conocimiento como síntesis de elementos heterogéneos exige cuestionarse las relaciones entre la sensibilidad y el entendimiento. Husserl mantiene una concepción peculiar de las relaciones entre ambos, elaborada a partir de la distinción entre dos tipos de actos intencionales: fundantes y fundados. El análisis de la estructura del juicio perceptivo muestra

²³ Cf. Cerezo Galán. 2000, p.62.

²⁴ Cf. Gabás. 1984, pp.182-193.

²⁵ Cf. Hua XVIII, §13

la necesidad de ampliar las nociones de percepción e intuición. De ahí que comience *Investigaciones Lógicas* §40 apelando a la distinción entre estructuras del tipo *ver algo* y estructuras del tipo *ver que*. Los juicios perceptivos son aquellos que articulan el contenido de la percepción, no los que tratan sobre el acto de percepción. El análisis de un juicio perceptivo como *este papel es blanco* muestra que no todos sus elementos en él se corresponden con elementos de la percepción: sólo se identifican en su contenido el sujeto y el predicado, y no aparecen ni la cópula *es* ni el resto de los términos formales, como, este, etc.

Así, distingue entre la *materia sensible* del enunciado, y la *forma categorial*. La primera corresponde al contenido del sujeto y el predicado y la segunda se expresa en los términos formales. En los juicios perceptivos aparece un excedente en la intención que corresponde a los elementos de la forma categorial. De acuerdo con Husserl, es necesario extender esta distinción a los actos objetivantes e incluso a los términos nominales²⁶. Es ingenuo suponer una correspondencia completa entre los elementos del enunciado y el contenido de la percepción, pues el enunciado no es una representación pictórica. Existe en el enunciado un excedente intencional respecto del contenido de la percepción que lleva a afirmar que la existencia de dos tipos de actos intencionales.

La relación entre ambos actos (fundantes y fundados) se aborda en la *Sexta Investigación* §46-48. Los fundantes corresponden a la percepción sensible y los fundados son de naturaleza categorial. Ambos aprehenden el objeto de modo directo, aunque en el caso de los fundantes se trata de un objeto sensible y en el de los fundados un objeto categorial-ideal. Los actos fundados sólo pueden darse sobre la base de los fundantes y dependen de su contenido objetivo. A su vez, la objetividad de los actos fundados es irreductible a la fundante: pues comparece en ellos una esfera de objetividad accesible sólo mediante este tipo de actos²⁷.

El correlato ontológico de esta nueva objetividad es un estado de cosas, de modo que los términos formales reflejan en el lenguaje la constitución de las estructuras ontológicas entre las que destaca la que da correlato intencional al enunciado: el estado de cosas, cuyo índice de constitución es cópula. Ahora bien, estas configuraciones que aportan correlato objetivo a los actos fundados no pertenecen a la esfera de objetividad *real* que, para Husserl, es correlato de la percepción sensible.

En definitiva, este análisis de los actos implícitos en la predicación muestra que sólo son posibles a partir de una estructura bidimensional de la intencionalidad: junto con la dimensión sensible aparece una dimensión categorial irreductible a la primera, pero no desligada de su contenido. La intuición categorial es un acto fundado, no puede mostrar su objetividad si no es sobre en función de un acto de percepción simple lo que implica dos cuestiones: “1. Que la nueva objetividad que aflora en la intuición categorial no afecta para nada al objeto mostrado en la percepción sensible [...] 2. Que está excluida la idea de una intuición ‘pura’, directa de lo categorial” (Rodríguez, 1997, p.178-179). Así,

²⁶ Cf. Vigo. 2002b, pp.193-195.

²⁷ Cf. HUA XVIII, §47

en Husserl, la síntesis está presente en actos tradicionalmente descritos como simples.

4.3 La intuición categorial en la obra de Martin Heidegger

Heidegger aborda la intuición categorial en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* §6 adoptando, frente a Husserl, una actitud ambivalente. Por un lado, considera que la intuición categorial es uno de los descubrimientos fundamentales de la fenomenología; pero pretende desvincularla del paradigma de la conciencia en el que estaría Husserl. *Prolegomena* comienza considerando la intuición en general, en el contexto de los actos de identificación propios de la experiencia de la evidencia, para abordar después la intuición categorial que garantiza la posibilidad de cumplimentación de lo mentado en el enunciado.

Tampoco hay, para Heidegger, un paralelismo entre el contenido del enunciado y el de la percepción. Un enunciado perceptivo expresa una percepción, sin que todos sus términos puedan comprobarse en ella, hay, como en Husserl, un excedente intencional. Tampoco los términos no incluidos en la percepción son elementos subjetivos ni se encuentran en una intuición inmanente. Lo categorial no es objeto de un tipo peculiar de actos, sino que se encuentra en los objetos de los actos, constituyendo un nuevo tipo de objetividad. “Estos momentos en el enunciado completo, para los cuales no se puede encontrar ninguna plenificación en la percepción sensible, reciben ésta *mediante percepción no sensible*, mediante la *intuición categorial*” (GA 20, p.81). Es decir, la presencia de momentos no comprobables en la percepción hace necesario afirmar la intuición categorial y distinguir ambos tipos de intuiciones.

Para ello, hay que precisar en qué consiste la percepción sensible o tradicionalmente simple percepción, pese a que el análisis fenomenológico cuestiona su simplicidad y muestra el alto grado de complejidad de su estructura. La descripción de la intuición categorial de Husserl, deja claro que, aunque su objeto aparece como simple —el acto es monotético y da al objeto de un sólo golpe—, en su estructura intencional no carece de articulación. No hay actos perceptivos sin conciencia de horizonte ni en sentido espacial (intenciones vacías dirigidas a caras no observables del objeto), como temporal (momentos de retención que acompañan a toda presentación perceptiva). Lo mismo ocurriría con los actos simples de la intelección: involucran mediación categorial. Ya no se trata de que en un enunciado haya elementos categoriales, sino que estos estarían presentes incluso en los actos de posición nominal simple e insiste en esta afirmación más decididamente que Husserl.

Se entiende como simple percepción la que nos da un objeto realmente, *en carne y hueso* (GA20, p.64). Ahora bien, ninguna percepción sensible da un objeto completo sino solo alguno de sus aspectos, sin que esto suponga que se perciban fragmentos a partir de los que se reconstruya la totalidad; pues cada acto da el objeto completo. La simplicidad de la percepción no consiste en que su estructura sea simple sino en que “las fases de la percepción se cumplen en

un grado del acto; y en que cada fase de la sucesión de percepciones es una percepción total” (GA20, p.82). Todas las partes de lo percibido están implícitas y pueden considerarse de modo separado y explícito.

La percepción sensible es fundante respecto a la intuición categorial, pero, ambos modos de intuición se entrelazan en el modo ordinario de acceso al mundo. El acto fundado, no es una repetición del fundante, sino que “*abren de un modo nuevo* los objetos previamente dados; y lo hacen de tal manera que éstos, precisamente en lo que son, llegan a expresión explícita” (GA20, p.84). En definitiva, hay entes, *reales*, que se dan la percepción sensible. Sobre ésta, se funda el acto categorial que abre un nuevo modo de objetividad. Esta descripción supone novedades en el modo de concebir la relación entre la sensibilidad y el entendimiento. Se ha concebido tradicionalmente el par sensibilidad-entendimiento análogamente a materia -forma, con una visión ontológica del intelecto que Heidegger considera necesario evitar. El entendimiento no es la forma que ordena la materia, las formas categoriales son objetos de los actos, no fruto de la actividad del intelecto.

Entre los actos categoriales pueden distinguirse los sintéticos y los de ideación en función de su relación con la objetividad sensible considerando su carácter fundado; el modo en el que dan la objetividad y cómo es mentada en ellos la objetividad de lo sensible. En los actos de síntesis lo dado en la aprehensión puede separarse y explicitarse: se puede separar una propiedad y realizar determinada predicación. Pero se establece un estado de cosas que solo puede entenderse como forma categorial. Pertenerían a este tipo de actos los copulativos o disyuntivos. Los de ideación dan un nuevo objeto. El contenido *rojo*, por ejemplo, es indiferente respecto a la concreción dada en los actos sintéticos. Se fundan en la objetividad de la sensibilidad, sin indicarla. En ellos se da la esencia que tiene objetividad propia y que se contrapone a lo fáctico. Heidegger distingue entre aquí entre intuiciones categoriales puras, que excluyen lo individual y lo sensible; las mixtas, que admiten elementos sensibles y las sensibles, que abstraen ideas puramente sensibles²⁸.

La intuición categorial es diferente de la abstracción y la inducción, pues no se refiere exclusivamente al campo teórico, sino que abarca todos los aspectos del mundo de la vida y se dirige a más tipos de objetividad. Se sitúa en el ámbito originario de la intencionalidad mientras que abstracción e inducción se dan en el marco de la relación sujeto-objeto. Las categorías abandonan la esfera de lo subjetivo y se sitúan en el ámbito objetivo de la comprensión del mundo. Por eso, Heidegger insiste en su carácter no genérico: las categorías se muestran en actos que tienen como correlato situaciones objetivas, no su nominalización. Es decir, son los actos de síntesis y no los de ideación los que permiten acceder originariamente a las categorías. Su nominalización es inevitable, pero la generalización de lo formal encierra un peligro: la confusión de las formas categoriales con géneros.

Es la posibilidad de este equívoco, lo que lleva a Heidegger a cuestionarse la noción husserliana de intuición (Rodríguez, 1997), que desvirtúa la esencia

²⁸ Cf. GA 20, p.195.

de lo categorial. La confusión puede evitarse si diferencia entre *formalización* y *generalización*. Es decir, para oponerse a la primacía de la intuición objetivante, Heidegger describe lo categorial como *indicaciones formales* que se obtienen no de los contenidos de la intuición, sino del modo del darse los objetos, es decir, del modo de comportamiento que se establece con ellos (Kisiel 1995). El abandono de la intuición categorial como la describía Husserl, es correlativo al alejamiento de la posición teórica y a la transformación de la fenomenología en fenomenología hermenéutica (Segura, 1999). La hermenéutica fenomenológica de la facticidad pretende mantenerse fiel a la inspiración fenomenológica de la comprobación del enunciado a partir de las cosas mismas, alejándose paradigma teórico y, manteniendo los fenómenos de la vida fáctica no se dan en una intuición como la descrita por Husserl. “no porque los conceptos hermenéuticos carezcan de cumplimiento, sino porque dicho cumplimiento no puede ser intuitivo” (Rodríguez 1997, p.184).

Las categorías son accesibles en la comprensión originaria del mundo, por eso su comprobación tiene lugar en el comportamiento que el *Dasein* adopta frente al mundo. La reflexión es sustituida por la repetición de la vida fáctica. Aunque, tras esta intuición continúa vigente el paradigma husserliano, Heidegger insiste en la existencia de formas de evidencia no teóricas, que se dan en el ámbito prerreflexivo: “En la percepción evidente, no estudio temáticamente la verdad de esta percepción, sino que vivo en la verdad” (GA 20, p.70).

En definitiva, Heidegger rechaza la primacía que Husserl da a la percepción y a la intuición como paradigmas del acceso a lo categorial y los sustituye por la intuición hermenéutica, el comprender existencial del ámbito de la evidencia prerreflexiva que accede a la significatividad del mundo. La comprensión de las cosas previa a la percepción es la forma originaria de acceso al mundo. Frente a la intuición husserliana que desmundaniza sus objetos, la concepción heideggeriana de lo categorial lo presenta vinculado a la apertura al mundo. Tanto el conocimiento teórico en general como el enunciado en particular son modos de acceso al ente derivados del fenómeno originario de la apertura del *Dasein*.

Heidegger apela a la doctrina aristotélica sobre la captación de lo simple para mantener que la verdad se extiende más allá del enunciado. Pero, la diferencia al describir esta experiencia antepredicativa es notable. Desde el punto de vista heideggeriano la experiencia descrita por Aristóteles no sólo no sería anterior a la predicación, sino que se presentaría en nivel de objetividad aún más derivado. Si existe una captación noética o perceptiva simple es subproducto de múltiples abstracciones o *nivelaciones* a partir del modo en que se accede al mundo.

5. Verdad y apertura del *Dasein*

Si la verdad de los enunciados se funda en la apertura del *ser-en-el-mundo* es necesario explicar la posibilidad de la ocultación. Heidegger mantiene que la síntesis, en sentido ontológico, posibilita la verdad. “Pues hablando, el dejar ver

el ente como no-ser o el no-ente como ser, es ocultación; en cambio, el dejar ver el ente como ser y el no-ente como no-ser, es desocultación” (GA 21, p. 21). Su traducción interpreta el fragmento aristotélico²⁹ en clave ontológica: traduce *alethés* por *desocultamiento*, *pseudós* por *ocultamiento*, y *légein* por *dejar ver hablando*, con claro sentido apofántico. Ahora bien, si desocultamiento y ocultamiento se vinculan al decir, carece de sentido la verdad como copia o adecuación, pues no se trata de una relación entre dos objetos mentales, ni siquiera entre un objeto mental y una cosa real. En una interpretación ontológica del *lógos*, la verdad es una relación entre *Dasein* y mundo. Ésta no es la posición aristotélica, pero el camino hasta aquí se recorre a partir de una novedosa interpretación de su filosofía.

5.1 Verdad y Ser

¿Cómo se entienden la verdad y la falsedad a partir de la síntesis en sentido ontológico? Heidegger no pretende encontrar una respuesta explícita a esta pregunta en Aristóteles, pero sí una fuente de inspiración. *Metafísica* IX, 10 enumera los sentidos del ser: las categorías, la potencia y el acto y lo verdadero y lo falso, que tendría carácter preeminente. Heidegger recoge algunas de las lecturas que tradicionalmente se han hecho de este fragmento, además de dar cuenta de la polémica, traduce el texto casi íntegramente³⁰. Al hilo de su traducción, recoge las tesis básicas de Aristóteles sobre la verdad que le llevan a centrarse en el ser de la esencia. De ahí que Heidegger considere que esta reflexión sobre el ser verdadero es el punto más alto de la ontología de Aristóteles.

En primer lugar, verdad y falsedad están vinculadas a la composición y la división en sentido ontológico. De acuerdo con Aristóteles, la síntesis se encuentra en el ente, siendo la estructura del *lógos* un fenómeno derivado de aquella.

“Tú no eres blanco porque nosotros descubriéndote te tomemos en tu ser-ante-nosotros como blanco, sino que es fundándonos en tu estar-ante nosotros como blanco, esto es en cuanto dejamos ver en el discurso este estar delante, te descubrimos como blanco” (*Met.*, 1051b 9-13).

Así, ser significa estar junto y no ser no estar junto. La verdad depende del ente, pero hay diversos tipos de entes: algunos siempre están juntos (*la diagonal es incommensurable*), otros siempre separados, y otros pueden estar separados o unidos (*La madera es blanca*). La diferencia entre ellos es una diferencia en el modo de ser que permite explicar a partir de la *síntesis* y la *diáresis* la estructura del ente. “El ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto sino ser varias cosas” (*Met.*, IX 10, 1051b 11-13).

La dificultad estaría en aquellos entes que pueden estar separados y más aún en los que no pueden darse juntos. Sin embargo, también en este caso

²⁹ *Met.* 1011b 26

³⁰ Cf. GA21, pp.174-179

hay desocultación, caracterizada como una captación simple y descrita como *palpar* (GA21, p. 181), pues solo es posible descubrir un ente caracterizado por no-estar-junto en el modo de *alcanzarlo y decirlo*, aquí la falsedad es *no alcanzar*. El ser de este ente sólo se alcanza descubriéndolo. Se manifiesta así la relación existente entre ser y pensar. El ser es lo que está junto, pero hay un tipo de entes que no pueden estarlo a los que se les atribuye un modo peculiar de desvelamiento y de ser. En los entes no compuestos, la pregunta por la verdad sustituye a la pregunta por el ser. A juicio de Heidegger, en *Metafísica* 1052a 1 es posible identificar la pregunta por el ser y la pregunta por la verdad, pues Aristóteles apunta al sentido originario de la verdad.

5.2 La verdad como desocultamiento

Heidegger establece así uno de los puntos centrales de su interpretación de Aristóteles: que la verdad tiene sentido apofántico; significa desocultar, traer algo a la luz. La traducción de *aletheuein* por *ser verdadero* y su contrario, por *ser falso* oculta el auténtico sentido que tenían en griego. Para recuperar este sentido, acude a las consideraciones etimológicas, que mostrarán la vinculación entre la verdad y la *apofansis*.

Así, señala cómo *a-letehnein* y *a-leteia* están compuestos por una ‘a-privativa’, equivalente a la negación del segundo componente, derivado de *lethes* (ocultar). Etimológicamente, *aletheia* equivale a *desocultamiento* y *aletheuein* a estar *desoculto*. Su contrario, *pseudesthai*, tiene etimológicamente el significado de *engaño* y *ocultación*. “Mostrar, dejar ver (manifestación) es sólo el discurso, donde acontecen desocultamiento y ocultamiento” (GA21, p.132). La coherencia de esta interpretación con la idea de *apofansis* es absoluta. Si la esencia del lenguaje es dejar ver aquello de que se habla, entonces *des-encubre* la cosa; la saca del estado de ocultamiento y la vuelve accesible.

Heidegger interpreta así la idea aristotélica de la verdad como *desvelamiento* en un doble sentido que surge al tener presente el par *aletheia-aletheuein*. Por un lado, se aplica a los entes en la medida en que el aparecer les pertenece y por otro, al hombre en tanto que *ser descubridor*. Establece también una clasificación de los modos de *ser descubridor*: a) no sintéticos (intuición sensible o noética), b) sintéticos preverbales (prácticos, técnicos o intelectuales) y c) sintéticos verbales (enunciados).

El análisis del enunciado apofántico conduce así a algunas conclusiones respecto a la noción tradicional de verdad. En primer lugar, no parece rigurosa la afirmación según la cual Aristóteles consideraría el juicio como lugar propio de la verdad. Sólo ignorando algunos textos de *Ética* a Nicómaco y *Metafísica* IX podría hacerse tal afirmación. Y, aun admitiendo esa interpretación sesgada, habría que matizar que no en todo enunciado se da la verdad sino sólo en los apofánticos. En segundo lugar, siguiendo a Husserl, puede extenderse el carácter apofántico a contextos no proposicionales. Finalmente, puede mantenerse el carácter primario de la desocultación frente a la verdad como adecuación. En definitiva,

justamente porque la verdad tiene este sentido y el *lógos* es un modo determinado de hacer ver, no debe decirse del *lógos* que es el 'lugar' primario de la verdad. Cuando se determina la verdad en la forma que ha llegado a ser usual, es decir, como algo que conviene 'propriadamente' al juicio, y además se apela a Aristóteles a favor de esta tesis, no sólo esto último es injustificado, sino que, también, y sobre todo, el concepto griego de verdad queda malentendido (GA 2, p.44-45).

Heidegger da un paso más en la extensión del ámbito de la verdad. Definirla como desocultamiento, permite afirmar que todo trato con las cosas, no solo el teórico, las descubre. Sólo porque las cosas, en nuestro trato, se nos muestran, podemos engañarnos sobre ellas. Es decir, sólo secundariamente es posible la disyuntiva verdad-falsedad del *lógos*. Ahora bien, lo que se manifiesta en esta caracterización de la verdad es que el fenómeno originario no es ninguna de las formas en las que el ente se desvela ni ninguno de los comportamientos del *Dasein* que desencubren el ente. En sentido originario, verdad es lo que hace posible este desvelamiento: la existencia del *Dasein* como apertura. Éste es, en última instancia, el fenómeno originario de la verdad. Aunque en el semestre de invierno de 1925/26 no se detiene en la descripción de este fenómeno, las consideraciones sobre él son frecuentes en toda su obra.

En *Ser y tiempo*, por ejemplo, la primacía del *ser descubridor* del *Dasein* como forma originaria del ser verdadero es manifiesta. Sólo de forma derivada *verdad* significa el estado de descubierto del ente. El estado de abierto del *Dasein*, constituido por el *encontrarse*, el *comprender* y el *habla*, es la estructura fundamental en la que debe buscarse el fenómeno originario de la verdad que solo se alcanza en la apertura. "*El Dasein es en la verdad*" (GA 2, p.292), a su constitución le pertenece la apertura del ser. A la constitución del ser del *Dasein* le pertenece la apertura en general. Esta apertura es fáctica pues al *Dasein* le pertenece el estar arrojado en un determinado mundo. La apertura originaria es, así, la verdad de la existencia. Finalmente, a la constitución del ser del *Dasein* le pertenece la caída, por eso, está por su constitución en la no verdad. Heidegger concluye "1. Verdad en el sentido más originario, es la apertura del *Dasein*, apertura a la que pertenece también el estar al descubierto de los entes intramundanos. 2. El *Dasein* está cooriginariamente en la verdad y en la no verdad" (GA 2, p.295).

En definitiva, las condiciones formales de la posibilidad de la apertura del *Dasein* son, al mismo tiempo, las condiciones de posibilidad de acceso al ser. La primacía del ser descubridor supone que sólo hay estado de descubierto del ente sobre la base del ser descubridor del *Dasein*, pero también, que el modo en el que el ente es descubierto se relaciona con un determinado modo del ser del *Dasein*. Este punto quedará claro en la interpretación de las virtudes intelectuales aristotélicas del curso sobre el *Sofista*.

5.3 Verdad y presencia

En definitiva, para hablar de verdad y falsedad es necesaria, en primer lugar, una apertura previa al mundo donde se me da algo. En segundo lugar, que ese

algo se aprehenda en una tendencia del descubrir y finalmente, que se muestre siempre en un mundo circundante. Las tres condiciones tienen una raíz común, las dos últimas están fundadas en la apertura previa del mundo.

Lo que, de acuerdo con Heidegger, se ha mostrado en esta reflexión es la unidad entre ser y desocultación, que ésta es un carácter del ser, el más propio, es decir, la verdad ha de ser una “auténtica determinación del ser” (GA 21, p.189). Heidegger continuará la indagación acerca del ser intentando dar razón de cómo ha de ser éste para que la desocultación sea una de sus características. Aristóteles no se hace expresamente la pregunta, aunque su obra, de acuerdo con la interpretación heideggeriana, supone continuamente la estrecha conexión entre ser y desocultación.

Con otras palabras, el puro estado de descubierto del ente, tal como es aprehendido por Aristóteles con relación a lo simple, no designa sino el puro presente—ni desplazado ni desplazable—, está como presente. Estado de descubierto (esto es, aquí, puro presente) es en cuanto presente el más alto modo de presencialidad. Pero la presencialidad es la determinación fundamental del ser. Por consiguiente, el estado de descubierto como modo supremo de presencialidad, es decir como presente, es un modo de ser y el modo de ser más propio de todos, la presencialidad presente misma (GA 21, p.193).

Esta vinculación entre ser y presencia aparece ya en la concepción platónica de la *ousía*. Ahora bien, dado que el presente es un carácter del tiempo, comprender el ser desde la presencia significa comprenderlo desde el tiempo. La tarea pendiente es, entonces, mostrar la relación entre verdad, carácter de descubierto y ser como presencia, lo que exigirá una reconsideración del concepto de tiempo

En conclusión, la reinterpretación heideggeriana del *lógos apofántico*, elaborada a partir de la peculiar apropiación de Aristóteles y en diálogo con Husserl, cuestiona la primacía del juicio como lugar de la verdad. Al reconducir la estructura apofántica al ámbito antepredicativo fundado en la significatividad del mundo, la verdad aparece como el desocultamiento previo a toda determinación proposicional. En este marco, la intuición categorial tiene un papel predominante como modo de acceso a lo categorial arraigado en la estructura de la comprensión. La reflexión heideggeriana sobre la verdad culmina en la necesidad de esclarecer la articulación entre desocultamiento, ser y temporalidad, como tarea pendiente de la ontología fundamental.

Referencias

ARISTÓTELES, (1981). *Ética a Nicómaco*, trad. de Julián Marías y María Araujo, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- ARISTÓTELES, (1988). *Sobre la Interpretación*, en *Tratados de Lógica II*, trad., Miguel Candel Sanmartín, Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES, (1990). *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 2ª ed.
- ARISTÓTELES, (1999). *De Anima*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- FINK, Eugen (1985). *Enleitung in die Philosophie*, Würzburg: Königshausen/ Neumann.
- CEREZO GALÁN, Pedro (2000). “Variaciones sobre la *aletheia*. La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger”, en FRÁPOLLI, M. J.- NICOLÁS, J. A. (Eds.), *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política*, Granada: Comares.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1975. *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2025.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1979. *Problemas fundamentales de la Fenomenología (1919/1920)*, trad. Francisco de Lara, Madrid, Alianza, 2023.
- HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1976. *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. Joaquín Alberto Ciria Coscullela, Madrid: Alianza, 2004
- HEIDEGGER, Martin., GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1975. *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid: Trotta, 2000
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit- Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1983. *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*, trad. Alberto Ciria, Madrid: Alianza, 2007
- HUSSERL, Edmund (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und 2. Auflage. (Hua XVIII) Hrsg. von Elmar Holenstein. *Investigaciones Lógicas 1*, trad. Jose Gaos, Madrid: Alianza, 10ª reimpresión, 2022.
- KISIEL, Theodor (1995). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Los Ángeles: University of California Press.
- MOREAU, Joseph (1979). *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires. Eudeba.
- RODRIGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos.
- RODRIGUEZ, Ramón (1998). “On os alethes y verdad antepredicativa”, en *En torno a Aristóteles. Homenaje a Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, pp173-184.
- SEGURA, Carmen (1999). “Heidegger 1922: ‘Indicación de la Situación Hermenéutica’ (Una aproximación)”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol XII, 21, pp.77-112.
- TUGENDHAT, Ernst (1998) “El concepto de Verdad en Aristóteles”, en *Ser, Verdad, Acción. Ensayos Filosóficos*, trad. de Rosa Helena Santos-Ihlau, Barcelona: Gedisa, pp. 165-174.
- VIGO, Alejandro (1997). “Der theoretische Wahrheitsbegriff bei Aristoteles. Versuch einer systematischen Rekonstruktion” en ÖFFENBERGER, N. – VIGO, A. (eds.), *Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik, en Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Band, VII, Zürich, New York: Hildesheim, pp. 1-48

- VIGO, A (2002a) “Síntesis y diaíreis. Un motivo aristotélico en las teorías fenomenológicas de Husserl y Heidegger”, ZAGAL, Héctor; FONSECA ORNELAS, Alberto (eds.). *Aristóteles y aristotélicos*. México: Publicaciones Cruz O., S.A, pp.283-323.
- VIGO, A (2002b) “Intuición Categorial”, *Thémata* (Sevilla), 28, pp. 187-212
- VIGO, Alejandro (2008). “Verdad, Logos y Praxis. La transformación heideggeriana de la noción aristotélica de verdad”, en *Arqueología y Aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos, pp.17-39.

The Ethical Significance of *Gelassenheit* in Martin Heidegger in the Age of AI

La significación ética de la *Gelassenheit* en Martin Heidegger en la era de la IA

GBENGA CORNELIUS FASIKU
(Prince Abubakar Audu University, Anyigba)

Abstract: In the era dominated by artificial intelligence (AI), questions about ethical engagement with technology have become imperatively complex. This paper examines Martin Heidegger's concept of *Gelassenheit* often translated as "releasement" or "letting-be" is an ethical framework for navigating the challenges posed by AI. The paper observes that moving beyond the constraining logic of technological "enframing" (*Gestell*), *Gelassenheit* emphasizes openness, reflection and the cultivation of human freedom and dignity in the face of inescapable algorithmic systems. Thus, applying this principle, humans can resist the reduction of experience to data, assert critical agency and foster a relational and mindful engagement with technology. The paper argues that the promise of *Gelassenheit* is precisely a future in which AI supports human flourishing without submerging it and where the mystery, fragility and openness of human life remain intact in the face of systems that seek to calculate everything. Thus, in releasement, human reclaims its freedom not by rejecting technology entirely but by remembering that its deepest identity cannot be computed and that to be human remains more than what any algorithm can grasp.

Key-words: *Gelassenheit*, Heidegger, artificial intelligence, ethics of technology, human dignity, freedom

Resumen: En la era dominada por la inteligencia artificial (IA), las cuestiones relativas al compromiso ético con la tecnología se han vuelto imperativamente complejas. Este trabajo examina el concepto heideggeriano de *Gelassenheit*, traducido a menudo como "desasimiento" o "dejar-ser", como un marco ético para afrontar los desafíos que plantea la IA. El artículo observa que, al ir más allá de la lógica constrictiva del "enmarcamento" tecnológico (*Gestell*), la *Gelassenheit* enfatiza la apertura, la reflexión y el cultivo de la libertad y la dignidad humanas frente a sistemas algorítmicos ineludibles. Así, aplicando este principio, los seres humanos pueden resistir la reducción de la experiencia a datos, afirmar su capacidad crítica de acción y fomentar una relación con la tecnología que sea atenta y consciente. El trabajo sostiene que la promesa de la *Gelassenheit* es precisamente la de un futuro en el que la IA favorezca el florecimiento humano sin anegarlo, y en el que el misterio, la fragilidad y la apertura de la vida humana permanezcan intactos frente a sistemas que pretenden calcularlo todo. De este modo, en el desasimiento, el ser humano recupera su libertad no rechazando por completo la tecnología, sino recordando que su identidad más profunda no puede ser computada y que ser humano sigue siendo más de lo que cualquier algoritmo puede comprender.

Palabras clave: *Gelassenheit*, Heidegger, inteligencia artificial, ética de la tecnología, dignidad humana, libertad

Preamble

The rapid advancement of artificial intelligence (AI) has transformed human experience and also raising fundamental ethical questions about autonomy, freedom and human dignity. From predictive algorithm to decision-making systems in healthcare, finance and social governance, AI increasingly mediates human action, perception and relationality. While much discourse focuses on regulation, control and strict safeguard, a deeper philosophical concern emerges: how can humans cultivate an ethical stance towards technology that preserves freedom, dignity and authentic being? This is where Heidegger's concept of *Gelassenheit* or "releasement" offers a compelling foundation for addressing this question by providing an approach that moves beyond mere control of technological systems to the cultivation of thoughtful and reflective engagement. (Heidegger, 1977, p. 32; Dreyfus, 1991, p. 221).

Heidegger distinguishes *Gelassenheit* from calculative thinking, emphasizing a mode of openness and receptivity that allows beings, including technology itself, to "let-be" without reducing them to mere instruments of standing-reserve (*Bestand*) (Heidegger, 1977, p. 32). Fundamental to *Gelassenheit* therefore is a call to cultivate a willingness to step back from the compulsion to control or dominate technological systems and instead foster a mode of ethical attentiveness that respects both human and non-human agency. Dreyfus (1991, p. 222) emphasizes that such openness does not entail passivity; rather, it involves a deliberate engagement that allows humans to discern proper relation to technology without being consumed by it.

Enframing and the Crisis of Technological Thinking in the Age of AI

The age of artificial intelligence is often described as an era of unprecedented innovation and from Heidegger's perspective, it is equally an era of unprecedented danger; not danger in the sense of catastrophic failure or malevolent machines, but danger rooted in a subtle transformation of how humans beings encounter the world, others and themselves (Fasiku and Attah, 2024, p. 109). Central to Heidegger's critiques of technology is the term *Gestell*, often translated as "enframing", or the mode of revealing in which everything including human life appears primarily as a resource to be calculated, optimized and used (Heidegger, 1977, p. 19). Heidegger argues that the essence of modern technology is not technological equipment itself, but the worldview it imposes, one that reduces beings to what he calls *standing-reserve* (*Bestand*). In contemporary AI, this worldview manifest in *datafication* i.e. the systematic conversion of human behavior, emotion, attention and even identity into data that can be processed, predicted and monetized. Social media algorithms organize what individuals see and believe; AI-driven surveillance systems classify bodies and behaviors; recommendation engines steer decisions; predictive analytics attempt to anticipate future actions. All of these align with the logic Heidegger

warned about the transformation of the world into a calculable order designed for efficiency and control (Heidegger, 1977, p. 17).

The danger thereof is not simply that AI systems can be biased or opaque although these problems are inevitable but that human mode of engaging the world becomes narrowly calculative and predictive. Heidegger thus distinguishes calculative thinking which focuses on prediction and efficiency from meditative thinking, which opens space for reflection, care and meaning (Heidegger, 1977, p. 46). Thus, in algorithmic age, calculative thinking dominates not only technical processes but in everyday life in which people increasingly relate with/to themselves through metrics such as productivity data, screen-time analytics, fitness trackers, mood logs or credit scores. Even social interactions are filtered through quantification such as the number of likes, followers or engagements one receives on digital platforms (Fasiku and Attah, 2024, p. 112). As Zuboff rightly noted, this “instrumentarian power” reconfigures behaviors into objects of extraction and modification (Zuboff, 2019, p. 45). Heidegger would likely see this as a clear indication that “enframing” has permeated the entire structure of existence.

However, AI does not simply respond to human desires; it actively shapes them gradually narrowing the horizon of what one finds meaningful or worthy of attention. This is Heidegger’s fear that technological thinking constrains the openness necessary for authentic *being-in-the-world*. When algorithms present already-filtered worlds, offering preselected paths and optimized options, the human capacity for genuine choice, surprise and contemplative freedom diminishes. Coeckelbergh excitingly argues that, algorithmic systems can create “moral and experiential tunnels” restricting how individuals interpret themselves and their possibilities (Coeckelbergh, 2020, p. 57).

This crisis of technological thinking also plunges into a crisis of relationality. In a world essentially dominated by AI, relationships risk becoming instrumentalized. Digital platforms encourage individuals to treat connections as data points, attention as currency and identity as a construct to be optimized for visibility and perhaps influence. Heidegger aptly warns that “enframing” threatens to obscure more original ways of relating especially those marked by care, presence and openness because, everything becomes approached through the lens of utility (Heidegger, 1977, p. 32). As such, when AI mediates interactions, even unconsciously, human beings begin to lose sensitivity to the depth and unpredictability that characterize genuine relationships. This crisis extends to political and societal structure as well, because AI-driven governance, algorithmic policing, biometric surveillance and automated decision-making systems reflect a worldview in which human beings become manageable units of prediction rather than free and dignified subjects. Crawford however noted that AI embeds social and political assumptions into seemingly neutral systems, often reinforcing inequality while at the same time masking the underlying power dynamics (Crawford, 2021, p. 10). Such systems illustrate what Fasiku and Attah feared that technology might become the dominant perspective through which the world is interpreted,

leaving little or no room for alternative perspective or mode of being (Fasiku and Attah, 2024, p. 114).

It is important however to emphasize here that Heidegger was not anti-technology. His major concern was with the unreflective dominance of technological thinking. AI demonstrate this dominance very remarkably. In many areas such as education, healthcare and employment, AI is treated as a default solution, even when it subtly reshapes the values of the institutions it serves. So, for Heidegger, this is precisely how “enframing” becomes dangerous not through overt coercion but through the quiet normalization of calculative logic until it becomes the *take-for-granted* way of encountering the world (Heidegger, 1977, p. 28). The danger that follows is that the individual no longer recognizes “enframing” as a mode of revealing among many; they mistake it for the only way the world can be.

Hence, it is important to identify the tension at the heart of this discussion because as much as AI promises efficiency, convenience and capability, yet in doing so, it risks narrowing the horizon of human freedom and diminishing the capacity for thoughtful, meaningful and dignified existence. The dominance of algorithmic reasoning encourages humans to value themselves and others in terms of usefulness or data productivity, thereby forgetting that existence is richer than what any computational model can capture. As Floridi notes, the *infosphere* increasingly mediates reality, raising questions not only about ethics but about ontology and what it means to be human in a digitally structure world (Floridi, 2014, p. 24).

Understanding this crisis is pertinent because it sets the stage for Heidegger’s alternative *Gelassenheit* or releasement. If “enframing” represents a closing-off of existential possibilities, *Gelassenheit* represents an opening; an invitation to engage with technology thoughtfully rather than reactively. The severity of this crisis reveals why such a posture is urgently needed (Fasiku and Attah, 2024, 114). Without releasement, humans risk becoming absorbed into the technological worldview, losing the capacity to relate to themselves and others with depth, dignity and freedom. The AI era thus embodies both the culmination of “enframing” and the possibility of rediscovering new ways of being. This crisis is real, but it is also an opportunity, a call to rethink how human inhabit a world increasingly shaped by algorithms.

Understanding *Gelassenheit* and the Possibility of Letting-Be

To understand why *Gelassenheit* offers a meaningful ethical viewpoint for the age of AI, it is essential to understand the depth of what Martin Heidegger meant by the concept. *Gelassenheit* is often translated as “releasement,” but it is more than a passive detachment or a romantic withdrawal from technology without being dominated by it. It represents a subtle but powerful transformation in how we think, feel and dwell in a world permeated by powerful technological force. Heidegger first introduces *Gelassenheit* explicitly in *Discourse on Thinking*

(1959), where he describes it as a way of allowing things to “be.” This does not mean indifference; it means resisting the urge to control, manipulate or reduce everything to calculable function (Heidegger, 1966, p. 55). *Gelassenheit* therefore emerges as a counter-movement to *Gestell* (enframing), which is the technological mindset that seeks to transform all beings including human being into resources or standing-reserve (Heidegger, 1977, p. 19). To understand *Gelassenheit* more evidently, one must therefore situate it within Heidegger’s long-standing concern with the dominance of the calculative thinking. In this view, modern humanity risk losing the capacity for what he calls “meditative thinking” a reflective, open and contemplative way of encountering reality (46). Calculative thinking therefore is not inherently wrong; indeed, it is necessary for science, engineering and technological innovation. But when calculative thinking becomes the foundation of all thought, the human relationship with the world becomes compressed and flattened. Beings are approached only in terms of what they can deliver, not in terms of their intrinsic meaning or presence. *Gelassenheit* thus emerges as a corrective way of stepping back from the aggressive stance on modern technology without rejecting it. As Heidegger himself writes, it is “the allowing of things to be in their own essence” (Heidegger, 1966, p. 59). This shift is subtle yet crucial because instead of forcing technology to conform to human control or allowing technology to control human existence, *Gelassenheit* proposes a third way, a space of thoughtful freedom.

In *Gelassenheit*, Heidegger seems to echo the spirit of earlier mystical and contemplative traditions that valued openness and non-coercive awareness. However, he remains firmly grounded in the contemporary technological condition. His point is not that human should escape into nature or abandon modernity; rather he insists that humans must learn to relate to technology differently. Dreyfus interprets this not as anti-technology romanticism but as an existential readiness and ability to use technology without letting it define the meaning of existence (Dreyfus, 1991, p. 222). This distinction is particularly important in the age of AI, where humans increasingly surrender decision-making, attention and even identity to algorithmic systems. *Gelassenheit* becomes relevant because it reorients the human response to technological dominance. Instead of reacting with fear or blind enthusiasm, *Gelassenheit* fosters openness without surrender. It cultivates a mindful space where humans can recognize technology’s power yet maintain interior freedom (Fasiku, 2025, p. 98).

Another significant aspect of *Gelassenheit* is the way it transforms human agency. In the enframed world, the human being is subtly conditioned to act as a manager of resources or as a resource to be managed. AI amplifies this tendency by automating tasks, predicting behaviors, recommending choices and nudging decisions. Under these conditions, human agency risks shrinking into algorithmic compliance. *Gelassenheit*, however nurtures a renewed sense of agency, one that is grounded not in domination or control but in reflective discernment. Heidegger distinguishes between two forms of freedom: the modern freedom of mastery and the deeper freedom of letting-be. The first one is rooted in openness (Heidegger, 1966, p. 60). In the context of AI ethics, this

distinction is vital. The dominant approach to AI ethics focuses on control such as control through designs, regulation, governance or oversight. These are necessary, nevertheless, they do not address the deeper cultural and existential issues at stake.

However, *Gelassenheit* suggests that freedom in the age of AI is not simply about controlling machines but about cultivating a way of being that is not determined by them. This leads to another most important insights in Heidegger's thought where he maintains that technology does not dominate human beings by force; it dominates by shaping how they think and experience the world. That is why *Gelassenheit* is not a strategy but a transformation of disposition and as Feldman says, *Gelassenheit* is an "ethical opening" that allows humans to encounter technology without being absorbed into its logic (Feldman, 2021, p. 523). It resists the reduction of human dignity to measurable outputs or algorithmically predicted behaviors. Thus, in a world where AI increasingly determines what individuals see, search for, pay attention or desire, *Gelassenheit* fosters attentional sovereignty as a way of reclaiming one's capacity to attend, reflect and choose thoughtfully. This sense, it is not retreat, but a form of active clarity enabling beings to recognize both the promise and the peril of AI.

Importantly also, *Gelassenheit* also offers a new model of ethical relationality. Instead of interacting with technology from a stance of exploitation or fear, human can approach AI with care, discernment and responsibility. Coeckelbergh notes that ethical engagement with AI requires not only rules but a cultivated sensibility; one that is mindful of the vulnerabilities and dependencies that AI creates (Coeckelbergh, 2020, p. 88). *Gelassenheit* therefore provides specifically such a sensibility. This relations openness also extends to extend-to-human relationships. When "enframing" dominates, human beings risk treating each other as tools, metrics or data profiles. *Gelassenheit* on the other hand nurture the capacity to truly encounter others beyond utility value or algorithmic representations. It rekindles the human ability to meet others with presence, depth and humility which are key elements of dignity.

Gelassenheit also opens up the possibility of dwelling, a concept central to Heidegger's later work. Dwelling is not simply inhabiting a physical space; it is an existential condition of being rooted in meaning and presence (Heidegger, 1971, p. 145). In the AI era, where speed, automation, and optimization dominate, dwelling becomes fragile. *Gelassenheit* becomes the foundation of relearning how to dwell, how to live meaningfully, slowly, attentively and responsibly within a technological world. In this way, *Gelassenheit* is both a critique and an invitation. On the one hand, it critiques the dominance of technological thinking while at the same time inviting humans to cultivate a wiser, more dignified relationship with technology. Instead of resisting AI, humans can learn to encounter it thoughtfully, use it responsibly and refuse to let it eclipse deeper forms of meaning. *Gelassenheit* thus becomes a powerful ethical framework; one that helps preserve the richness of human life in an algorithmic age.

***Gelassenheit* as an Ethical Attitude towards AI**

A central promise of *Gelassenheit* (Heidegger's notion of *releasement toward things*) is that it can restore a meaningful sense of human dignity in an age when artificial intelligence increasingly shapes, predicts and normalizes human behavior. In *Discourse on Thinking*, Heidegger argues that authentic dignity emerges when humans "let beings be" rather than subject everything to the instrumental logic of control (Heidegger, 1966, p. 55). This point is very crucial today because algorithmic systems operationalize precisely the opposite orientation: they model human beings as data flow, behavioral patterns and predictable nodes in a technological grid. The ethical challenge there is not simply whether AI harms or benefits society, but whether humans can still relate to themselves as more than programmable resource. *Gelassenheit* offers therefore a critical alternative not an anti-technology stance but a way of being that resists reducing the world and the self to raw materials for optimization.

One important and in fact the most striking implication of *Gelassenheit* for technological ethics is its insistence on self-limitation. Modern societies often assume that if a technology *can* be built, it inevitably *should* be deployed. Heidegger exposes this as a symptom of "enframing", the technological worldview that interprets all existence including human existence as something to be ordered, optimized and in fact exploited. (Heidegger, 1977, p. 23). As such, when AI development follows this pattern, dignity becomes conditional or utility: a person matters insofar as they generate profitable data, efficient output or predictable behavioral signals. *Gelassenheit* thus disrupts this momentum by suggesting that ethical freedom involves choosing not to dominate, even when domination is technically implied or possible.

This is a radical shift because, it redefines morality not as maximizing outcomes, but cultivating the capacity to *step back*. Ethical self-limitation therefore becomes an act of care for oneself, for others and for the world. This very idea connects closely with contemporary debates on digital autonomy and algorithmic power. Scholars such as Han argue that modern technologies often transform individuals into self-optimizing subjects who internalize the logic of productivity, speed and constant connectivity (Han, 2015, p. 92). AI intensifies this dynamic by providing frictionless pathways to convenience as shown in recommendation engine that tell us what to watch, predictive keyboards that finish our sentences and social feeds that anticipate our desires and preferences. Therefore, from Heidegger's perspective, these systems risk hollowing out our sense of agency because they narrow the range of the possible ways of being. *Gelassenheit* however counters this assumption by reintroducing reflective distance, an openness where the individual can pause before responding to the pressures of technological systems. The dignity protected is not abstract but experiential because it emerges when a person recognizes themselves as capable of deciding how they will relate to technology, rather than being passively shaped by it.

Additionally, *Gelassenheit* suggests a way to reconceive freedom beyond the common narrative of unlimited choice. For Heidegger, genuine freedom

does not arise from many options, but from the possibility of encountering the world without coercion from technology or from one's own compulsion. (Heidegger, 1966, p. 62). AI, however, often reinforces compulsive patterns by exploiting cognitive biases and behavioral tendencies. In this sense, the ethical problem is subtler than over manipulation, because it is the slow erosion of inner space where decisions gain meaning. *Gelassenheit* thus preserves this inner space by ensuring a kind of *calm availability*; a readiness to engage with technology and also the readiness to disengage. This dual movement protects human dignity because it treats the self not as an instrument to be optimized but as a being whose worth is intrinsic and irreducible. Also, applying *Gelassenheit* to AI ethics encourages communities and institutions not just individuals to adopt forms of technological humility. Ethical self-limitation at the societal level might involve choosing *not* to implement data-intensive surveillance systems for instance even when they promise efficiency because choosing *not* to automate decision-making in context where human judgment is morally essential or choosing *not* to pursue predictive analytics that expand institutional power at the expense of human unpredictability and freedom. These are exercises of dignity not constraints on progress. They demonstrate that a society can relate to technology with maturity using it thoughtfully not compulsively.

Thus, *Gelassenheit* as an ethical attitude suggests that the human future with AI does not hinge on eliminating technologies or mastering them completely, but on cultivating a deeper awareness of how we will allow them to shape us. By resisting the totalizing mindset of “enframing” and embracing a posture of releasement, individual and societies can sustain forms of dignity that remain intact even amid rapid technological advancement. This is not nostalgia for a pre-technological world; it is a call for a *more human* technological worlds, one where freedom is preserved through humility, restraint and a willingness to let things be.

From Releasement to Ethical Praxis

The proceeding argument has suggested that Heidegger's notion of *Gelassenheit* offers a profound reorientation for ethical reflection in the technological age. However, a fundamental question persists: how can a concept grounded in existential ontology meaningfully inform the practical governance of artificial intelligence? If releasement remains confined to contemplative reflection, its significance to contemporary AI ethics risks appearing abstract or indeterminate. The challenge therefore is to demonstrate how *Gelassenheit* can move from ontological insight to ethical applicability without reducing it to a procedural formula. Heidegger himself cautions against transforming thinking into calculative technique (Heidegger, 1996, p. 46), and thus the task is not to extract rigid rules from thought, but to articulate a methodological orientation capable of guiding moral deliberation within AI development and deployment.

Heidegger's critique of modern technology as *Gestell* describes a mode of revealing in which beings appear primarily as standing-reserve, resource ordered for efficiency and control (Heidegger, 1993, p. 320). In such a condition, human beings themselves risk becoming components within technological systems rather than autonomous centers of meaning. Contemporary AI systems often operate precisely within this horizon as predictive analytics, behavioral scoring and algorithmic optimization render individuals intelligible as data points, probabilities and performance metrics. The ethical relevance of releasement therefore emerges as a counter-posture rather than asking only how efficiently a system function, releasement asks how that system discloses the human being. It shifts the evaluative emphasis from optimization to ontological disclosure. As Feldman argues, releasement does not advocate withdrawal from technology but a transformation in the manner of engagement which serves as an attitude that resist totalizing control and preserves human openness. (Feldman, 2021, p. 508).

To render this orientation practically meaningful, one may articulate a structured framework for ethical reflection grounded in Heidegger's insights. The first moment involves phenomenological disclosure analysis; prior to implementation, designers and institutions must interrogate how an AI system presents or constitutes its human subjects. For instance, does a hiring algorithm reduce applicants to predictive productivity indicators derived from historical data? Or does a predictive policing tool disclose neighborhoods as statistical risk terrain? Such systems may unintentionally narrow the understanding of human capacity to what is historically measurable, thereby foreclosing transformation and novelty. This concern echoes Borgmann's warning that technological devices can obscure richer forms of engagement by reconfiguring reality around efficiency and availability (Borgmann, 1984, p. 40).

The second moment entails an enframing diagnostic. The evaluative question here becomes whether the system primarily orders human beings as standing reserve. For instance, predictive scoring systems finance, employment or in criminal justice frequently operate within logics of extraction and optimization that align with Heidegger's description of *enframing*. When algorithmic systems treat persons as reservoirs of behavioral data to be mined and predicted, they invariably intensify the reduction that Heidegger identifies. Feenberg's critical theory of technology reinforces this reductionist concern when he notes that technical systems often embody social power structures unless reflexively redesigned (Feenberg, 199, p. 87). Releasement thus demands no immediate rejection, but a heightened scrutiny and the possibility of modification or refusal.

A third moment may be described as the releasement test itself. In this case, one must ask whether a posture of letting-be would permit, modify or reject the intervention. For example, in healthcare, diagnostic AI tool may assist physicians without supplanting interpretive judgment. In this case, releasement may permit the system insofar as it supports rather than replaces human discernment. In this kind of domain, releasement may demand significant modification or even refusal. The decisive criterion is whether

existential openness and human unpredictability, vulnerability and narrative depth is however preserved.

Closely related is a dignity preservation inquiry. Human dignity in this context isn't merely a legal abstraction but an ontological condition grounded in the capacity for self-disclosure and transformation. Zuboff observes that surveillance-based data economies for instance transform lived experience into behavioural surplus for commercial exploitation. (Zuboff, 2019, p. 94). As such, when AI systems convert human interiority into extractable data, they inevitably risk diminishing this ontological dignity. Releasement thus resists such total visibility by preserving what Heidegger calls the "mystery" that belongs to being itself (Heidegger, 1966, p. 55). As such, ethical AI governance informed by releasement would therefore protect domains of life where opacity, ambiguity and contextual judgment are essential.

Finally, releasement introduces a principle largely absent in contemporary innovation discourse. Modern technological culture often assumes that capabilities entails obligation. However, Heidegger reminds us that the essence of technology is not itself technological, but rooted in a particular mode of revealing. It certain domains such as an intimate relationship or grief are transformed into calculable processes, something irretrievable may be lost. Han's critique of the "burnout society" highlights how this optimization logic can erode depth and contemplative space (Han, 2015, p. 12). Releasement thus legitimizes the ethical possibility of limitation, recognizing that wisdom sometimes manifests as refusal rather than expansion. Thus, releasement would require hybrid model of preserving this human interpretive discretion rather than fully automated candidate ranking.

Admittedly, the movement from ontology to practice is not without its difficulty. It is very evident that releasement lacks the procedural determinacy characteristic of rule-based ethical theories. Its guidance may however appear indeterminate in contexts demanding clear policy prescriptions. However, this indeterminacy is not a defect but a reflection of its depth. As such releasement becomes a regulative mechanism rather than a prescriptive model. It shapes the horizon within which ethical decisions are made, even if it does not supply ready-made answers. Furthermore, institutional structures oriented towards profit and scalability may resist calls for restraints. Thus, embedding releasement into AI governance may require institutional practices and mechanisms such as regular ethical audit, interdisciplinary oversight boards and structured pauses before deployment.

Undeniably, the ethical significance of *Gelassenheit* lies not in transforming it into a compliance manual but in cultivating ethical imagination. It only helps to reintroduce deliberative space into technological momentum and reminds us that human beings exceed every predictive model. Where AI systems seeks mastery through calculation, releasement introduces humility; where algorithms seek exhaustive transparency, it preserves mystery and where innovation seeks acceleration, it legitimizes thoughtful hesitation. In this way, the transition from philosophical theory to ethical applicability does not diminish Heidegger's

depth, rather, it allows his insights to enlighten contemporary dilemma with renewed urgency. Releasement therefore becomes ethically operative precisely insofar as it reshapes how we see, questions and limits the technological systems that increasingly shape humans.

Towards a “Post-enframed” Digital Ethics and the Re-Humanization of Technology

If *Gelassenheit* offers a personal and philosophical posture toward technology, then its final ethical power lies in its ability to reshape collective life; our institutions, communities, public spaces and digital identity, memory and value. In such a world, the ethical questions are no longer only about what AI does, but more about what it makes us to become. Therefore, a “Post-enframed” digital ethics must begin with the recognition that technology does not merely serve society; it reconfigures society. Scholars such as Feenberg (1999, p. 72) and Couldry (2020, p. 14) argue that digital infrastructures embed assumptions about what counts as meaningful, efficient or valuable. When these infrastructures follow the logic of “enframing”, society adopts a worldview where relationships are reduced to data exchanges, attention becomes a commodity and identity is managed through algorithmic profiles. Heidegger’s critique warns that such systems shape a world in which human beings increasingly perceived themselves through technological categories as “users” “data subjects” or “engagement units”. *Gelassenheit* intervenes by calling for a reorientation as a form of collective awareness that refuses to treat human existence as a programmable resource.

At the community level, *Gelassenheit* ensures what might call relational freedom i.e. a shared commitment to allowing persons, culture and ways of life to unfold without being forced into algorithmic standardization. Digital technologies often homogenize cultural expression, privileging viral contents, optimized engagement and predictable patterns of consumption. In contrast, in releasement encourages communities to cultivate spaces where ambiguity, slowness and difference are not liabilities but essential features of human flourishing. For example, ethical technology design guided by *Gelassenheit* would prioritize platforms that support deliberation over speed, context over metrics and mutual understanding over automated matching. It would also resist the pressure to collect unnecessary personal data or information, recognizing that not all aspects of human life should be rendered visible, measurable or computationally exploitable.

Very importantly also, “post-enframed” digital ethics implies a transformation in how institutions understand responsibility. In a world dominated by AI-driven decision-making, responsibility often becomes diffused because companies attribute outcomes to algorithms, governments to complex systems and individuals to their devices. Heidegger’s analysis of “enframing” helps clarify why this happens especially when technology is seen as an autonomous

force, human lose sight of the fact that they remain its creators, deployers and custodians. *Gelassenheit* restores responsibility not by demanding control but by demanding attentiveness. Ethical institutions must ask, *what kind of world does this technology call forth? What human possibilities does it open or close?* Adopting such questions, institutions create space for humility, reflectivity and genuine accountability such qualities often absent in technologically accelerated societies.

Furthermore, a “post-enframed” digital ethics recognizes that resisting the excesses of technological power requires collective will, not merely individual choice. Even if a person practices releasement in their personal life, they remain embedded in large-scale technological system such as predictive policing algorithms for instance, social media feeds, biometric database and governmental AI frameworks. As such, *Gelassenheit* becomes socially meaningful only when communities institutionalize practice of technological restraints. This may involve limiting invasive AI deployment, ethical review boards that prioritize human dignity over efficiency or public education initiatives that cultivates a more thoughtful digital culture. Such measures do not reject technological progress but ensure that progress does not eclipse humanity

Another significant dimension in the re-humanization of digital spaces. AI mediated platforms shape how people communicate, argue, love and learn. Yet, these spaces are often designed with commercial incentives that amplify outrage, polarization and/or addictive engagement. From Heidegger’s standpoint, these platforms train users to respond automatically, thoughtlessly and reactively these are habits that mirror the technological attitude itself. *Gelassenheit* challenges this by advocating for spaces that encourage presence rather constant stimulation. Digital environment guided by releasement would emphasize context, care and dialogue. They would make room for withdrawal, silence and nonlinear interaction, which is a condition necessary for reflection and ethical depth.

Finally, a “post-enframed” ethics points toward a new kind of technological imagination. Instead of asking how AI can make life faster, easier or more predictable, *Gelassenheit* invites us to ask a more radical question: *how might technology sustain human dignity, mystery and freedom?* Thus, a “post-enframed” digital future is one in which AI does not dictate human possibilities but participate in a larger ethical landscape shaped by openness and deep respect for beings in their various forms.

Conclusion

The age of AI confronts us with an ethical crossroads of either continuing along the path of “enframing”, allowing algorithmic systems to dictate out rhythms of thought and patterns of life, or we rediscover a more originitive way of being. Heidegger’s notion of *Gelassenheit* (*releasement*) offers a pathway that is neither *technophobic* nor blindly *technophilic*. It calls us to engage technology

without surrendering ourselves to it, to use digital tools without allowing them to define the measure of human

Worth. In this sense, releasement is more than an attitude; it is a discipline of attention, a resistance to the subtle reduction of life to date and utility. It opens a clearing where freedom becomes something other than the freedom to optimize, where dignity is honored in its unquantifiable depth and where being is allowed to unfold without coercion. When applied to AI, *Gelassenheit* becomes an ethical anchor, reminding individuals, communities and institutions that the highest task of technology is not domination or prediction but service to a world where humans remain capable of wonder, reflection and genuine encounter.

If a “post-enframed” future is possible, it will emerge not from more powerful algorithms but from more thoughtful ways of dwelling with them. The promise of *Gelassenheit* is precisely a future in which AI supports human flourishing without submerging it and where the mystery, fragility and openness of human life remain intact in the face of systems that seek to calculate everything. In releasement therefore, human reclaim its freedom not by rejecting technology but by remembering that our deepest identity cannot be computed and that to be human is ultimately, to remain more than any algorithm can understand.

References

- BORGMANN, Albert. *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- BRYNJOLFSSON, Erik, and Andrew McAfee. *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*. New York: W. W. Norton, 2014.
- COULDRY, Nick, and Ulises A. Mejias. *The Costs of Connection: How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism*. Stanford: Stanford University Press, 2020.
- FASIKU, Gbenga Cornelius & ATTAH, Matthew Okpanachi. 2024. "A Critique of Martin Heidegger's Thought on Technology" in *Nnadiabube Journal of Philosophy*, vol. 7(3), September, 2024, pp. 105-114.
- FASIKU, Gbenga Cornelius & ADINOYI, Anakobe Peter 2025, "Vulnerability as Meaning: Reflections on the Loss of Human Fragility in Transhumanist Futures" in *Abuja Journal of Humanities*, , vol. 6(2), pp. 240-248. <https://doi.org/10.70118/TAJH0023>
- FEENBERG, Andrew. *Questioning Technology*. London: Routledge, 1999.
- FELDMAN, Eric. "Technology, Freedom, and Letting-Be: Rethinking *Gelassenheit* for the Algorithmic Age." *Continental Philosophy Review* 53, no. 4 (2021): 501–523
- FLORIDI, Luciano. *The Ethics of Information*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- FLORIDI, Luciano. *The Logic of Information: A Theory of Philosophy as Conceptual Design*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

- GUNKEL, David J. *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots, and Ethics*. Cambridge, MA: MIT Press, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
- HAN, Byung-Chul. *The Burnout Society*. Translated by Erik Butler. Stanford: Stanford University Press, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings*. Edited by David Farrell Krell. New York: HarperCollins, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Discourse on Thinking*. Translated by John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper & Row, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. "The Question Concerning Technology." In *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, 311–341. New York: HarperCollins, 1993.
- HUI, Yuk. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotronics*. Fudan University Press, 2016.
- IHDE, Don. *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- KALLINIKOS, Jannis. *The Consequences of Information: Institutional Impacts of the Digital Age*. Cheltenham: Edward Elgar, 2006.
- NISSENBAUM, Helen. *Privacy in Context: Technology, Policy, and the Integrity of Social Life*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- TURKLE, Sherry. *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*. New York: Penguin Press, 2015.
- VALLOR, Shannon. *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future worth Wanting*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- ZUBOFF, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs, 2019.

Elegir la elección. Apuntes sobre la dimensión práctica de la libertad en las obras pseudónimas de Søren Kierkegaard y en las obras de juventud de Martin Heidegger

Choosing the Choice. Notes on the Practical Dimension of Freedom in Søren Kierkegaard's Pseudonymous Works and in the Early Works of Martin Heidegger

MARÍA CIELO AUCAR
(Universidad Nacional de Córdoba)

Resumen: El artículo ofrece un análisis fenomenológico-hermenéutico del concepto de libertad entendido como “elección de la elección” en Kierkegaard y en Heidegger. En primer lugar, reconstruye la propuesta que el pseudónimo del juez Wilhelm explicita en *O lo uno o lo otro*, según la cual la libertad se realiza en virtud de la elección absoluta de lo absoluto. En segundo lugar, se ocupa del tratamiento temprano de la libertad en *Der Begriff der Zeit* y de su posterior resignificación en *Sein und Zeit*, poniendo de relieve las convergencias y divergencias con la propuesta del pseudónimo kierkegaardiano. Finalmente, muestra en qué sentido la comprensión heideggeriana de la libertad, entendida como “recuperación de la elección”, se desvincula progresivamente de la comprensión wilhelmiana: no implica ya la elección de la única alternativa legítima, sino la apertura del sí mismo a su propio ser como posibilidad.

Palabras clave: libertad, elección, posibilidad, sí mismo

Abstract: The article offers a phenomenological-hermeneutic analysis of the concept of freedom understood as the “choice of choice” in Kierkegaard and Heidegger. First, it reconstructs the proposal that the pseudonym of Judge Wilhelm explicits in *Either/Or*, according to which freedom is realized through the absolute choice of the absolute. Second, it addresses the early treatment of freedom in *Der Begriff der Zeit* and its later re-signification in *Sein und Zeit*, in order to bring out the agreements and disagreements with the Kierkegaardian pseudonym's proposal. Finally, it shows in which sense Heidegger's understanding of freedom, conceived as a “retrieval of choice”, progressively detaches itself from the Wilhelmian framework: it does not entails anymore the choice of the only legitimate alternative, but rather the self's disclosure to its own being as possibility.

Key-words: freedom, choice, possibility, self

Introducción

En 1924, en *Der Begriff der Zeit*, Heidegger aborda por primera vez la cuestión de la elección.¹ En este tratado están sentadas algunas de las bases de lo que nuestro pensador expondrá unos años más tarde en *Sein und Zeit*. Es notable la influencia que la concepción kierkegaardiana de elección expuesta en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro*, especialmente en lo que respecta a la idea de libertad como auto-elección, ejerce sobre esta obra magna.

La tesis que aquí propongo sostiene que la comprensión kierkegaardiana de la libertad, entendida en términos de “elección de la elección”, encuentra una convergencia fundamental con la comprensión heideggeriana propuesta en *Sein und Zeit*, anticipada unos años antes en *Der Begriff der Zeit*. Tanto para el pseudónimo kierkegaardiano del juez Wilhelm como para el joven Heidegger, *ser libre* significa elegir *elegir*. Elegir la elección supone, en ambos casos, elegirse a uno mismo en lo elegido. No obstante, pese a esta coincidencia inicial, Heidegger se distancia de Kierkegaard en la determinación de lo vinculante en la elección. En un primer momento, la propuesta de Heidegger en *Der Begriff der Zeit* coincide con la del juez Wilhelm: ambos reconocen una única alternativa legítima —la alternativa ética en el magistrado y la propiedad en Heidegger. No obstante, en *Sein und Zeit* Heidegger resignifica la comprensión de la libertad: ella no supone la elección de la propiedad por sobre la impropiedad, sino la *recuperación de la elección*, constitutiva de todo *Dasein* en cuanto “ser-posible”. Lo vinculante no es ya la elección de la propiedad, sino *la elección* misma. En este desplazamiento se revela la divergencia fundamental entre ambos pensadores.

El trabajo tiene por objeto dilucidar y explicitar las convergencias y divergencias entre el juez Wilhelm y el joven Heidegger en torno a la “elección de la elección”. Para dar cumplimiento a este objetivo, el artículo se divide en tres momentos. En el primero de ellos, me referiré a la comprensión de la libertad como “elección de la elección” expuesta por el juez Wilhelm en el segundo volumen de *O lo uno o lo otro*. Asimismo, procuraré explicitar los límites que dicha propuesta supone, específicamente en lo referido al carácter vinculante de la elección. En un segundo momento, dilucidaré los fundamentos de la comprensión heideggeriana de la libertad como elección de una elección originaria tal como aparecen en *Der Begriff der Zeit*. Luego, analizaré algunos pasajes de *Sein und Zeit* en los que la libertad es comprendida como la “recuperación de la elección” o, lo que es lo mismo, la “elección de la elección”, aunque en un sentido diferente al del juez Wilhelm. Finalmente, en un tercer momento, concluiré mi presentación con una breve reflexión sobre el tema en cuestión.

¹ Unos meses después de publicar el tratado sobre el tiempo, Heidegger dicta una conferencia en Marburgo a la que titula de la misma manera. En lo que sigue, no me referiré a las reflexiones presentes en la conferencia, sino a las descripciones explicitadas en el tratado.

1. Elegir la elección en *O lo uno o lo otro*

1.1 La elección de la alternativa ética

En el segundo volumen de *O lo uno o lo otro* —publicado en febrero de 1843—, que contiene los papeles de B, cartas a A, el juez Wilhelm (B), que podría ser caracterizado como el pseudónimo “ético” —no sin señalar la dificultad y las desventajas que conlleva categorizar de manera tajante e inflexible a los pseudónimos kierkegaardianos de acuerdo a la teoría de los tres estadios existenciales—, se dirige al esteta (A) con la intención de confrontar dos concepciones de vida —la estética y la ética—, para luego mostrar la clave de la suya: su categoría ética de *elección* (*Valg*), su “o... o...” absoluto (*Enten-eller*). Según este autor pseudónimo, el pasaje de lo estético a lo ético se da en virtud del devenir concreto de la libertad, esto es, de la elección del *acto de elegir* o, lo que es lo mismo, de la elección del «o... o...» absoluto: la alternativa ética. La libertad devenida *in concreto* es lo que el juez denomina “la verdadera libertad positiva” (OO II, p. 162 / SKS 3, p. 169).

En *El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad*, —el segundo texto del volumen de *O lo uno o lo otro*—, después de reflexionar largamente acerca de la relación del sí mismo con lo absoluto, el magistrado se pregunta: “Pero ¿qué es este «sí mismo»?” (OO II, p. 195 / SKS 3, p. 205). Y enseguida se responde: “Si quisiera mencionar su primer momento, su primera expresión, respondería: es lo más abstracto de todo, que es además, sin embargo, lo más concreto de todo — es la libertad” (OO II, p. 195 / SKS 3, p. 205). La libertad, en tanto categoría dialéctica, atraviesa dos momentos. En un primer momento, ella es pura posibilidad *in abstracto*. En este primer sentido, puramente formal, ser libre significa elegir entre una alternativa y otra *sin elegir* propiamente. En un segundo momento, ella *deviene ética*. La condición fundamental y decisiva para que la libertad se realice y devenga ética —y para que la elección sea, en sentido estricto, una elección—, es que el individuo se decida por la alternativa ética: que *elija la elección* o, lo que es lo mismo, que *se elija* en lo elegido. Al hacerlo, el sí mismo se hace responsable de su propio devenir. Mientras ello no ocurra, su elección conserva un carácter abstracto. Cualquiera sea la alternativa elegida —casarse o no casarse, dedicarse al arte o a la ingeniería—, el individuo que no *se elige* en ella no actualiza su libertad y, por tanto, no es verdaderamente libre. Ya sea que elija ser artista, ya sea que elija ser ingeniero, si lo hace sin involucrarse existencialmente en lo elegido, entonces *no elige*. Ni una ni otra alternativa determinan su ser. Ésta es, precisamente, la posición del esteta, a quien el juez dirige estas palabras: “Tu elección es una elección estética, y una elección estética no es una elección” (OO II, p. 156 / SKS 3, p. 163).

El esteta no elige, sino que delibera o, lo que es lo mismo, habita en la *indiferencia*². Su relación con lo elegido es extrínseca: se mantiene en el plano de lo posible, en la reflexión sobre las múltiples alternativas, evitando

² Cf. OO II, pp. 154, 158, 165 / SKS 3, pp. 160, 165, 173.

así la efectivización de una u otra posibilidad y, con ello, el compromiso con lo elegido. Al igual que cualquier otro ser vivo no-humano, no hace propiamente una elección, pues no *se* elige en lo elegido y por eso no llega a ser un existente libre: “He ahí lo que significa desarrollarse de manera estética: es desarrollarse como lo hace una planta, y aun cuando el individuo llega a ser algo, llega a ser aquello que inmediatamente es” (OO II, p. 204 / SKS 3, pp. 215-216). No se desarrolla según su libertad, sino según su necesidad, es decir, “no se produce en él ninguna metamorfosis, ningún movimiento infinito que lo conduzca al punto a partir del cual llega a ser lo que llega a ser” (OO II, p. 204 / SKS 3, p. 215).

El esteta es el hombre del *ni-ni*. Su elección, explica Ettore Rocca, es en verdad “un no elegir, un rechazar encarnarse en una elección, sea la que sea” (2020, p. 125). Sus decisiones no son propiamente elecciones, pues cada elección suya “o bien es algo totalmente inmediato y, por consiguiente, no es ninguna elección, o bien se pierde en lo múltiple” (OO II, pp. 156-157 / SKS 3, p. 163). La alternativa por la que se decide no es absoluta, sino *parcial*: sirve para resolver algo *en el momento*, aunque en el instante siguiente todo puede cambiar. Por eso, en ninguno de los dos casos se trata, para él, de una elección en sentido estricto: si la elección es inmediata, entonces no es ética, pues no se elige lo absoluto; si la elección se pierde en lo múltiple, tampoco es propiamente una elección, pues sólo lo es cuando lo que se elige es la alternativa absoluta.

El esteta no es esteta porque elija “mal” ni “lo malo”, sino porque, no *se* elige en la elección. De ahí que el juez lo compare, incluso, con una planta: “He ahí lo que significa desarrollarse de manera estética: es desarrollarse como lo hace una planta, y aun cuando el individuo llega a ser algo, llega a ser aquello que inmediatamente es” (OO II, p. 204 / SKS 3, pp. 215-216). Esto no quiere decir que no se desarrolle, pero sí que “se desarrolla de manera necesaria, no de manera libre, no se produce en él ninguna metamorfosis, ningún movimiento infinito que lo conduzca al punto a partir del cual llega a ser lo que llega a ser” (OO II, p. 204 / SKS 3, p. 215).

La condición fundamental —aunque insuficiente por sí misma— para que su elección sea legítima, es decir, para que sea propiamente una elección, es que el individuo *elija la elección*, es decir, *se* elija en lo elegido. La libertad, en cuanto condición ontológica que le ha sido dada a todo individuo singular, no se realiza en la elección de una alternativa u otra, sino en la elección de la única alternativa posible para quien decide elegir: la alternativa ética. Quien elige *éticamente* elige la elección; no elige *o* lo uno *o* lo otro, sino que elige *la alternativa* misma entre lo uno y lo otro. No elige *o* lo estético *o* lo ético. Tampoco elige *o* el bien *o* el mal. Quien elige *éticamente* elige la elección entre lo estético y lo ético, la alternativa entre el bien y el mal: “Mi «o... o...» no designa tanto la elección entre el bien y el mal, sino que designa la elección mediante la cual uno elige el bien y el mal, o los excluye” (OO II, p. 158 / SKS 3, p. 165). En un sentido último, lo que se elige no es *ésto o* aquello, sino la alternativa entre *esto y* aquello —o, lo que es lo mismo, el

acto mismo de elegir—. Como observa María José Binetti, más que de un *o-o*, “se trata siempre de un *y-y*” (2006, p. 133).

En esto consiste la elección de lo que el juez Wilhelm llama la “realidad de la elección” (OO II, p. 164 / SKS 3, p. 172). La “realidad de la elección” en la que el autor pseudónimo se detiene de manera intencional —subrayando especialmente el término “realidad” para diferenciarlo de los términos predominantes en el idealismo alemán tales como “abstracción”, “idea”, “pensamiento”— refiere una elección originaria —una suerte de “primera elección”— que funda todas las demás. Precisamente a esto se refiere Grøn al hablar de la “elección de la elección”. Para el especialista, la noción de “elección” refiere “el acto de elegir y, por lo tanto, parece estar desvinculada de su significado intrínseco (como la elección de esto o aquello)” (1999, p. 83). En este sentido, cobra relevancia lo que afirma Jean Wahl cuando advierte que, para Kierkegaard, “es menos importante lo que el individuo elige que el hecho de que él elija y así se elija a sí mismo” (2008, p. 261).

Siguiendo al juez Wilhelm, a diferencia del esteta, el ético *elige* la elección. La elección es, por lo tanto, *vinculante*. El lugar de la libertad es, precisamente, la *elección*. Y sólo aquel que existe *éticamente*, sólo ése *elige* en sentido propio, pues “lo ético constituye la elección” (OO II, p. 158 / SKS 3, p. 165). Por eso, el fin último de la carta de B es intentar convencer a A de que lo decisivo no es elegir *o* esto *o* aquello —como si la libertad consistiera en elegir entre dos o más posibilidades—, sino *elegir la alternativa absoluta* y hacerlo *de manera absoluta*. El juez lo pone en los siguientes términos:

Elijo de manera absoluta precisamente porque no he elegido no elegir esto o aquello. Elijo lo absoluto. ¿Y qué es lo absoluto? Soy yo mismo en mi valor eterno. No puedo elegir nunca como lo absoluto algo que no sea yo mismo, pues si elijo alguna otra cosa, la elijo como algo finito, y entonces no la elijo de manera absoluta (OO II, pp. 194-195 / SKS 3, p. 205).

Quien se elige como lo absoluto, “se elige a sí mismo en su valor eterno” (OO II, p. 192/ SKS 3, p. 203). Elige *su libertad*. Lo absoluto es, pues, el sí mismo en su carácter eterno. En palabras del juez Wilhelm, “yo mismo soy el absoluto” (OO II, p. 203/ SKS 3, p. 214). Y lo soy en dos sentidos. En primer lugar, en tanto que soy mi libertad, no puedo estar sometido a determinaciones externas —como sucede en el orden de la naturaleza—, sino que, como señala Rocca, “lo absoluto (o la elección, o la libertad) se da a sí mismo su propia ley” (2020, p. 125). En segundo lugar, soy lo absoluto porque busco —aunque sin poder alcanzar nunca— una consumación absoluta y definitiva que justifique mi existencia.

Al mismo tiempo, elegirse como lo absoluto *absolutamente* quiere decir elegirse con *pathos* de lo absoluto. La elección absoluta de lo absoluto es, para el juez Wilhelm, “una obra que requiere toda la fuerza, la seriedad y la concentración del alma” (OO II, p. 190/ SKS 3, p. 200). Ángel Viñas Vera lo expresa de un modo muy acertado: “O se elige como si se nos fuera la vida, con un para siempre, como le aconseja el magistrado al autor de los papeles

de A en O lo uno o lo otro, o no se alcanza nada que merezca la pena” (2017, p. 24). En efecto, “en la elección no se trata tanto de elegir lo correcto, sino de la energía, de la seriedad y del pathos con que se elige” (OO II, p. 157/ SKS 3, p. 164). Por el contrario, “cuando no se elige de manera absoluta, se elige sólo para el momento y, por ende, se puede elegir otra cosa en el instante siguiente” (OO II, p. 157/ SKS 3, p. 163). A diferencia del esteta, que vive para el momento, el ético vive *para la libertad*. Y quien vive para ella, actualiza su libertad y llega a ser el sí mismo libre que le ha sido dado ser. La *posibilidad* de efectivizar la propia libertad y de hacerlo absolutamente le pertenece a todo individuo. Pero sólo aquel que *efectivamente* actualiza esa posibilidad, sólo aquel que se elige absolutamente como lo absoluto en aquello que elige, deviene verdaderamente *libre*.

1.2 Límites de la concepción del juez Wilhelm

La determinación wilhelmiana de la libertad es problemática, en particular en lo que respecta al carácter vinculante que el juez concede a la alternativa ética. A este respecto, resulta pertinente el análisis de la noción de elección que Gerhard Thonhauser realiza en su libro *Ein rätselhaftes Zeichen*. Allí, retomando la interpretación de Günter Figal, para quien “las formas de vida de lo ético y lo estético presentadas por Kierkegaard en *O lo uno o lo otro* [...] son asimétricas entre sí” (1988, p. 252), Thonhauser advierte cierta asimetría entre las dos formas de vida —ética y estética— consideradas por el juez Wilhelm. El especialista señala el carácter ambivalente de la elección sobre la que el juez quiere convencer al esteta. Como hemos visto más arriba, el magistrado considera que la elección estética es o bien inmediata —y, por lo tanto, en la medida en que uno no se ha decidido por lo ético, se ha decidido ya por lo estético—, o bien se pierde en lo múltiple —es decir, es la elección de un conjunto de posibilidades concretas dentro de una determinada forma de vida y, por lo tanto, no es una decisión fundamental entre una forma de vida y la otra, como lo es la elección ética—. Siguiendo la propuesta de Thonhauser, en ambos casos, la elección estética es *asimétrica* en relación a la elección ética³. No es una elección en sentido propio, sino sólo en sentido figurado y abstracto, pues no es —según el juez— una elección absoluta. Sin embargo, según el estudioso, lo estético debería ubicarse en el mismo nivel que lo ético y suponer, así, una elección legítima. Al fin y al cabo, al elegir lo estético, el individuo ejerce su capacidad de *elegir* una de las dos concepciones de vidas propuestas. Lo que sucede es que la asimetría entre lo ético y lo estético es funcional al carácter vinculante de la elección ética, pues si ambas alternativas fueran igualmente legítimas, entonces el carácter vinculante de lo ético, que el juez trata de reivindicar en sus cartas, se perdería.

³ Cf. G. Thonhauser, *Ein rätselhaftes Zeichen*, pp. 372-373.

Surge, entonces, la pregunta sobre el carácter vinculante de lo ético: ¿Lo vinculante es la elección? ¿O más bien lo es la alternativa ética? Dicho en otros términos, ¿es la *elección* entre una alternativa y la otra la que actualiza la libertad? ¿O es la *alternativa ética* la única que puede realizar éticamente la libertad? Si lo vinculante fuera la elección, entonces lo estético debería constituir, al igual que lo ético, una alternativa legítima, pues lo vinculante no sería ya la alternativa ética, sino más bien el *tener que elegir entre* una alternativa y la otra. Entonces el individuo no debería elegir la alternativa ética para afirmar que realmente *elige*. Lo ético dejaría de ser la única alternativa verdadera y perdería, por lo tanto, su carácter vinculante. Si, en cambio, lo vinculante fuera la alternativa ética, entonces no sería necesaria la elección, pues ella estaría determinada de antemano. La elección sería inútil y sin sentido, ya que habría una sola alternativa verdadera. La cuestión se reduce, entonces, a lo siguiente: o bien la elección es lo vinculante —y entonces debería ser posible decidirse por lo estético—, o bien lo es la alternativa ética, independientemente de la elección que se realice —siendo ella, entonces, la única alternativa posible—. En este último caso, la elección ya estaría decidida desde el comienzo⁴. El carácter vinculante de la alternativa ética propuesta por el juez resulta, entonces, paradójica y contradictoria.

De acuerdo a mi propia lectura, el autor pseudónimo incurre en una reducción al considerar que lo vinculante respecto de lo ético radica en la alternativa ética. Lo vinculante es, más bien, la *elección* misma, pues todo individuo singular, en tanto que individuo singular —ya sea aquel que se ha decidido por lo estético o aquel que se ha decidido por lo ético— *ha de elegir*. En este sentido, la alternativa estética es legítima, pues la supuesta no-elección del esteta es ya siempre una elección. Y el no elegir ni la elección ni la no-elección es una abstracción. Quiéralo o no, el esteta también *elige*, pues no elegir es también una elección. En otras palabras, no es la elección la que produce la obligatoriedad, sino que *la elección misma* la que *es obligatoria*. Lo vinculante en la elección no es, entonces, la consecuencia de la elección, sino *la elección misma*: para actualizar mi libertad y, por tanto, elegirme a mí mismo en mi ser, *he de elegir* entre una alternativa y la otra.

2. Elegir el acto de elegir: De *Der Begriff der Zeit* a *Sein und Zeit*

2.1 Elegir la propiedad en *Der Begriff der Zeit*

En las obras tempranas de Heidegger, la libertad hunde sus raíces en el ser del *Dasein* y su sentido último se expresa en lo que él llama “elección de la elección”. Si bien Heidegger no formula una teoría sobre la libertad ni en *Sein und Zeit* ni en *Der Begriff der Zeit*, aparece implícita en ellas una idea de libertad ligada a la estructura ontológica del *Dasein*. Ella se muestra siempre como el ámbito originario que hace posible la comprensión del ser en tanto ser y del propio ser.

⁴ Cf. G. Thonhauser, *Ein rätselhaftes Zeichen*, p. 373.

Ser libre significa *elegir elegir*. Como adelanté en la introducción, mi intención es mostrar de qué manera la comprensión de la libertad entendida como elección del acto de elegir, defendida por el juez Wilhelm, encuentra algunas convergencias fundamentales con la propuesta que Heidegger explicita en *Sein und Zeit* y anticipa en *Der Begriff der Zeit*. Tanto para el primero como para el segundo, el sí mismo *puede* elegir ser el individuo libre que, en virtud de su propia condición de ser, *es* y, al mismo tiempo, *debe llegar a ser* o *puede* renegar de esta condición suya. El *Dasein* que se decide por la primera alternativa, *elige elegir* o, lo que es lo mismo, *se elige en lo elegido*. Por el contrario, aquel que se decide por la segunda, no elige, pues no *se elige* en la elección. Ahora bien, la elección no tiene las mismas implicancias en *Der Begriff der Zeit* que en *Sein und Zeit*. Mientras que en el primer caso la elección, de un modo semejante a la elección del juez Wilhelm, es la que *pone* la diferencia entre la propiedad y la impropiedad, en el segundo caso, elegir significa *recuperar* la elección perdida en el “uno” (*das Man*). En lo que sigue, analizaré las implicancias de esta resignificación.

En *Der Begriff der Zeit*, la noción de elección coincide con la del juez Wilhelm. Elegir quiere decir *elegir la propiedad*. La elección *pone* la diferencia entre propiedad e impropiedad. En cambio, en *Sein und Zeit*, la “elección de la elección” supone la *recuperación* de la posibilidad de elegir que había sido extraviada en el “uno”. Elegir la elección o, lo que es lo mismo, *elegirse en lo elegido* significa apropiarse del modo de ser de todo *Dasein*, esto es, pasar de *ser* cotidianamente en el modo de la impropiedad a *poder ser* en el modo de la propiedad. En este sentido, la comprensión heideggeriana de la libertad como “elección de la elección”, tal como aparece en *Sein und Zeit*, supone un paso adelante respecto de la propuesta del juez Wilhelm.

En el segundo capítulo del tratado sobre el tiempo, el pensador de Meßkirch se dedica al análisis de los caracteres ontológicos originarios del ser del *Dasein*. En ese marco, advierte que el ser del “ser-ahí” no debe comprenderse primariamente por lo que es en acto ni por el conjunto de determinaciones fácticas que condicionan su ser, sino por su esencial estar pro-yectado hacia lo que *puede* llegar a ser. En efecto, al final del capítulo, retomando la relación entre el *Dasein* y el mundo, Heidegger escribe:

Él [el *Dasein*] *puede* ser inauténtico (*uneigentlich sein*), puede dejarse determinar por el mundo y puede volver a elegir distintos modos de estar ocupado (*Besorgensweisen*) en el marco de un mundo circundante (*Umwelt*). Puede perderse en el mundo y, haciéndolo, tergiversarse a sí mismo (*sich dabei vergreifen*), pero también puede elegirse a sí mismo (*sich selbst wählen*) y decidirse a someter toda ocupación (*Besorgen*) a una elección originaria (*ursprüngliche Wahl*). En la medida en que el *Dasein* está determinado por este «yo puedo», su más inmediato estar-en (*Insein*) se manifiesta ya como un *ser-posible* (*Möglichsein*). El *Dasein* es siempre —sea de manera propia (*eigentlich*) o impropia (*uneigentlich*)— lo que *puede ser* (*sein kann*) (CT, pp. 59-60 / GA 64, pp. 43-44).

De esta manera, Heidegger anticipa el fundamento ontológico de la libertad: ella no es la mera facultad de elegir entre ocupaciones *ónticas*, sino la

elección originaria que supone la apertura del *Dasein* a su propia condición *ontológica*, esto es, a su ser como “poder-ser”. Esta comprensión ontológica de la libertad comporta significaciones éticas en tanto que la elección originaria (*ursprüngliche Wahl*) no es la elección de una ocupación determinada, sino la decisión de asumirse a sí mismo como pro-yecto abierto al conjunto de las posibilidades fácticas. Al respecto, Johanna Hodge observa con razón que en Heidegger “la libertad se revela como una condición ontológica de posibilidad, no como una característica ética del ser humano” (1995, p. 135). En efecto, la libertad, tal como aparece en *Sein und Zeit* y en *Der Begriff der Zeit*, es una condición ontológica del “ser-ahí”. Ahora bien, de ella se derivan, necesariamente, implicancias éticas que resultan de la realización práctica de la ex-sistencia. La actualización de la libertad supone, pues, asumir —o no— el propio ser como *tarea*. Dicho de otro modo, la condición ontológica del *Dasein* de ser en cada caso *suvo* y de “ser-relativamente-a” su propio ser se traduce, en el plano ético, en la exigencia de tener que responder por él⁵. Así, la libertad constituye, en sentido originario, la estructura fundamental del ser del *Dasein* cuya actualización comporta, de manera ineludible, la apropiación —o no— del propio modo de ser: la existencia. En este aspecto fundamental, la propuesta de Heidegger coincide con la del juez Wilhelm.

Ahora bien, si nos limitáramos al pasaje antes aludido, entonces le daríamos la razón a Thonhauser cuando afirma que “en estas explicaciones, la propiedad y la impropiedad se presentan como alternativas a una elección de una forma análoga a la concepción de *O lo uno o lo otro*” (2016, p. 375). En efecto, según Heidegger, la elección originaria no se da entre dos alternativas igualmente válidas (propiedad e impropiedad), sino que señala la decisión de asumir el propio ser como “ser-finito” (propiedad). Dicho de otro modo, las alternativas entre las que el *Dasein* elige no son simétricas, como si ambas fueran opciones neutrales puestas frente a un sujeto que decide según su voluntad, sino que la elección originaria es, precisamente, anterior: la decisión de asumir el propio ser como *ser libre*, es decir, elegir la alternativa misma entre llegar a ser uno mismo o perderse en el “uno”. Al igual que para el juez Wilhelm, para quien la elección ética es la que pone la diferencia entre lo ético y lo estético, entre el bien y el mal, también para Heidegger, la elección pone la diferencia entre la propiedad y la impropiedad. Ambos modos de ser configuran una única alternativa —de manera semejante al *aut-aut* del magistrado— elegida en la elección originaria. De esta manera, la elección originaria no designaría dos alternativas igualmente válidas. Elegir no significa elegir *o* la propiedad *o* la impropiedad, sino elegir la alternativa entre propiedad *e* impropiedad. Esto es igual para el magistrado: la elección ética no designa la elección de lo estético *o* lo ético, sino la alternativa entre lo estético y lo ético. Ahora bien, al sostener que en el modo de ser propio el

⁵ Esto es lo que Ramón Rodríguez llama la “autorreferencia práctica” del *Dasein*. (Cf. R. Rodríguez, “Ontología existencial y ética”, en: *Reflection on Morality in Contemporary Philosophy*, Olms: Hildesheim/Zürich/New York, 2014, pp. 109-146, pp. 122-123).

Dasein se elige a sí mismo y somete toda ocupación a una elección originaria, mientras que en el modo de ser impropio se pierde en el dominio del “uno”, Heidegger supone, de manera implícita, que en el modo de ser cotidiano de la caída (*Verfallen*) no hay, en sentido estricto, una elección. La elección del “uno” sería comparable, en este caso, a la del esteta. Al igual que este último, el “uno”, perdiéndose en el mundo y dejando que otros elijan por él, *no elige*. Por eso Thonhauser observa con razón que, en este pasaje, Heidegger se enreda en la misma inconsistencia que el juez Wilhelm, a saber, que propiedad e impropiedad aparecen como *dos alternativas asimétricas* puestas por una elección originaria.

En un pasaje posterior del mismo texto, Heidegger advierte que “el precursar (*das Vorlaufen*) —descubriendo el haber-pasado, propio en cada caso (*das je eigene Vorbei*)— coloca al *Dasein* ante la elección (*die Wahl*) que como posibilidad determina la propiedad (*die Eigentlichkeit*) de su ser” (GA 64, p. 54). Aquí el pensador alemán es todavía más claro. De acuerdo con lo antes dicho, la elección —que, por su condición de “ser-posible”, le corresponde ontológicamente sólo al *Dasein*— determina *necesariamente* el modo de ser propio, es decir, la apropiación de sí mismo como ser finito proyectado hacia la muerte. La propiedad se alcanza, pues, en virtud de una comprensión anticipadora de la propia finitud que funda la posibilidad de decidirse a ser el *Dasein* libre que se es. Esto muestra que propiedad e impropiedad no constituyen alternativas igualmente legítimas, sino que la primera es la única posible para aquel que se decide por la elección. La impropiedad, en cambio, no es una alternativa legítima, pues quien se decide por el modo de ser impropio, en rigor, *no hace una elección*: reniega de sí mismo y deja pasar el instante de la elección. De esta manera, la elección del modo de ser propio tiene un carácter vinculante. En otros términos, la elección adquiere legitimidad sólo en el modo de ser propio: sólo el *Dasein* que se decide por la propiedad, sólo ese *elige* en sentido estricto. Si bien Heidegger reconoce que, tanto el modo de ser propio como el impropio se fundan en la condición del *Dasein* de “ser-posible” (*Möglichsein*) y, por tanto, de su capacidad de poder elegir, ambas constituyen alternativas desiguales. La propiedad aparece aquí como la única alternativa legítima. Lo vinculante, por tanto, no es la elección en sí misma, sino la *elección de la propiedad*. Elegir significa, tanto para el magistrado como para Heidegger, decidirse por una alternativa originaria: la elección de la alternativa ética, en un caso, y de la propiedad, en el otro.

Ahora bien, ¿en qué consiste, para Heidegger, elegir el modo de ser propio? ¿Hasta qué punto coincide, en este aspecto, con el pseudónimo de Kierkegaard? Al igual que para el asesor Wilhelm, también para Heidegger, elegir la alternativa de la propiedad significa elegirse a sí mismo como el ser finito que se es. El modo propio de existir implica, pues, proyectarse sobre la base histórica del más peculiar ser ya sido. En efecto, la historicidad es una característica ontológica de todo *Dasein*. Sin embargo, asumir la propia finitud no significa solamente hacerse responsable del conjunto de determinaciones concretas e

históricas que condicionan al existente, sino también asumir la posibilidad más propia, esto es, aquella en la que todas las demás posibilidades se consuman: la de la propia muerte. De esta manera, la elección es legítima cuando el *Dasein*, eligiendo el modo de existir propio, asume su condición de finitud y precursa su propia muerte. En el “precursar”, el *Dasein* realiza su modo de ser más propio, empuñando la inminencia de la posibilidad de su propia muerte sobre la base histórica de lo ya sido:

En cuanto posibilidad, la posibilidad más extrema del *Dasein* es algo que le resulta inminente. Si el *Dasein* de este ser posible más propio debe ser de una manera auténtica, entonces tiene que ser aprehendido en su inminencia. El *Dasein* como ser posible tiene que *empuñar* (*festhalten*) y *soportar* (*aushalten*) su inminencia. Sólo así la posibilidad es lo que es. El *Dasein*, pues, *precursará* su inminente ser posible. El ser de este precursar es el modo de ser en que el *Dasein* es propiamente su posibilidad más propia (CT, p. 69 / GA 64, p. 52).

2.2 Recuperar la elección en *Sein und Zeit*

Las premisas sobre el concepto de elección formuladas en *Der Begriff der Zeit* constituyen un anticipo de lo que tres años más tarde sería publicado en *Sein und Zeit*. El concepto de elección se remite allí —al igual que tres años antes— a la condición ontológica del *Dasein* como “ser-posible”. Si bien es cierto que, como observa Paul Kuder, “los pasajes sobre la elección en *Sein und Zeit* ocupan un lugar diminuto” (2015, pp. 150-151), no es menos cierto que “se trata de un lugar fundamental: es el testimonio existencial de una capacidad auténtica de poder-ser” (2015, pp. 150-151). Ahora bien, en lo que respecta a la elección y a la alternativa propiedad-impropiedad, hay en *SZ* una resignificación fundamental. Si bien la impropiedad sigue siendo caracterizada como “el estado de caído” del *Dasein*, la propiedad no constituye ya el “estar delante de” una elección originaria, sino más bien una *modificación existencial* de la impropiedad, en la que, por lo pronto, está sumido el “ser-ahí” en la cotidianidad y, en este sentido, la elección es la recuperación de una posibilidad de ser absorbida por el “uno”.

Para el Heidegger de *Sein und Zeit*, “la ‘esencia’ del ‘ser ahí’ está en su existencia” (ST, p. 54 / GA 2, p. 56). Ser sí mismo significa *ser* (en tanto *verbo*) el sí mismo que en cada caso soy. El ser del *Dasein* es un *modo de existir* y existir significa relacionarse de un modo determinado con el ser en general y con el propio ser en particular. El modo en que el *Dasein* se relaciona consigo mismo es el modo de la *posibilidad*: “El ente al que en su ser le va este mismo se conduce relativamente a su ser como a su más peculiar posibilidad. El ‘ser ahí’ es en cada caso su posibilidad, y no se limita a ‘tenerla’ como una peculiaridad, a la manera de lo ‘ante los ojos’ (*Vorhandenes*)” (ST, p. 54 / GA 2, p. 57). En términos ontológicos, el ser del *Dasein* es un *ser-posible*. Por ser en cada caso *su* posibilidad, el *Dasein* puede “en su ser ‘elegirse’ a sí mismo (*sich selbst »wählen«*), ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo ‘parece ser’ que se gana” (ST, p. 54 / GA 2, p. 57). Ahora bien,

ganarse y perderse a sí mismo no son dos alternativas puestas por una elección originaria, sino dos *modos de ser* —o de existir— *constitutivos* del ser del *Dasein* o, en otros términos, dos modos ineludibles de realización de la existencia. En este sentido, me permito observar, junto con Thonhauser, que aquí “no tiene ningún sentido entender la propiedad y la impropiedad como alternativas de una elección” (2016, p. 376). Al contrario, “se trata de formas (mutuamente) irreductibles e inseparablemente entrelazadas en las que el *Dasein* realiza su existencia” (Thonhauser, 2016, p. 376). Ambos modos de ser se corresponden mutuamente, sin que pueda entenderse el uno sin el otro. Lo que se elige, por tanto, no es un modo de ser propio o impropio —ya que es imposible hablar de una *elección* entre uno y el otro, pues el *Dasein* es ya siempre lo uno y lo otro—, sino más bien el conjunto de posibilidades concretas y fácticas de la existencia sobre las que el sí mismo se pro-yecta.

Aquí, precisamente, radica la diferencia entre la propuesta de *Sein und Zeit* y la de *Der Begriff der Zeit*, que se corresponde con la del juez Wilhelm: en la primera, a diferencia de la segunda, propiedad e impropiedad no son *puestos* por una elección, es decir, no son resultado de una elección originaria, sino que son, más bien, modos de existir constitutivos del ser del *Dasein*. Paul Kuder no ha advertido esta diferencia, lo que lo ha llevado a afirmar que, “debido a la sorprendente similitud con la concepción de la elección del juez en *O lo uno o lo otro*, cabe suponer que Heidegger la adaptó de manera directa” (2015, p. 152). Sin embargo, como observa Thonhauser, a diferencia del juez Wilhelm, en *Sein und Zeit*, Heidegger considera que “el *Dasein* tiene siempre la posibilidad de ser auténtico e inauténtico y no puede librarse de ninguna de estas posibilidades mediante una elección” (2016, p. 376). La posibilidad de existir de un modo propio o impropio no se reduce a una elección, sino que el *Dasein puede* ya siempre existir de un modo propio o impropio, en tanto que el primero es una *modificación existencial* del segundo. En efecto, “el ‘*ser sí mismo*’ propio (*eigentliche Selbstsein*) no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del ‘uno’ (*das Man*), sino que *es una modificación existencial del ‘uno’ en cuanto éste es un esencial existenciarío*” (ST, p. 147 / GA 2, p. 173). La diferencia es sutil, pero significativa.

Esto se vuelve aun más evidente en el §54 de *SZ*, en el que, en el intento de acceder al poder ser propio atestiguado, Heidegger se refiere a la noción de elección en estos términos:

El retroceder en busca de sí desde el uno, es decir, la modificación existenciaría del ‘uno mismo’ en el ‘ser sí mismo’ propio (*eigentlichen Selbstsein*) ha de llevarse a cabo como la recuperación *de una elección perdida* (*Nachholen einer Wahl*). Pero buscar la elección perdida significa *hacer esta elección* (*Wählen dieser Wahl*), decidirse por un ‘poder ser’ partiendo del ‘sí mismo’ peculiar. En el hacer la elección (*Wählen der Wahl*) se *hace posible* por primera vez el ‘ser ahí’ su ‘poder ser’ propio (ST, p. 292 / GA 2, p. 356).

La propiedad es la *recuperación* de la posibilidad de elegir, posibilidad que le pertenece ya siempre al *Dasein* en tanto “ser-posible”. Ya no se trata

entonces, como en *Der Begriff der Zeit*, de elegir la alternativa entre propiedad e impropiedad, sino de asumir la elección que había sido sustraída por el “uno”. La *elección* fundamental —lo que en el pasaje precedente Heidegger llama “recuperar la elección” e identifica con el “elegir la elección”—, no significa, como para el juez Wilhelm, elegir una alternativa (la ética) y descartar la otra (la estética), sino *abrirse al propio ser*. En este sentido, *recuperar* la elección significa que “el sí mismo propio (...) hace la elección que le fue arrebatada en el uno” (Thonhauser, 2016, p. 376). De esta manera, *se vuelve transparente* para el *Dasein* lo que antes permanecía oculto, a saber, la determinación de su ser como posibilidad suya y ya siempre como posibilidad finita. En virtud de dicha recuperación, el *Dasein* se abre a su propio ser, se comprende a sí mismo como un “ser-posible” y comprende que existir de un modo impropio significa entregar la posibilidad de elegirse. Por eso Heidegger habla de un “recuperar la elección”: porque en virtud de la apropiación de la elección, el *Dasein* recupera la elección que había perdido, pero que le perteneció siempre en tanto él es un “ser-posible”. En palabras de Thonhauser, “en la ‘recuperación de la elección’ (*Nachholen der Wahl*) como ‘elección de la elección’ al *Dasein* se le revela su propia estructura; se vuelve transparente para él que él es un ser-posible (*Seinkönnen*), es decir, un ser que puede proyectarse (*sich entwerfen*) sobre posibilidades” (2016, p. 377). Es por eso que la *recuperación* de la elección es un “elegir la elección” (*Wählen der Wahl*): porque sólo en virtud de esta apropiación, la elección —y, por tanto, la libertad— se actualiza.

En la pérdida de la elección, el “uno” se oculta a sí mismo su propio ser como posibilidad. En este sentido, *no elige*. No porque deje pasar el instante de la elección —como es el caso del esteta según el juez Wilhelm—, sino porque la elección *no se le muestra*. En cambio, en virtud de la *modificación* de la impropiedad en la propiedad, al *Dasein* se le des-oculta su ser como “poder-ser” y, por tanto, su ser se vuelve transparente para sí mismo como pro-yección de posibilidades. Esto lo abre a la posibilidad de elegir entre el conjunto de las posibilidades fácticas que lo determinan. En otras palabras, a diferencia del “uno”, al “ser-ahí” que existe propiamente se le des-oculta el conjunto de posibilidades fácticas sobre el cual ha de elegir. El contenido de las posibilidades fácticas es el mismo. Lo que varía es, sin embargo, el modo en que el *Dasein* las comprende, en función de la comprensión de su propio ser.

En un sentido originario, “elegir la elección” no significa, para Heidegger, elegir una posibilidad fáctica entre otras, sino *elegir comprenderse a sí mismo*, ya sea en el modo de la propiedad —en el que el ser del *Dasein* se revela como “ser-posible”— o en el de la impropiedad —en el que su “ser-posible” permanece oculto para él mismo—. Lo vinculante es, para el juez Wilhelm y para el Heidegger de *Der Begriff der Zeit*, la elección de la alternativa ética o de la propiedad. En cambio, para el Heidegger de *Sein und Zeit*, lo vinculante es la *elección* misma, esto es, el modo en que el *Dasein* comprende su propio ser.

3. Aportes finales

El recorrido que he realizado hasta aquí me ha permitido mostrar que la fórmula “elección de la elección”, compartida por Kierkegaard y Heidegger, lejos de ser un motivo meramente retórico, remite en cada caso a comprensiones significativamente diferentes de la libertad y del sí mismo.

En el juez Wilhem, la libertad se actualiza como auto-elección absoluta del sí mismo en virtud de la elección de la alternativa ética, lo que confiere a la elección de dicha alternativa un carácter vinculante. Sin embargo, como he intentado mostrar, esta concepción incurre en una tensión estructural: al absolutizar lo ético como única alternativa legítima, la elección corre el riesgo de quedar vaciada de su sentido decisivo.

Heidegger retoma esta problemática en sus escritos tempranos. En *Der Begriff der Zeit*, la elección de la propiedad cumple una función análoga a la del juez Wilhelm. No obstante, en *Sein und Zeit*, el pensador alemán obra una resignificación: la elección deja de ser el acto que *pone* la diferencia entre propiedad e impropiedad, para ser ahora la *recuperación* de una posibilidad constitutiva del *Dasein*. “Elegir la elección” no significa, pues, optar por una de las dos alternativas, sino más bien abrirse a la estructura ontológica del propio ser en cuanto “ser-posible”.

La libertad, entendida como la elección de la elección, supone para Heidegger un estar constantemente entregado a la tarea de hacer ser el propio ser y de comprenderse a sí mismo según la comprensión de las propias posibilidades. Recuperar la elección no es más que demorarse en la posibilidad que uno mismo es, mantenerse abierto a aquello que *puede ser*, lo que, sin embargo, puede serle arrebatado en cualquier momento. Elegir la elección significa, pues, exponerse a la intemperie de la propia existencia, allí donde el sí mismo no se posee a sí mismo y se sabe entregado a la tarea siempre inacabada de hacer ser el propio ser.

Referencias

- BINETTI, María José (2006). *El poder de la libertad. Una introducción a Kierkegaard*. Buenos Aires: CIAFIC.
- FIGAL, Günter (1988). *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- GRØN, Arne (1999). *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- HEIDEGGER, Martin, GA 64, *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, *El concepto del tiempo*. Barcelona: Herder, 2008.

- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. 2019.
- HODGE, Johanna (1995). *Heidegger and ethics*. New York: Routledge.
- KIERKEGAARD, Søren (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Madrid: Trotta.
- KUDER, Paul (2015). *Heideggers Kierkegaard*. Dresden: Nomos.
- ROCCA, Ettore (2020). *Kierkegaard. Secreto y testimonio*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2014). “Ontología existencial y ética”, en *Reflection on Morality in Contemporary Philosophy*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, pp. 109-146.
- THONHAUSER, Gerhard (2016). *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin: De Gruyter. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 33).
- VIÑAS VERA, Ángel (2017). *Søren Kierkegaard. Una teoría del cielo*. (Tesis doctoral).
- WAHL, Jean (2008). *Études Kierkegaardiennes*. Paris: Vrin.

Entre Gestell e Ereignis. A técnica como destino e acontecimento na história do ser

Between Gestell and Ereignis.
Technology as Destiny and Event in the History of Being

ANTONIO JOEL LIMA DA SILVA
(Universidade Federal do Pará)

Resumo: Este artigo examina a relação entre técnica, metafísica e acontecimento no pensamento tardio de Martin Heidegger, articulando a passagem da vontade de poder nietzschiana ao *Gestell* como desdobramento decisivo da história do ser. Argumenta-se que a técnica moderna não configura apenas um conjunto de instrumentos, mas um modo epocal de desvelamento que reduz o ente à condição de disponibilidade e cálculo. Contudo, esse fechamento revela também seu limite intrínseco, abrindo caminho para o *Ereignis* como possibilidade de outro início. Destarte, pretende-se demonstrar que o aparecer enquanto acontecimento pertencente a abertura de tempo do *Ereignis*, excede toda forma de objetificação técnica. Assim, a técnica é compreendida simultaneamente como perigo e ocasião de transformação ontológica, na qual o homem pode reencontrar seu pertencimento ao ser. O estudo propõe, enfim, que o destino técnico do Ocidente prepara para a emergência de um pensamento não-calculador.

Palavras chave: técnica, Ereignis, Gestell, fenomenologia

Abstract: This article examines the relationship between technique, metaphysics, and event in the later thought of Martin Heidegger, articulating the passage from Nietzschean will to power to the *Gestell* as a decisive unfolding in the history of being. It argues that modern technology is not merely a set of instruments, but an epochal mode of unveiling that reduces being to the condition of availability and calculation. However, this closure also reveals its intrinsic limit, opening the way for *Ereignis* as the possibility of another beginning. Thus, it aims to demonstrate that appearing as an event belonging to the temporal openness of *Ereignis* exceeds all forms of technical objectification. Therefore, technology is understood simultaneously as a danger and an occasion for ontological transformation, in which humankind can rediscover its belonging to being. Finally, the study proposes that the technical destiny of the West prepares the emergence of a non-calculating thought.

Palabras clave: technology, Ereignis, Gestell, phenomenology

1. Introdução

A reflexão filosófica sobre a técnica ocupa lugar central no pensamento tardio de Martin Heidegger, constituindo um dos eixos interpretativos mais influentes do debate contemporâneo acerca do destino do Ocidente. Longe de compreendê-la como mero conjunto de instrumentos ou como fenômeno sociológico, Heidegger situa a técnica moderna no horizonte da história do ser, insistindo que sua essência “não é absolutamente nada de técnico”. A técnica, enquanto *Gestell*, corresponde a um modo de desvelamento no qual o real se apresenta como fundo de reserva, disponível, manipulável, calculável. Nesse sentido, ela não é simples artefato humano, mas o envio epocal através do qual o ser determina como o ente pode aparecer.

O caminho até essa formulação passa necessariamente por Nietzsche. Para Heidegger, a vontade de poder representa o ponto culminante da metafísica ocidental, pois converte todo o real em intensificação, valoração e força — isto é, em disponibilidade. A consumação da metafísica nietzschiana prepara, assim, o terreno para o mundo técnico, no qual o ente se estabiliza exclusivamente como recurso. Contudo, se a técnica radicaliza o esquecimento do ser, ela também o exhibe de modo singular. Nesses termos, pode-se entender que o fechamento técnico não esgota o aparecer; ao contrário, revela seu limite intrínseco e expõe a insuficiência da lógica representacional que domina o Ocidente desde Platão.

É nesse ponto que emerge o *Ereignis* como “acontecimento-apropriativo”, sendo assim, importante compreender que ele não constitui uma oposição externa ao *Gestell*, mas sua possibilidade mais profunda. No *Ereignis*, o ser se dá como retração e doação, convocando o homem a uma escuta não-calculadora. O humano deixa de operar como agente funcional e reencontra, na linguagem, a possibilidade de guardar a abertura. Assim, o *Ereignis* não supera tecnicamente a técnica: ele transforma o lugar a partir do qual seu sentido pode ser pensado.

Dessa forma, a técnica pode ser compreendida simultaneamente como perigo e ocasião. Perigo, porque reduz o real à disponibilidade; ocasião, porque torna visível a necessidade de um outro início. Esse outro início é o *Ereignis*: o acontecimento em que homem e ser se pertencem mutuamente. Pensar a técnica hoje é, portanto, pensar as condições desse pertencimento — e, com isso, interrogar o futuro do próprio Ocidente.

2. Heidegger leitor de Nietzsche: a consumação da metafísica

A interpretação heideggeriana de Nietzsche constitui um eixo decisivo para compreender o diagnóstico ontológico do Ocidente, sobretudo no que diz respeito ao fechamento da metafísica e à emergência da técnica moderna. Logo no início de *Nietzsche II*, Capítulo VI, Heidegger formula a tese que orienta sua leitura: “em conformidade com todo o pensamento do Ocidente desde Platão, o pensamento de Nietzsche é metafísica” (Heidegger, 2007, p. 195). Com essa afirmação, ele desloca Nietzsche da posição de crítico da metafísica

— interpretação dominante ao longo do século XX — para situá-lo como aquele que conduz a tradição a seu limite extremo. Nesse sentido, Heidegger, em *Nietzsche I*, afirma que Nietzsche “retorna ao início do pensamento grego, assume esse início à sua maneira e assim fecha o anel formado pelo curso do questionamento sobre o ente como tal na totalidade” (Heidegger, 2010, p. 362).

A consumação ocorre, segundo Heidegger, porque Nietzsche pensa o ser do ente em chave de vontade de poder. Aquilo que aparece como ruptura — a crítica nietzschiana aos valores, ao sujeito e à verdade — é, para Heidegger, a radicalização última da própria estrutura metafísica. A vontade de poder transforma o ente em objeto de cálculo, de intensificação e de valor; converte o real em força manipulável; e assim reafirma, de maneira mais aguda, a primazia do ente sobre o sentido do ser. Daí a fórmula heideggeriana que estrutura toda a confrontação: Nietzsche não supera a metafísica — ele a consoma.

Entretanto, essa leitura não permanece incontestada. Entre os críticos mais influentes está Müller-Lauter, cujo argumento incide sobre a ontologia plural da vontade de poder. Para ele, “a vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras” e “seria absurdo pensar a força em singular; o ser da força é plural” (Müller-Lauter, 1997, p. 52). A heterogeneidade das forças impede a interpretação de Nietzsche como pensador de uma essência unificada. A crítica atinge em cheio o núcleo da leitura heideggeriana, pois sugere que a vontade de poder não pode funcionar como último nome da metafísica, já que não constitui um princípio unificador, mas um campo móvel de tensões.

Heidegger, porém, não fundamenta sua leitura no plano psicológico ou fisiológico da doutrina nietzschiana, mas no que ela realiza no interior da história do ser. Assim, quando afirma em *A questão da técnica* que o *Gestell* é o modo de desvelamento que dispõe o real como reserva (*Bestand*) (Heidegger, 2007), ele não está apenas descrevendo a modernidade técnica: está iluminando como a vontade de poder prepara ontologicamente essa configuração. A *Machenschaft* — conceito central nas aulas sobre Nietzsche — expressa a mobilização total do ente enquanto fundo de operação, antecipando estruturalmente o que, mais tarde, aparecerá como *Gestell*. A consumação nietzschiana, portanto, torna explícito o movimento histórico pelo qual o ente se torna completamente manipulável.

Para Gianni Vattimo (1988), Nietzsche realiza um pensamento do ser que abandonou a metafísica. A técnica, nesse quadro, não aparece como consumação metafísica, mas como momento de enfraquecimento ontológico — um deslocamento que integra o niilismo nietzschiano e o pensamento heideggeriano da superação do fundamento. A técnica seria a expressão histórica desse enfraquecimento, e não o fechamento definitivo da metafísica.

Heidegger, contudo, mantém sua linha interpretativa que pensa a filosofia de Nietzsche como a consumação da metafísica, conforme foi indicado no começo desta seção (Heidegger, 2007). A vontade de poder torna-se o nome do último modo de pensar o ser do ente; o eterno retorno, sua forma extrema de temporalização; e ambos convergem para a estrutura técnica da modernidade. Nietzsche aparece, assim, como o pensador que leva a tradição ao seu ponto de saturação.

Ainda assim, Heidegger reconhece a força própria do pensamento nietzschiano que reúne e consome a tradição do pensamento ocidental até então, conforme um aspecto decisivo. À vista disso, a consumação não é mera negatividade, mas abertura para a possibilidade de um novo início — um início liberado da representação e enraizado no *Erveignis*. A confrontação com Nietzsche torna-se, assim, condição hermenêutica indispensável para repensar o destino do Ocidente.

Esse campo interpretativo, marcado por tensões entre Heidegger, Nietzsche e seus comentadores, revela a reconfiguração ontológica que define o pensamento contemporâneo. Vattimo observa que ambos “participam do processo que culmina no abandono do ser enquanto fundamento absoluto” (Vattimo citado por Maia, 2015, p. 22). A técnica, portanto, não é apenas perigo — é também sintoma de transformação histórica que prepara o terreno para outro modo de pensar.

Ao ler Nietzsche, Heidegger lê a história do Ocidente. E, ao fazê-lo, entende que a consumação metafísica, expressa na vontade de poder e culminada no *Gestell*, não encerra o pensamento: antes, marca o limiar crítico no qual outro envio do ser pode emergir. A confrontação com Nietzsche, por isso, não é episódio exegético, mas gesto filosófico fundamental para pensar a técnica, a metafísica e a possibilidade de um novo início.

Dessa forma, a leitura heideggeriana de Nietzsche não apenas delimita o sentido da consumação metafísica, mas prepara o terreno para compreender como essa consumação se traduz ontologicamente no advento da técnica moderna. A vontade de poder, ao reduzir o ente à mobilização total, revela o horizonte no qual o *Gestell* pode emergir como forma histórica de desvelamento. É justamente essa passagem — do pensamento nietzschiano à estrutura técnica da modernidade — que a próxima seção examina, mostrando como o fechamento metafísico se converte no enquadramento planetário do real.

3. Da vontade de poder ao Gestell: a transição histórico-ontológica para o mundo técnico

A passagem da vontade de poder ao *Gestell* constitui uma das articulações centrais da ontologia heideggeriana da história do ser. Não se trata de mera aproximação temática entre Nietzsche e a técnica moderna, mas da identificação de um movimento interno da metafísica ocidental, pelo qual a mobilização total do ente — pensada por Nietzsche — encontra sua configuração histórica mais acabada na técnica. Em *A questão da técnica*, Heidegger afirma que a técnica moderna é um modo de desvelamento (*Entbergen*) no qual o real se apresenta como depósito/estoque (*Bestand*) (Heidegger, 2007). Esse desvelamento convoca o ente a uma disponibilidade que o transforma em fundo operacional. Assim, a técnica não apenas utiliza o ente: ela o *define* ontologicamente. É nesse ponto que a crítica a Nietzsche se torna decisiva, pois a consumação metafísica realizada pela vontade de poder prepara exatamente esse horizonte de disponibilidade planetária.

A leitura de Karl Löwith ajuda a explicitar essa convergência. Para ele, Nietzsche não supera a metafísica, mas leva ao limite o processo de inversão e radicalização dos valores (Löwith, 2014). O eterno retorno expressa, em sua interpretação, a forma extrema de fechamento do ente sobre si mesmo, na qual valor, força e intensidade substituem qualquer referência ao ser. Heidegger se alinha a esse diagnóstico, embora lhe dê alcance ontológico mais radical: o pensamento nietzschiano não apenas completa a metafísica — ele torna explícita sua estrutura de fundo, abrindo caminho para a era técnica como destino preparatório.

A crítica de Müller-Lauter, conforme já citamos anteriormente, aprofunda o problema. Ao insistir que “a vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate” e que “o ser da força é plural” (Müller-Lauter, 1997, p. 52), ele contesta a leitura heideggeriana de Nietzsche como pensador de um princípio unificado. Contudo, é precisamente essa pluralidade que, aos olhos de Heidegger, revela o caráter metafísico da vontade de poder: mesmo a multiplicidade de forças, quando interpretada como estrutura fundamental, converte-se em horizonte total de disponibilidade. Assim, a ontologia plural nietzschiana pode ser lida, na chave heideggeriana, como expressão final do pensamento da mobilização do ente — uma lógica que, em seu esgotamento, conduz ao *Gestell*.

É nesse ponto que a técnica moderna se mostra como a verdade da metafísica. Heidegger declara que “a essência da técnica moderna não é absolutamente nada de técnico” (Heidegger, 2007, 385): ela é um envio histórico, um modo de desvelamento no qual tudo deve ser produzido, acumulado, transformado e previsto. A modernidade não se define pela invenção de máquinas, mas pelo processo ontológico que as torna possíveis. Em *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)* ele descreve esse processo como domínio da “maquinação” (*Machenschaft*), época marcada pelo gigantismo, pela aceleração e pela redução do ente à manipulação (Heidegger, 1989). A maquinação não é a técnica, mas sua pré-história ontológica: o campo no qual o real já se encontra mobilizado.

O núcleo crítico dessa interpretação reside na tensão entre perigo e possibilidade. Em *The Turning*, Heidegger afirma que onde o perigo cresce, cresce da mesma forma o que salva (Heidegger, 1968). O perigo consiste no fechamento completo do ser, quando o *Gestell* transforma o ente em mero recurso. Mas é nesse fechamento que se anuncia também a possibilidade de outro início: a emergência do *Ereignis* como abertura que interrompe a lógica da operação. A consumação da metafísica, portanto, não é apenas diagnóstico negativo, mas condição para que o pensamento se volte a uma relação não calculadora com o ser.

Comentadores contemporâneos reforçam essa leitura dinâmica. Para Vattimo, a crítica nietzschiana ao fundamento prepara a possibilidade de uma ontologia da abertura: Nietzsche abre caminho para um pensamento que abandona o fundamento (Vattimo, 2010, citado por Maia, 2015). Dessa perspectiva, a técnica não é apenas consumação da metafísica, mas também transição histórica, momento em que o enfraquecimento do fundamento permite que o ser não se fixe mais como presença estável. A técnica revela-se, assim, ambígua: fechamento e condição de superação.

Esse duplo movimento repercute diretamente na existência humana. Kleinberg-Levin observa que o niilismo técnico produz uma reificação da experiência, reduzindo os entes ao seu aspecto manipulável, embora aquilo que pensamos saber sobre os entes, nunca capta em essência aquilo que eles realmente são (Kleinberg-Levin, 1999). No *Gestell*, o excesso do ente permanece, mas oculto: o mundo aparece de modo unilateral, reduzido ao funcional. Peduti acrescenta que a técnica bloqueia o movimento originário da linguagem: embora a linguagem, ao desdobrar-se como *be-wägen*, nos transforme (Peduti, 2009), no *Gestell* essa transformação é neutralizada, pois a linguagem é reduzida a instrumento de comunicação e controle. O *Dasein* perde assim sua capacidade de resguardar a clareira e torna-se operador da maquinaria global.

A passagem da vontade de poder ao *Gestell*, portanto, não é ruptura, mas continuidade histórica: a consumação da metafísica culmina no enquadramento técnico do real. A técnica moderna é a forma histórica em que o pensamento do ente como valor, força e disponibilidade atinge sua expressão plena. Mas justamente por consumir o fechamento, ela torna visível o limite da metafísica. O *Ereignis* surge como possibilidade de outro envio, em que o ser se dá não como recurso, mas como acontecimento de apropriação.

Em síntese, a transição histórico-ontológica analisada por Heidegger mostra que o mundo técnico não é um fenômeno contingente, mas o desdobramento necessário da trajetória metafísica do Ocidente. A consumação da metafísica — expressa na vontade de poder — prepara o *Gestell*; e o *Gestell*, ao ocultar o ser, expõe também a necessidade de outro início. É na tensão entre perigo e abertura que se inscreve o espaço onde a técnica revela, paradoxalmente, tanto seu domínio quanto sua limitação ontológica.

Com isso, torna-se claro que o *Gestell* não apenas realiza o horizonte aberto pela vontade de poder, mas redefine a própria relação entre o homem e o ser, introduzindo um modo de desvelamento que transforma integralmente o aparecer. É justamente essa reconfiguração — a maneira como o mundo técnico altera a estrutura da experiência e desloca o modo de pertencimento — que a próxima seção examina ao considerar o papel do *Ereignis* e o diálogo com a tradição fenomenológica

4. O comum-pertencer entre homem e ser: Ereignis, Gestell e a tradição fenomenológica

A articulação entre *Ereignis* e *Gestell* situa-se no núcleo do pensamento heideggeriano tardio, pois nela se delineia tanto o destino histórico do ser quanto a posição do homem na época da técnica. O *Gestell* não designa um aparato tecnológico, tampouco um conjunto de objetos manipuláveis; ele expressa, antes, o modo epocal de desvelamento pelo qual o real se apresenta como fundo de reserva, disponível e calculável. Heidegger afirma que o *Gestell* é o modo como o real se mostra e se dispõe como fundo de reserva, disponível e manipulável (Heidegger, 2007). O perigo da técnica, portanto, não reside nos

artefatos, mas em sua essência ontológica: a redução de todos os entes à condição de recurso (Heidegger, 1997). O que ameaça o homem não é a máquina, mas o modo como o ser se retira e o real se impõe como disponibilidade total, obscurecendo a verdade enquanto desvelamento/*Aletheia*.

É nesse horizonte que o *Ereignis* aparece como contraponto decisivo. Longe de funcionar como superação ou antídoto à técnica, o *Ereignis* nomeia uma transformação mais originária na relação entre homem e ser. Em *Contribuciones a la filosofía*, Heidegger escreve: no *Gestell*, o homem é capturado e reduzido à disponibilidade; no *Ereignis*, no entanto, “é trazido de volta ao desdobramento da essência do ser e arrancado das prisões da ‘antropologia’[...]” de modo a se apropriar do homem em sua temporalidade e abertura. (Heidegger, 1989, p. 50) Apropriação aqui não significa retorno nostálgico a um passado pré-técnico, mas instauração de outra possibilidade de habitar, tornada visível precisamente pela crise do *Gestell*. O *Ereignis* revela o caráter ambíguo da retração do ser: ao retirar-se, o ser não abandona o homem, mas o convoca ao cuidado e à escuta.

Comentadores fundamentais reconhecem essa ambivalência. Gadamer afirma que justamente o perigo maior da técnica, ao exibir seus limites, abre espaço para outros modos de desocultamento do ser (Gadamer, 2007). O perigo torna-se ocasião hermenêutica: ao exaurir a lógica da disponibilidade, a técnica mostra seu próprio limite e faz emergir a necessidade de um aparecer não reduzido ao funcional. Jean-Luc Nancy desenvolve essa linha ao sustentar que o espaço do perigo é também a condição para um pensamento de apropriação diversa do ser (Nancy, 2008). Para Nancy, o ser não é fundamento, mas exposição; logo, todo fechamento técnico provoca seu próprio transbordamento. A técnica conduz o pensamento ao limiar onde a exposição se reinscreve, convocando uma experiência do *entre*, da coexistência anterior a qualquer função.

Nesse cenário, a tradição fenomenológica oferece elementos essenciais para compreender a amplitude dessa transformação. Husserl afirma, em *Ideias I*, que todo aparecer se dá de um horizonte de sentido do qual o eu não é criador absoluto (Husserl, 2006). O horizonte fenomenológico indica que o sentido é sempre enviado — e, portanto, antecede a constituição subjetiva. Heidegger radicaliza essa tese ao deslocar o centro do aparecer: não é mais o sujeito quem funda a manifestação, mas o ser que, em cada época, envia o horizonte em que algo pode aparecer. Assim, ele pode afirmar que o sentido do ser se envia em cada época de modo diverso, sendo o *Gestell* a figura epocal da técnica (Heidegger, 2007). A técnica é envio, não construção humana; é acontecimento histórico do próprio ser.

Merleau-Ponty, por sua vez, retoma o tema do horizonte pela via da corporeidade: não há horizonte de sentido apenas intelectual: é o corpo que realiza a abertura ao mundo (Merleau-Ponty, 1999). Ao reconfigurar a forma como o mundo aparece, a técnica transforma, simultaneamente, a experiência perceptiva e afetiva. Romano sintetiza essa modificação ao afirmar que a técnica produz impossibilidade de habitar o mundo de forma demorada e sensível (Romano, 1998). A submissão da experiência ao ritmo da funcionalidade empobrece a percepção, reduzindo-a à eficácia.

Outros fenomenólogos aprofundam o impacto ontológico dessa reconfiguração. Waldenfels observa que o sentido advém de uma exposição que ultrapassa toda antecipação (Waldenfels, 2007). O excesso do fenômeno — aquilo que excede cálculo e previsão — indica precisamente o que o *Gestell* não pode capturar. O *Ereignis*, nesse contexto, não se opõe ao *Gestell* como alternativa externa: ele irrompe dentro do próprio fechamento técnico, abrindo fendas que revelam sua insuficiência. Von Herrmann reforça esse ponto ao sustentar que não há oposição absoluta entre retirada e revelação do ser; o retirar-se é também uma forma de manifestação (Von Herrmann, 2010). A retirada do ser, longe de significar ausência, é chamamento à escuta.

Janicaud compreende o *Ereignis* como restituição do poder de acolhimento do sentido (Janicaud, 1997). O evento não destrói a técnica, mas revela sua impossibilidade de esgotar o aparecer. Marion formula de modo ainda mais incisivo: a fenomenalidade exige abertura a um excesso que permanece inapreensível à função (Marion, 2004). O excesso fenomenal mostra que o real não se submete inteiramente à redução técnica; há sempre um resto, um transbordamento que resiste ao cálculo.

No conjunto dessas reflexões, torna-se evidente que a fenomenologia, rearticulada pelo pensamento heideggeriano, fornece a chave para compreender a ambiguidade essencial do *Gestell*. O *Ereignis* implica uma abertura que antecede toda reflexão, transformando não apenas a estrutura ontológica, mas também o modo perceptivo e afetivo de habitar o mundo (Heidegger, 2007). O colapso do *Dasein* na técnica não é somente conceitual; trata-se de uma reconfiguração profunda da sensibilidade, do corpo e da percepção. Por isso, a fenomenologia mostra que a técnica, embora empobreça o aparecer, prepara simultaneamente a condição para sua reorientação.

Assim, a história da técnica não pode ser reduzida a um processo contínuo de instrumentalização. Como afirma Husserl, ao pensar que os impasses das ciências modernas resultam do esquecimento da originária doação de sentido (Husserl, 2008). Merleau-Ponty acrescenta que o horizonte é sempre histórico e prático, condicionado por esquemas corporais e culturais (Merleau-Ponty, 1999). Heidegger, por sua vez, mostra que *Gestell* e *Ereignis* são modos epocais do envio do ser (Heidegger, 2007); ambos pertencem à história do desvelamento.

Nesse quadro, o comum-pertencer entre homem e ser não é dado, mas tarefa. Não se trata de dominar ou rejeitar a técnica, mas de reconhecer que é aquele que, em sua finitude, pode acolher a doação do ser — que é sempre iniciativa do próprio ser (Heidegger, 2007). Gadamer sintetiza esse horizonte ao afirmar que a técnica permanece sempre aberta à possibilidade de outro envio do ser (Gadamer, 2007). A técnica, como maior perigo, é também o lugar onde “cresce o que salva”: ao consumir-se, convoca o pensamento à escuta, abrindo um novo modo de pertencer ao ser (Heidegger, 2007).

Dessa forma, a análise fenomenológica do *Gestell* e do *Ereignis* permite compreender que a técnica, ao mesmo tempo que fecha o horizonte do aparecer, revela seu próprio limite e convoca o pensamento a uma outra forma de abertura.

É justamente essa tensão — entre fechamento técnico e possibilidade de um novo envio — que fundamenta a discussão seguinte, na qual a técnica será examinada em seu papel de mediação entre metafísica, ser e fenomenologia, evidenciando o ponto de inflexão ontológico do destino do Ocidente.

5. A técnica entre metafísica, ser e fenomenologia: o ponto de inflexão ontológico e a interpretação contemporânea do destino do Ocidente

Pensar a técnica em Heidegger exige ultrapassar qualquer perspectiva instrumental, sociológica ou pragmática. Desde *A questão da técnica*, Heidegger insiste que a técnica moderna não se define pela utilidade de seus dispositivos, mas pelo modo como o ser se desvela historicamente. É por isso que afirma: “[a]rmação significa o modo de desabrigar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico.” (Heidegger, 2007, p. 385). O paradoxo é deliberado: a técnica deve ser compreendida como um modo de desocultamento que fixa a maneira como o ente aparece e, simultaneamente, determina como o homem se relaciona com o mundo. O núcleo do problema é ontológico: a técnica é a forma histórica atual do revelar.

No horizonte metafísico que estrutura o Ocidente desde Platão, o ente é pensado a partir de figuras estáveis — ideia, substância, causa, valor, força. Mesmo quando essas figuras se transformam, o eixo permanece o mesmo: garantir um fundamento último para o real. Parkes observa que Nietzsche leva esse movimento ao extremo ao conceber o real como intensificação e fluxo de forças, convertendo-o em pura disponibilidade (Parkes, 1991). A leitura metafísica do ente como presença constante e manipulável alcança, assim, sua forma extrema. É nesse contexto que se compreende a técnica moderna não como ruptura, mas como desfecho: o instante histórico em que o ente se dá exclusivamente sob o horizonte da disponibilidade.

Vattimo retoma esse diagnóstico de maneira precisa quando pensa a estrutura da técnica não é algo supérfluo que se acrescenta à metafísica, mas o seu desenlace, a consumação do seu percurso e também — como gosta de repetir Heidegger — o seu destino (Vattimo, 1988). A técnica realiza integralmente o que a metafísica instaurara: a absolutização da presença, a conversão do real em recurso. O horizonte metafísico não desaparece na técnica — ele se consuma.

Por essa razão, Nietzsche é figura decisiva nessa genealogia. Safranski observa que sua doutrina da vontade de poder converte a totalidade do real em intensificação, valoração e disponibilidade (Safranski, 2002). Heidegger confirma essa leitura ao mencionar que, com Nietzsche, toda realidade é concebida e dominada como vontade de vontade (Heidegger, 2007). A vontade de poder torna-se cifra do ser: tudo deve poder ser intensificado, manipulado, mobilizado. É justamente essa redução do real à potência de cálculo que prepara o terreno para o *Gestell*, o enquadramento técnico moderno.

Derrida sintetiza esse processo ao dizer que o gesto heideggeriano consiste em encaminhar o logos metafísico, consumado na técnica, rumo à abertura de

um outro pensar (Derrida, 1967). Ora, a técnica marca o fim de um ciclo e, simultaneamente, o limiar de outro.

Essa leitura é reforçada pela análise de Figal, para quem o *Gestell* constitui uma forma extrema de mundo, na qual as possibilidades de aparecer são definidas por critérios de cálculo, previsão e controle (Figal, 2016). No *Gestell*, o mundo deixa de ser horizonte de sentido para tornar-se campo operacional. O que aparece já aparece como recurso, e o que não pode ser calculado simplesmente não comparece enquanto real. O empobrecimento ontológico é evidente: a verdade do ser se reduz ao que pode ser manipulado.

No plano existencial, essa transformação repercute diretamente na condição do *Dasein*. Dreyfus, corroborando com Heidegger tardio, observa que no mundo técnico o homem perde a clareira do ser, tornando-se funcional e disponível — fenômeno que sintetiza como colapso operativo existencial (Dreyfus, 1998). Não se trata de destruição da subjetividade, mas de sua conversão em mecanismo de operação. Heidegger mesmo diz que o domínio da armação ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigoar mais originário possa estar impedida para o homem (Heidegger, 2007). A técnica redefine o espaço da ação humana e esvazia a abertura originária.

Contudo, essa consumação extrema não bloqueia necessariamente a possibilidade de reorientação. A fenomenologia contemporânea insiste que, no interior da própria técnica, emergem limites que apontam para outra forma de aparecer. Marion, por exemplo, afirma que é nesse excesso da técnica que pode aparecer um fenômeno saturado, ou seja, um dado que excede todo controle e cálculo conceituais (Marion, 2004). A saturação fenomenal rompe o enquadramento e revela que o real não pode ser totalmente capturado pela operação técnica. Romano reforça essa leitura ao dizer que a fenomenologia, ao radicalizar a atitude de abertura, permite que se torne visível esse deslocamento fundamental do aparecer (Romano, 1998). A técnica, ao impor uma forma de aparecer, também denuncia sua própria insuficiência.

É precisamente nesse limite que o *Ereignis* surge como ponto de inflexão ontológico. Heidegger define-o como o acontecimento através do qual homem e ser se pertencem um ao outro (Heidegger, 2007). O *Ereignis* não é evento cronológico, mas transformação epocal da relação entre homem e ser. Ele desloca a compreensão metafísica da presença para uma co-pertença originária. Nancy, aprofundando essa leitura e observa que com o *Ereignis* a abertura não é mais fundada na presença, mas na co-pertença originária, no encaminhamento mútuo de homem e ser (Nancy, 2002).

A fenomenologia tecnológica de Ihde confirma esse deslocamento ao mostrar que os dispositivos técnicos são mediadores do aparecer, e é preciso pôr em questão como eles delimitam o campo da experiência (Ihde, 1990). A técnica molda aquilo que aparece e, portanto, participa da constituição do mundo vivido. Não há acesso ao real sem mediação — e é justamente por isso que a técnica, ao saturar a mediação, revela o limite da representação e convoca à abertura.

A técnica, portanto, é destino e inflexão: destino porque consome a metafísica, inflexão porque revela seu limite. Por essa razão, Heidegger diz que a

verdadeira tarefa é aprender a escutar o envio do ser, e anular o controle e o planejamento como únicos caminhos possíveis (Heidegger, 2007). O destino do Ocidente, ao culminar no *Gestell*, abre ao pensamento o desafio de outro início — não mais calculador, mas apropriador.

Assim, compreender a técnica em Heidegger significa reconhecer que o problema é fundamentalmente ontológico e fenomenológico. A técnica é o modo como o ser se envia hoje. E é nesse envio que se anuncia, simultaneamente, o limite da metafísica e a possibilidade do *Ereignis* como nova abertura. O fechamento prepara o início; o perigo convoca a escuta.

Dessa perspectiva, a técnica revela-se não apenas como consumação metafísica, mas como lugar crítico em que o destino do Ocidente se torna visível e questionável. É justamente essa dupla face — fechamento e abertura — que prepara o terreno para as considerações finais, nas quais a articulação entre técnica, *Ereignis* e fenomenologia será retomada como eixo interpretativo do futuro do pensar.

6. O acontecimento-apropriativo como possibilidade de superação da era da técnica: entre o Ereignis e o Gestell

Compreender a técnica moderna dentro do pensamento heideggeriano exige situá-la no horizonte mais amplo da história do ser. O diagnóstico contemporâneo — amplamente tematizado por Kleinberg-Levin — indica que vivemos em uma época de niilismo que Heidegger define em termos do *Gestell*, época marcada pela total reificação dos entes, submetendo-os à imposição de nossa vontade de poder (Kleinberg-Levin, 2020). A reificação não elimina o excesso do ente; apenas cega o olhar para ele. Como o próprio autor enfatiza, os entes necessariamente excedem o que podemos saber deles e são intrinsecamente mais ricos em significado do que somos capazes de reconhecer (Kleinberg-Levin, 2020). A técnica moderna, ao converter o ente em recurso, denuncia-se como forma radical de esquecimento; e a tarefa essencial do pensamento torna-se, então, a de manter o ser em mente (Kleinberg-Levin, 2020), isto é, resguardar a abertura que permite ao real aparecer para além da funcionalidade.

É nesse contexto que a máxima hölderliniana — retomada por Heidegger inúmeras vezes — assume força decisiva: onde há perigo, cresce também o que salva. Peduti sublinha corretamente que Heidegger não condena a técnica por razões morais, mas por seu impacto ontológico: a preocupação não é a de um fim terrenal, mas a de não ouvir o Silêncio do Ser na maquinação (Peduti, 2009). Mesmo assim, é precisamente dentro do perigo que o salvador cresce: a técnica revela-se perigosa ao reduzir tudo ao manipulável, mas é justamente essa redução que expõe, por contraste, aquilo que a técnica nunca pode dominar, uma vez que mesmo sob o império do *Gestell*, o desvelamento essencial não desaparece — apenas se retrai. Essa retração torna-se o ponto de abertura para o *Ereignis*.

A virada do pensamento heideggeriano após *Ser e tempo* aprofunda essa compreensão. Kleinberg-Levin observa com precisão que Heidegger substituiu a fenomenologia do Ser pela explicação fenomenológica do *Ereignis*, tornando-o o assunto chave e a matéria crucial da fase tardia (Kleinberg-Levin, 2020). Isso implica que o ser já não é pensado como presença, fundamento ou substância, mas como evento, envio, acontecimento. Daí a afirmação, surpreendente à primeira vista, de que o ser desaparece no *Ereignis* (Heidegger, 1989): não porque o ser cesse de valer, mas porque sua verdade só pode ser pensada como movimento de doação e retração. O *Ereignis* é o nome dessa oscilação essencial, na qual o ser se apropria do homem — não como objeto de conhecimento, mas como abertura que o convoca à escuta.

Em *Contribuciones a la filosofía*, Heidegger apresenta o acontecimento como o lugar em que a verdade do ser se dá. A verdade do Ser, na qual e com a qual o acontecimento essencial do Ser se oculta ao abrir-se, é o evento, em outras palavras: o salto para o Ser. O salto atravessa o abismo da cisão (*Zerklüftung*) e, portanto, em primeiro lugar, a necessidade do fundamento do Dasein atribuído pelo Ser. O fundamento da verdade como a verdade do Ser (Dasein). (Heidegger, 1989). A verdade do ser enquanto um duplo movimento de ocultar-se ao abrir-se, indica que o *Ereignis* não é fenômeno temporal no sentido cronológico, mas o próprio espaço originário no qual o tempo histórico se funda. Assim, quer em *Ser e tempo*, quer na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger desenvolve a ideia de que a compreensão do ser como projeção é o oposto da subjetivação, pois é a superação de toda subjetividade. O homem não produz o acontecimento: ele é lançado dentro da abertura inaugurada por ele. Assim, a subjetividade moderna — autocentrada e calculadora — é deslocada em favor de uma co-pertença que antecede toda iniciativa humana.

Se o *Gestell* é o modo técnico de desvelamento, a técnica deve ser compreendida como envio, não como produção arbitrária. Heidegger é explícito ao dizer que “[a] armação é um envio <*Schickung*> do destino, assim como todo modo de desabrigar. Destino, neste sentido, é também um produzir, é *ποίησις*.” (Heidegger 2007, p. 388). O *Gestell* não é a última palavra da técnica; é apenas uma configuração epocal dentro de um campo mais vasto de possibilidades do próprio ser. O pensamento do *Ereignis* permite, assim, reconhecer que a técnica moderna — por mais dominante que pareça — não é destino final, mas modo transitório de envio.

Esse deslocamento está intimamente ligado à linguagem. Peduti formula essa relação com clareza ao dizer que a linguagem não simplesmente nos mostra o caminho, mas é um fazer-caminho (*be-wägen*) (Peduti, 2009). A linguagem, enquanto fazer-caminho, transforma aquele que a habita: vemos que o *be-wägen* do Ser como Dizer nos transforma. (Peduti, 2009). A linguagem não é instrumento de comunicação, mas o lugar no qual o acontecimento do ser ressoa. O homem não domina a linguagem: ele é, antes, apropriado por ela e, através dela, introduzido na vizinhança do ser.

A crítica fenomenológica clássica já antecipava esse deslocamento. Em *A crise das ciências europeias*, Husserl descreve como a ciência moderna operou uma

abstração radical do mundo da vida. A matematização produziu “idealidades” que transformaram a forma geral e indeterminada do mundo da vida numa totalidade infinita de objetividades ideais (Husserl, 2008). A ciência moderna, por meio dessas idealidades, tornou possível uma nova espécie de previsão indutiva universal, capaz de calcular até aspectos da experiência nunca diretamente observados (Husserl, 2008). Essa análise antecipa o diagnóstico heideggeriano: a técnica é desdobramento ontológico da matemática moderna, forma histórica de um ocultamento que reduz o aparecer à previsão.

A fenomenologia contemporânea de Marion dialoga profundamente com essa crítica. Ele observa que certos fenômenos dão-se sem reserva e impõem-se no modo do acontecimento (Marion, 2002). Essa forma de aparecer não pode ser reduzida a causas ou conceitos, pois sua doação ocorre independentemente de qualquer fundação. Pois, a apresentação sempre oculta e revela uma invisibilidade (Marion, 2002). O acontecimento saturado, tal como Marion o descreve, aproxima-se da verdade heideggeriana: desvelar-se é sempre ocultar-se, e essa estrutura paradoxal é justamente o traço essencial do *Ereignis*.

A reflexão heideggeriana sobre linguagem reforça essa convergência. Em *A caminho da linguagem*, ao comentar o poema de Hebel, Heidegger afirma que o dialeto é a fonte misteriosa de toda língua amadurecida e que aquilo que está no espírito da língua flui para nós (Heidegger, 2003). Mais adiante, acrescenta que a linguagem transforma tudo no brilho suave da palavra que ressoa tranquilamente (Heidegger, 2003). A linguagem é a própria morada do ser: é nela que o acontecimento se recolhe e se revela, como brilho e como silêncio.

Esse movimento encontra expressão no tema heideggeriano do aprender. Kleinberg-Levin relata que, nas lições tardias, Heidegger descreve o aprender como responder ao que nos dirige — um responder que significa tomar para si a apropriação (Kleinberg-Levin, 2020). O pensar não cria o acontecimento; ele apenas se abre ao envio que o antecede. A compreensão humana, portanto, deve ser pensada como projeção lançada — nunca como origem.

Dessa perspectiva, a superação da técnica não pode ser entendida como rejeição. A técnica não desaparece; ela se reinscreve dentro de uma compreensão mais vasta. Ora, como já debatemos amplamente aqui: a técnica é perigo e poder salvador no Ser (Peduti, 2009). O salto que conduz além da técnica não é técnico, mas ontológico: trata-se de deixar-se apropriar pelo acontecimento, de habitar a linguagem como lugar de revelação, de reconhecer que o ser não se reduz ao disponível. Nesse salto, como diz Heidegger, o fazer-caminho do Ser nos transforma (Heidegger, 2002).

O *Ereignis* torna-se, assim, o nome da possibilidade de superação da era da técnica. Não porque destrua a técnica, mas porque desloca seu domínio. O homem reencontra, no acontecimento, sua capacidade de escutar o silêncio do ser — o silêncio que ressoa antes e além de todo cálculo. Na medida em que aprende a responder a esse apelo, a técnica perde seu caráter absoluto. O destino do Ocidente não se encerra no *Gestell*; ele se abre para outro início — início que só pode ocorrer quando o homem reconhece que o ser, mesmo ocultando-se, ainda ilumina.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste estudo demonstrou que a questão da técnica, no pensamento heideggeriano, não pode ser compreendida a partir de leituras instrumentais, sociológicas ou meramente críticas. Trata-se, antes, de um problema ontológico central, no qual a técnica moderna aparece como etapa decisiva do envio histórico do ser. O percurso interpretativo que começa na leitura heideggeriana de Nietzsche — sobretudo no diagnóstico da vontade de poder como consumação da metafísica — e culmina na articulação entre *Gestell* e *Ereignis* revela que a modernidade técnica é inseparável do destino metafísico do Ocidente.

A técnica, como *Gestell*, não se limita à operação de artefatos ou sistemas; ela define o modo pelo qual o real se apresenta como fundo de reserva, cálculo, operação e disponibilidade. Contudo, esse fechamento não é absoluto. Ao mostrar o limite da objetivação, a técnica expõe também a insuficiência da metafísica e abre, em seu esgotamento, a possibilidade de outro início. O perigo maior — a redução total do ente à funcionalidade — contém em si mesmo o que pode salvar: a emergência do *Ereignis* como acontecimento-apropriativo que desestabiliza o predomínio da representação e convoca o pensamento a uma escuta mais originária do ser.

O estudo apoiou-se em alguns autores da fenomenologia, a fim de ampliar e aprofundar a tese de que a técnica é o modo como o ser se mostra, ao mesmo tempo que representa o esgotamento ontológico que possibilita o emergir de um novo início. Assim, evidenciou-se que o aparecer é sempre situado, histórico, corporal e excedente. Dessa forma, a fenomenologia contemporânea mostra que nenhuma lógica de cálculo pode capturar inteiramente a doação do fenômeno. A técnica estrutura o horizonte do aparecer, mas não esgota o sentido; ao contrário, ao saturar o campo da experiência, revela os pontos de ruptura pelos quais o excesso pode manifestar-se.

Nesse contexto, o *Ereignis* não representa uma alternativa externa ao mundo técnico, mas a possibilidade que emerge justamente de seu limite. Ele reconfigura a relação entre homem e ser, permitindo que o humano deixe de operar como mero agente funcional e reencontre a possibilidade de habitar o mundo como aquele que guarda a abertura. Assim, a superação da era técnica não se realiza por um retorno nostálgico nem por rejeição moral, mas pela transformação ontológica que consiste em deixar-se apropriar pela linguagem, pelo dizer e pela doação silenciosa do ser.

Com isso, torna-se possível afirmar que o destino do Ocidente, tal como descrito por Heidegger, não está encerrado na técnica. A consumação do *Gestell* indica simultaneamente o ápice do esquecimento e a ocasião para um novo início. Pensar esse novo início significa, portanto, reconhecer a técnica como envio, escutar o retraimento do ser e acolher a possibilidade de outro modo de habitar o mundo — um modo em que o brilho discreto da palavra e o relâmpago do acontecimento devolvem ao pensamento sua tarefa mais própria: guardar a abertura.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio (2007). *Profanations*. New York: Zone Books.
- DERRIDA, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- DREYFUS, Hubert (1998). “From Representation to Embodiment: Heidegger’s ‘Copernican Revolution’.” In *Heidegger, Coping and Cognitive Science*, ed. Wrathall e Malpas, 317–330. Cambridge, MA: MIT Press.
- FIGAL, Günter (2016). *Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- GADAMER, Hans-Georg. (2007). *Hermenêutica em retrospectiva: Vol. 1. Heidegger em retrospectiva* (M. A. Casanova, Trad.). Vozes
- HEIDEGGER, Martin. (2003). *A caminho da linguagem* (M. S. C. Schuback, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1959, como *Unterwegs zur Sprache*.)
- HEIDEGGER, Martin, (2005). GA 74, *Über den Anfang*, ed. Alfred Denker. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (1989). Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento). *Introducción, traducción y notas de Pablo Oyarzun R. Santiago de Chile, Chile: Contenido*.
- HEIDEGGER, Martin. (2002). *Caminhos de floresta* (pp. 95-138). Fundação Calouste Gulbenkian. Serviço de Educação e Bolsas.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze* — inclui “Die Frage nach der Technik”. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1954.
- HEIDEGGER, Martin, (1968). *Die Kehre [The turning]*. In *Vorträge und Aufsätze* (pp. 37–47). Pfullingen, Germany: Neske. (Original work delivered 1949–1950)
- HEIDEGGER, Martin, (1994). GA 20, *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3ª ed. rev.
- HEIDEGGER, Martin (2010). *Nietzsche I*, A. M Casanova, Trad. Forense Universitária.
- HEIDEGGER, Martin (2007). *Nietzsche II*, A. M Casanova, Trad. Forense Universitária.
- HEIDEGGER, Martin (1971). *On the Way to Language*. New York: Harper & Row.
- HEIDEGGER, Martin. (2007). *A questão da técnica*. *Scientia studia*, 5(3), 375-398.
- HUSSERL, Edmund (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: ideias & letras.
- HUSSERL, Edmund (2008). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*.
- IHDE, Don (1990). *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University Press.
- JANICAUD, Dominique (1997). *La phénoménologie éclatée*. Paris: L’Éclat.
- Kleinberg-Levin, David Michael (1999). *The philosopher’s gaze: Modernity in the shadows of enlightenment*. University of California Press.
- LÖWITZ, Karl. (2014). *De Hegel a Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard* (F. C. Ramos & L. F. B. Martin, Trans.). São Paulo, Brazil: UNESP
- MAIA, A. G. B. *Dialética, diferença e pensiero debole em Gianni Vattimo*. 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/24154/1/2015_art_agbmaia.pdf>. Acesso em: 1 abr. 2026
- MARION, Jean-Luc (2002). *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. New York: Fordham University Press.

- MERLEAU-PONTY, Maurice (1999). *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- MÜLLER-LAUTER, W. (1997). *Doutrina Da Vontade de Poder Em* (Vol. 6). Annablume.
- NANCY, Jean-Luc. (2008). *Corpus* (Vol. 4). Fordham University Press.
- NANCY, Jean-Luc (2002). *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée.
- PARKES, Graham (1991). *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
- PEDUTI, João (2009). *Silêncio do Ser e Máquina Moderna*. São Paulo: Loyola.
- ROMANO, Claude (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2002). *Nietzsche: A Philosophical Biography*. New York: W.W. Norton.
- VATTIMO, Gianni (1988). *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2010). *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- WALDENFELS, Bernhard (2007). *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Freedom as the Site of the *Kehre*. Rethinking Heidegger's Engagement with Kant's Practical Reason

La libertad como lugar de la *Kehre*.
Replanteamiento de la confrontación de Heidegger con la razón
práctica kantiana

ALBERTO GUIDO GIOVANNI ZALI
(*Scuola Normale Superiore - Italia*)

Abstract: In a 1930 lecture course, Heidegger claims that the question of being is rooted in the problem of human freedom. Yet his engagement with practical reason has often been underexplored, in contrast to the attention devoted to other aspects of his dialogue with Kant. My paper aims to demonstrate that, despite its brief treatment in the *Kantbuch*, practical reason exerts a profound influence on Heidegger from the very outset. Focusing on the 1930 course and the 1943 essay on the essence of truth, I will highlight how the inversion of human freedom toward a freedom of Being depends on resolving a tension in the Kantian conception of freedom, conceived as an object of either knowledge or faith. This paves the way to rethinking the phenomenological and hermeneutical dimensions of freedom, their distinctive role in the *Kehre*, and their essential contribution to a history of practical reason yet to be written.

Key-words: Heidegger, Kant, practical reason, freedom of Being, hermeneutics

Resumen: En un curso de 1930, Heidegger sostiene que la cuestión del ser se arraiga en el problema de la libertad humana. Sin embargo, su relación con la razón práctica ha sido poco explorada en comparación con otros aspectos de su diálogo con Kant. Este artículo se propone demostrar que, pese a su breve tratamiento en el *Kantbuch*, la razón práctica influye profundamente en Heidegger desde el principio. Centrándome en el curso de 1930 y en el ensayo de 1943 sobre la esencia de la verdad, muestro cómo la inversión de la libertad humana hacia una libertad del Ser depende de resolver la tensión en la concepción kantiana de la libertad como objeto de fe o de conocimiento. Esto permite reconsiderar las dimensiones fenomenológica y hermenéutica de la libertad, su papel distintivo en la *Kehre* y su contribución esencial a una historia de la razón práctica aún por escribirse.

Palabras clave: Heidegger, Kant, razón práctica, libertad del ser, hermenéutica

1. Introduction

At the conclusion of his SS 1930 lecture course, Heidegger argues «the problem of the essence of human freedom is the fundamental problem of philosophy, where even the question of being is rooted»¹. Günter Figal, in a well-known study, has therefore described Heidegger's project as an overall philosophy of freedom². However, this dimension of his thought has not always been foregrounded, and even less attention has been paid to his engagement with other conceptions of freedom that informed his work. In the same vein, although Heidegger's dialogue with Kant has been extensively examined, his relation to practical reason has received comparatively little notice³. This is hardly surprising, since in the *Kantbuch* the issue is explicitly addressed only in §30. Even so, as I will argue, this topic exerts a far more pervasive influence on Heidegger's thought than this brief treatment suggests. It illuminates not only the proximity and the distance between Heidegger and Kant, but also the broader sense in which the *Sinnfrage* unfolds as a question of freedom, which thus turns out to be the very site where the *Kehre* takes place and Heidegger's own theoretical tensions come to light.

To clarify these aspects, I first reconstruct a few moments prior to the 1930s in which Heidegger engaged directly with practical reason and appropriated some of its constitutive features (§2). I then show how these elements bear on a fundamental antinomy left unresolved by Kant (§3), and how Heidegger's resolution of it marks a breaking point in his thought and contributes to shaping the *Kehre*. This insight finally leads to a further question: to what extent is Heidegger's approach to freedom hermeneutical rather than phenomenological?

2. Heidegger's appropriation of Practical Reason

In the early Freiburg courses, Kant is scarcely mentioned. A notable exception is the SS 1919 course on Neo-Kantianism, which, while primarily critical of Rickert and Windelband, includes a sympathetic passage on Lotze's philosophy. Lotze is presented as a key figure in "*Fichteianizing*" Kant's theoretical reason, that is, in interpreting it through a practical lens and thereby freeing

¹ GA 31, p. 300. All translations are my own.

² Figal, 1988, p. 275: «Heidegger's thought remains, to the very end, a thought of freedom, in the same measure as it is a thought of time».

³ See, for instance, De Blasi, 2000, p. 83, who argues that the *second Critique* is stepped in unconditional universality and thus only minimally, if at all, responsive to the demands of temporal finitude. The neglect of the practical dimension can already be tracked back to Cassirer, who at Davos read the *Kantbuch* primarily through the lens of imagination and temporality. Likewise, even two highly insightful interpreters such as Dahlstrom, 1991 and Carl, 2025, in their reconstructions of the Heidegger-Kant relationship, still assign only a marginal place to this theme. What is genuinely striking, however, is that in a comprehensive volume such as *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, this dimension is not addressed at all, except parenthetically in a brief paragraph (Polt, 2013, p. 40).

thought from the naturalistic snares in which it was caught during the first decades of the nineteenth century. Within Lotze's project to «relocate and ground logic in ethics»⁴, one can discern both Fichte's pivotal role in reviving the transcendental enterprise by interpreting theoretical reason as inherently practical, and an anticipation of Heidegger's attempt to investigate the question of the validity of judgment as developed in his early work *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*⁵. As we shall see, this is not unlike what Heidegger himself goes on to do in his SS 1930 course.

However, even if «the primacy of practical reason, the grounding of theoretical and scientific thought in practical belief and in the will to truth becomes the leading philosophical conviction of the philosophy of values» (GA 56/7: 143), Heidegger seeks to elaborate a «critical and phenomenological overcoming of the philosophy of values» (*ibid.*: 141), whose dead end is a sterile philosophy of culture. Whereas the *Notkriegssemester* course still distinguishes between a negative and a positive sense of the notion of value – between a secondary and theoreticist *für-Wert-erklären* and an authentic *Wertnehmen*, thanks to which life is genuinely enhanced⁶ – the situation is different in the following *Vorlesungen*. In the aforementioned 1919 lectures, the question arises whether «one could assume truth to be a value» (GA 56/57: 200). Heidegger asks, in continuity with a lively debate within Neo-Kantianism, whether the concept of being or of value should be given priority. Yet a philosophy of values cannot solve this antinomy: one must turn to an originary, pre-theoretical inquiry, in order to determine the meaning of expressions such as *sein* or *sollen*, which are taken for granted without being properly understood by Rickert and others.

If philosophy implies a reference to the truth, we might ask what value the corresponding knowledge holds for human life. In turn, this would require clarifying what it means for something to have value for human existence – a determination that is possible, once again, only within the scope of philosophy. Hence, the question concerning philosophy presents itself as more fundamental than that regarding the value of truth. Given that the WS 1920/21 lecture course maintains that the notion of value results from a process of theorization and that, «like all theorization, it must disappear from philosophy»⁷, one might hypothesize, with a slight overinterpretation, that, in attempting to determine the value of philosophy, Heidegger felt the need to suspend the notion

⁴ *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919), in GA 56/57, p. 139. On Lotze and Heidegger, see Rabernik, 2007, pp. 153-169.

⁵ Here Heidegger, within a context that calls for further investigation, engages with Lotze's sentence: «Alongside a "this is", there is a "this counts" (*das gilt*). The form of reality of the identical factor identified in the process of judgment can only be value (*das Gelten*)». Cf. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in GA 1, *Frühe Schriften*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, pp. 59-187: 170. See also: Esposito, 2023, pp. 102-109.

⁶ *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Notkriegssemester 1919), in GA 56-57, p. 48.

⁷ *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21), in GA 60, p. 16.

of value, regarding it as obscure and in any case derivative, in order to turn his attention to the co-implication between philosophy and life.

Moving closer to *Being and Time*, in the SS 1927 *Vorlesung*, Heidegger observes, in the context of a discussion on the Kantian concept of subjectivity, that the *I think* still adheres to Descartes' conception of a thinking subject whose being remains indeterminate. On the other hand, «from the interpretation of the I as a moral person we gain no actual insight into the mode of being of this I»⁸. In §59 of his major work, he likewise dismisses Kant's overly juridical understanding of moral conscience, an account modelled on the imagery of a tribunal. Indeed, such an analogy already carries «the sense of a 'realisation of values' or of 'the fulfilment of norms'»⁹, and thus obscures the phenomenon in its ontological structure. Surprisingly enough, Heidegger would keep employing the Kantian terminology of *Gewissen* to designate the condition of possibility for adopting an authentic stance toward existence. Moreover, in the SS 1930 course, he would warn against treating the categorical imperative as nothing more than an ethically inflected ideology shaped by the social conditions of the German Enlightenment, which would amount to understating the argumentative rigor behind its deduction (GA 31: 287). In parallel, «the essence of personhood» is said to consist of «responsibility toward oneself – a self-binding not egoistically referred to a contingent I» (*ibid.*: 293) but grounded in «willing the duty of the pure will». In clear contrast with the SS 1927 claim, Heidegger would add that with regard to *Dasein* «the essence of this specific *being* is disclosed through the voluntary will of the human person» (*ibid.*: 301).

There is more to it: while portraying autonomy, Heidegger resorts to a vocabulary drawn from the polarity of authenticity and inauthenticity, as he maintains that in every “ethically” relevant circumstance each is called to orient themselves toward the pure will, to the actualisation «of the *authentic* concrete willing» [*eigentlichen konkreten Wollens*] (*ibid.*: 285). Consequently, the precise formulations of the categorical imperative matter less than willing itself, conceived as «a proper mode of actual knowing and understanding» (*ibid.*: 289)¹⁰. It remains to be clarified how willing can be subsumed under understanding. For the moment, let us note that, according to Heidegger, Kant «experienced the peculiarity of actual willing as a *fact*, and this experience determines the whole issue of practical reason» (*ibid.*: 294).

⁸ GA 24, p. 201.

⁹ GA 2, p. 389.

¹⁰ As Heidegger writes later: «The formulation is always a philosophical interpretation, and several of these are possible, as even in Kant himself we encounter a range of different readings. [...] all aim to capture something essential and decisive concerning the facticity of the fact of human being in the authenticity of its essence» (*ibid.*: 601). According to Seol, 2019, pp. 1-17 Heidegger's reading of the second *Critique*, however, would capture only an initial layer of the issue: the indeterminacy of a pure willing. On this basis one would need to reestablish a level grounded in the principle of morality, thereby preserving the substantive force of the categorical imperatives. By contrast, I understand Heidegger's reading as already shaped by a determinate content, albeit of a different kind.

Some interpreters have argued that this hermeneutical shift could rest on a renewed awareness that Heidegger acquired during his *colloquia* with Cassirer at Davos¹¹. As a matter of fact, the Neo-Kantian professor pointed towards freedom as «the real capital problem of Kant»¹². What appears incomprehensible in the theoretical domain becomes, in the second *Critique*, the lever that allows us to force the narrow confines of phenomenal experience and to inhabit an intelligible realm. To situate freedom within temporal bounds would sever its anchorage to the absolute; it would lead to a defeatist form of relativism that abandons any claim to knowing what matters the most in life. Heidegger confined himself within finite being; what he finds is «only the fixation of the point of transition» (*ibid.*: 278). With a touch of provocation, Cassirer concludes: «I do not believe Heidegger can or wants to remain at this point». The seemingly solid insight that Heidegger might have been influenced by Cassirer, however, remains open to at least three objections:

- a. Heidegger already possessed an understanding of Kantian freedom at the time of the Davos debates. In the same year, he supervised Gerhard Krüger's dissertation on *Die Grundlegung der Kantischen Philosophie in der Ethik*, which devoted extensive attention to the problem of freedom. In 1927, Krüger also conducted a remarkable seminar on the same topic as part of a course on Schelling taught by Heidegger¹³. Moreover, Heidegger's response to Cassirer – urging a deeper inquiry into the meaning of the law in its constitutive role for the finitude of human being¹⁴ – is by no means off the cuff.
- b. The subsumption of willing under the structure of understanding has already been explored in SuZ §41, where an initial account of *Dasein* as care was offered: «in the phenomenon of willing», says Heidegger, «the underlying totality of care becomes manifest» (GA 2: 258). To add to this, in describing discourse as reduced to idle talk and volition to mere

¹¹ On Heidegger's 1930 summer-semester course as a response to Cassirer's criticism – particularly to the charge that he produced a wooden iron by speaking of a reason that is at once sensible, heteronomous, and autonomous – see the very informative essay of Shalow, 1986, pp. 155-165.

¹² *Davos Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in GA 3, p. 276.

¹³ Krüger, 1929. A substantial extract was later published under the title *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik* (Krüger, 1931). For the 1927 seminar, see Krüger, 2010. Krüger attended Heidegger's courses at least from 1923/24 onward, and in the *curriculum vitae* appended to his 1925 doctoral dissertation he lists Heidegger among his most influential teachers. In 1924, Krüger published a substantial two-part article on theology and morality in Kant (see Krüger 1924). As I have claimed elsewhere (Zali 2025), if anyone shaped Heidegger's appropriation of Kant, it was likely Krüger rather than Cassirer; on this topic, see also Grondin 2011.

¹⁴ As Heidegger claims: «The categorical imperative entails something that goes beyond the finite being. Yet the very concept of the imperative, as such, reveals its internal reference to a finite being. [...] This transcendence also still remains within what is created and finite» (GA 3, p. 279).

desire, whose satisfaction is first sought and then feared, he states that: «being-in-the-world whose world is primarily projected as a world of desires has irrevocably abandoned itself to what is available» (*ibid.*: 259). Entirely absorbed in the surrounding world, *Dasein* «still allows itself to be drawn toward possibilities». Now, I ask: is this not straightforwardly a variation of heteronomy? Are we not dealing with a modified version of autonomy, when authentic existence would later be identified with the *Gewissen-haben-wollen* (*ibid.*: 407)?

- c. In the aforementioned 1927 lectures, the moral feeling of respect is said to be «the authentic modality through which human existence manifests itself and not just in the sense of a mere acknowledgement, of a mere awareness, but in such a way that in respect I myself am, and I myself act» (GA 24, 194). The same applies to §30 of the *Kantbuch*, where respect stands for the «modality by which the law is made primarily accessible to us» (GA 3: 158). Every feeling is, in its structure, articulated in such a way that it always exhibits a causal “because” and a self, a feeling-of-oneself of the one who feels and is attuned to the character of that for which the feeling is experienced. When the “because” is the moral law, respect discloses the self as agent insofar as the law is given by reason itself as spontaneity. Heidegger states:

«In the respect for the law, I subject myself to myself. In this self-subjection, I am myself [...] as pure reason. In this subjection to myself, I elevate myself to myself, as a free being who determines itself» (*ibid.*: 159).

Active respect for the law is the way of making oneself responsible before one’s authentic self. One should note that the formal structure of respect recalls that of anxiety, as analysed in *Being and Time* and *What Is Metaphysics?*, for anxiety ensures a privileged opening of *Dasein*, which is brought before its own being thanks to this peculiar emotional attunement. Anxiety discloses the human being’s tendency to flee from itself, since the entities in which it had sought refuge collapse around it and no longer provide any support. The “because” of anxiety is not simply ontic: «it is so near that it oppresses us and takes our breath away, and yet it is nowhere» (GA 2: 248), for it is the very locality of Being itself and the world as such. In other words, anxiety is experienced as we are thrown into a world of possibilities which are anything but superficial occasions for a Pascalian *divertissement*. And what it reveals above all is this very condition of dispersion and fallenness.

Anxiety is thus more primordial than respect, which already presupposes a positive conception of the content of morality as the defining characteristic of the self. In Kantian terms, we would be dealing with something similar, and yet even more determined, in the feeling of the sublime as presented in the third *Critique*: that is, a sensation of being overwhelmed by an unfathomable nature that eludes all our attempts to conceptualise it, which nonetheless leads us to conceive of ourselves as inhabited by a more far-reaching capacity to think the

infinite – namely reason as the very faculty of thinking¹⁵.

This point could pave the way for exploring how Kant's distinction between a conceptualising intellect and reason is taken up by Heidegger, as he opposes unreflective scientific cognition to an originary form of thinking. Yet this would go far beyond the scope of the present analysis. For our purposes, it suffices to note that, as early as *Being and Time*, Heidegger conceives the structure of reason as a kind of practical self-affection in which the spontaneity of pure reason becomes manifest through the affective attunements capable of revealing one's own existential situatedness. Moreover, he had been developing this line of thought at least since 1924. In fact, in a conference on the concept of time, delivered before an audience of theologians in Marburg, he praises Kant for having determined the fundamental principle of ethics in a formal manner: «he perhaps knew from a familiarity with *Dasein* itself that *Dasein* is its *bon*»¹⁶. Even more explicitly, in an often overlooked passage from his SS 1924 *Vorlesungen* on Aristotle, he argues that the fact that *Dasein* forms its own being resonates with the Kantian definition of the human being as «the rational creature that exists as an end in itself»; that «such a definition represents the ontological condition of possibility for the categorical imperative»; and, ultimately, that if the rational creature

«is something open to the law within the fundamental determination of *respect*, and if, at the same time, its being is in a certain sense at its end in itself – that is, it has no ulterior aim –, then this law is the Ultimate in itself, the duty is *categorical* and not hypothetical. For the being of human being there is no “if”, but rather an *ultimate* “then”. [...] The maxim shall not become a law of nature in an explicit manner, but as a *mode of Dasein in an absolute senses*»¹⁷.

What is at stake here is not so much that Heidegger could not have developed his existential analytic without appropriating Kant's practical reason, for he was already working on it earlier, on Aristotelian grounds. Nor is it primarily that he employs the concept of *Gewissen* in a quasi-Kantian manner at a central point of his analytic, to show how the possibility of an authentic existence is made available to human beings. Rather, the issue concerns the interplay between practical reason, its ontological conditions of possibility, and the practical character of *Dasein*, which allows for a boustrophedonic dialogue between the two philosophers and hence permits us to interrogate Heidegger's thought from the standpoint of the modifications he introduces with respect to practical reason. Indeed, as we have begun to see, its actual

¹⁵ Kant, KU, p. 245: «If something arouses in us, merely in apprehension and without any rationalising on our part, a feeling of sublime, then it may indeed appear, in its form, contra-purposive for our power of judgment, incommensurate with our power of exhibition, and as it were violent for our imagination, and yet we judge it all the more sublime for that»; p. 246: «in general it indicates no purposiveness in nature itself, but only in the possible use of its apprehensions to make perceptible in ourselves a purposiveness that is entirely independent of nature».

¹⁶ GA 64, p. 117.

¹⁷ GA 18, pp. 95-96.

meaning undergoes some radical transformations, both in content and in form.

As for its content, in his 1929 essay on *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger portrays reason as constituting a “world” by projecting its idea, that is, by referring to «a totality whose content (reality) is not objectifiable into an image or an intuition»¹⁸, which transcends what is ontically given while never ceasing to be finite. However, this totality designates «the absolute whole of the object that is accessible to finite knowing»: it is tied to the unity of knowledge as the guiding comportment, in a way that presupposes a positive determination of its content with reference to the presence of beings. This is why the *Kantbuch* treats reason as derived from imagination and takes transcendental ideas to be contingent products of a projective faculty that misapprehends its own powers and limits¹⁹. Even though the existential concept of world presented by Kant in his “cosmic philosophy” comes closer to what Heidegger has in mind, insofar as it is grounded in what the human being «as a free-acting being, does or can and must do by itself» (*ibid.*: 153)²⁰, the question remains to what extent practical reason is tied to a universality which is nothing other than the possibility of coherently ordering beings within a whole. Before and against any complacent belief in our capacity to extend worldly knowledge and control indefinitely, we should become aware of how empty such an endeavour may prove. This is also why anxiety is not only more originary than respect: it stands in opposition to it. Consequently, Kant’s concept of personhood fails to illuminate our mode of being, even if it appears formally correct. This perspective, however, depends on a substantial modification of the form itself.

3. Transcendental and practical freedom: between knowledge and faith

As several interpreters have noted, a central thesis of the SS 1930 lecture course is that, contrary to Kant’s claim, freedom is not a specific form of causality; rather, causality itself is grounded in freedom. As Heidegger puts it: once freedom is grasped as a metaphysical problem, «it becomes questionable whether freedom should be conceived as a form of causality, or whether, on the contrary, causality itself is a problem of freedom» (GA 31: 299)²¹. Much has been written about the meaning of this paradoxical claim, particularly as to whether it anticipates the *Kebre* by already thinking Being as *das Freie*, a dimension where things occur in full freedom, without a reason – echoing a line from Angelus Silesius, especially dear to Heidegger. Yet a careful analysis of the

¹⁸ *Vom Wesen des Grundes*, in GA 9, p. 149.

¹⁹ On finitude, imagination and reason in Heidegger’s misinterpretation of Kant, cf. Ferrarin, 2015, pp. 12-19.

²⁰ *Ibid.*: 153 (quoted from KANT, ApH, p. 119).

²¹ This thesis has been most clearly set out by Esposito, 2004 and more recently by La Rocca, 2022. Sections of this course have been discussed by Chiareghin, 1983; Brisart, 1990; Vigo, 2010; Pietropaoli, 2016; Espinet, 2018.

lecture course shows that, although this clearly bears on the Turn, it would be premature at this stage to speak of *das Freie*. What is at stake here is still human freedom and its formal structure, which is all the more significant for interpreting the freedom of Being as well²².

By identifying certain distinctive features of freedom, traditionally understood as independence both from the world – that is, from the totality of nature and history as governed by causal laws – and from God, i.e. as autonomy in relation to him (*ibid.*: 6), Heidegger proceeds to show how this question is meant to provide an access to philosophy as a whole. He offers two arguments. The first holds that, if freedom indeed entails a relation to the world and God, even if only a negative one, its problem cannot be exhausted by the particular sciences (for instance, physics or, in more contemporary terms, neurophysiology). This allows Heidegger to discern a negative and a positive concept of freedom, namely independence and the capacity to establish positive relations. The second argument is more complex and occupies the first third of the seminar.

The initial step taken by Heidegger is to set aside the aforementioned negative definition so as to examine a second, more Kantian one. Hence, he distinguishes between a cosmological and a practical sense of freedom: while the first one coincides with a «capacity to initiate a state of one's own accord, whose causality is not subordinated, according to the natural law, to another cause determining it in temporal sequence»²³, the second is an «independence of the *Willkür* from the compulsion exerted by the *stimuli* of sensibility» (*KrV* A534/B562). This duplicity does not coincide with that between positive and negative freedom, for practical freedom is at the same time «a capacity within the human being to determine itself of its own accord». The distinction between positive and negative freedom, therefore, appears to lie within the sphere of practical freedom. But this is not entirely correct: cosmological or transcendental freedom, as Heidegger points out, is itself «absolute spontaneity – i.e. the capacity to initiate a state of one's own accord; autonomy as the capacity for self-legislation of the rational will» (GA 31: 24). Not only do both formulations include a reference to spontaneity, but, more fundamentally, practical freedom is also said to be a particular instantiation of its transcendental concept. As Kant puts it:

«On this transcendental idea of freedom rests the practical concept of freedom itself, and [...] the transcendental aspect constitutes in this [practical] one the very core of the difficulties that have always surrounded the question of its possibility» (*KrV* A533/B561).

Here, the priority assigned to transcendental freedom makes it necessary to address it first. It is not possible within the scope of this paper to follow Heidegger's line of argument in all its details. To briefly summarize: 1. Freedom is said to be a specific form of causality, and causality means letting something

²² Building on the polarity identified by La Bella, 2017.

²³ Kant, *KrV*, A 533/B 561.

happen, that is, setting something into motion; 2. Motion is then examined through an analysis of its more originary Aristotelian characterisation; 3. Since motion is related to the totality of being (a clear misreading of Aristotle, yet consistent with Heidegger's interpretation of the Stagirite since his Marburg lectures), the inquiry is thereby led toward being qua being; 4. From this point, one can pose the fundamental *Frage nach dem Sinn des Seins*, that is, reprise the basic problematic of *Being and Time*; 5. Heidegger offers a striking insight into his major work, claiming that any understanding of Being depends on a more or less adequate grasp of temporality; 6. Understanding also implies projection, that is, the freedom to project a horizon of possibilities at once theoretical and practical. Here we encounter the second argument mentioned earlier for taking freedom as an object – or rather as *the* object – of philosophical inquiry. And here, finally, the claim with which this paper began comes fully into view: the question of Being has its root in the problem of freedom.

This should suffice to show that, when Heidegger treats causality as a matter of freedom, he is referring to a distinctively human freedom: the freedom to understand Being or to “ground” it, as in Heidegger's 1929 essay on the essence of ground (Ga 9: 163). Yet we should be cautious before drawing any firm conclusions, since in the second and third parts of the lecture course Heidegger turns, in a dialogical manner, to Kant's transcendental and practical determinations of freedom, in a way that may well broaden our understanding of the matter at stake.

The first point to note is that practical freedom is tightly bound to the problem of free causality. If the latter were not possible, human freedom would amount to an empty chimera. Hence, after recalling the argument of the Third Antinomy – namely, that one can demonstrate either that it is possible to conceive of a free causation or that only natural causes do exist, and that both demonstrations proceed by indirectly refuting the opposite claim – Heidegger sets out a twofold solution to this dilemma. On the one hand, the synthetic ambitions of pure reason are curtailed, since it is only a logical postulate that, together with the conditioned state, the entire regressive series of its condition is also given. On the other hand, this solution ultimately depends on the renowned distinction between appearances and things in themselves. Because the former rests on the latter, Heidegger argues that «the key to this solution lies in the distinction between appearance and thing in itself, which brings together the problem of the *finitude* of knowledge» (GA 31: 237). Here, knowledge is to be understood as “scientific” knowledge, or more broadly as a kind of knowledge that concerns beings in their sheer presence, thereby amounting to an inauthentic way of comprehending and projecting temporality. In order to make room for freedom, one must bracket the “naturalistic” comprehension of nature, and ultimately nature itself understood as a causal determination according to laws.

Secondly, Heidegger asserts that Kant «did not pursue the question of finitude in a sufficiently originary manner, even though it is from – indeed for – this finitude that the project of the first *Critique* takes shape» (*ibid.*: 168). Rather,

he opted for a crude and unclarified juxtaposition of temporality and the I, withdrawing from the abyss that binds them together: i.e. imagination, according to the thesis defended in the *Kantbuch*. If Kant examines the cosmological path first, it is because his perspective remains anchored in an ontology of presence, so that the human being – despite its privileged status – is nothing more than a subordinate entity among others. This becomes evident as soon as Kant calls freedom «a suprasensible object of the category of causality»²⁴. The possibility of cosmological freedom is not neutral with respect to the content of its practical enactment, which is itself a peculiar mode of *causation*. It is also worth recalling that Heidegger already criticised the undue transposition of categories from the theoretical to the practical domain in a note to *Sein und Zeit*, where he asked whether a genuine understanding of *Dasein* is forfeited once categories are carried over into the practical domain and, «by virtue of the primacy of practical reason, they find a new application unburdened by naturalistic rationalism»²⁵.

From Heidegger's perspective, the reliance on transcendental freedom as a negative condition of possibility (or, better, of non-impossibility) compromises the practical path, which otherwise emerges as an alternative to the natural order. This constraint prevents Kant from drawing out the metaphysical implications of this second path and from positively sketching a metaphysics of finitude, as per the expression employed in the fourth section of the *Kantbuch*. The outcome of such a deficiency, as is most clearly shown in the *Vorlesungen* on Nietzsche, would be the transition from good or pure will to the will-to-power as the will-to-will. Accordingly, Kantian *Wille* would evolve into a «self-effecting process that tends toward itself through self-representation (will-to-will)»²⁶, which also designates the fundamental trait of beingness as configured in each act of willing, thereby functioning as a condition of its intensification, and whose origin lies «in the essential ignorance of the essence of truth as the truth of being». I will return to the meaning of the latter expression in the following section.

The assumptions underlying these claims are even more significant, and they come to the fore in the second, more condensed section devoted to practical freedom. In his *Grundlegung*, Kant had claimed that «freedom neither is nor can be a concept of experience, since it always persists even though experience shows the opposite of those requirements that are represented as necessary under the presupposition of freedom»²⁷. The second *Critique* is more ambiguous and oscillates between divergent conceptions: at times, freedom is said to be a postulate of reason, required by moral conscience for it to be intelligible; in other passages, it is taken to coincide with the effectiveness of the law (i.e. of practical reason) within us²⁸. Heidegger himself recognises this tension: on the

²⁴ Kant, KpV, V 9. Heidegger comments on this passage in GA 31, p. 190.

²⁵ Heimsoeth, 1924, pp. 31-32 (quoted by Heidegger in GA 2, p. 424).

²⁶ *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, in GA 6.2, p. 426.

²⁷ Kant, GMS, p. 455.

²⁸ According to Chiereghin, 1991, p. 113, what is postulated is a positive use of freedom and

one hand, freedom «is itself the legislation, pure will, autonomy», and on the other, it represents the «condition of possibility of the facticity of pure practical freedom» (GA 31: 296). Whereas the passage that articulates conscience and freedom in terms of the *ratio cognoscendi* and *ratio essendi* of morality shows that completely identifying the former with the latter is at least problematic²⁹, Heidegger nevertheless opts for this very view (*ibid.*: 297).

This possibility is sustained by the concluding paragraph of the third *Critique*. Within a context which distinguishes between things that can merely be opined, that can be believed or, instead, actually be known, Kant defines the latter as «objects for concepts whose objective reality can be demonstrated» (KU, V 456) or intuitively made present within an experience. Among them, there is freedom, whose reality «can be demonstrated through practical laws of pure reason, and in conformity with these in effective actions, thus within experience» (*ibid.*: 457). And, still more incisively, freedom is said to be «the sole idea of pure reason, whose object is a fact, and which must be counted among *sibilia*» (*ibid.*: 454). Heidegger is thus fully justified in concluding that Kant «*experienced* the specificity of the actually voluntary as a *fact* and on the basis of this experience he determined the problem of practical reason in an essential way» (GA 31: 294, my emphasis). Still, we should bear in mind that this is only one of the two possibilities opened up by Kant and arguably the more debatable one. As noted by Anne-Marie Roviello, in his first *Critique* Kant hypothesized that we could be free with respect to the *stimuli* of sensibility, and yet still forced to act in a determined manner by an unknown *noumenal* cause – which she views as a variant of the Cartesian evil genius³⁰. Likewise, Markus Kohl has argued that a proof of freedom's effectiveness grounded in a phenomenology of moral deliberation does not amount to a proof at all – at least not for Kant, who deems appearances to be distinct from things in themselves³¹. One should ask whether the same applies to Heidegger, as he holds fast not to the *noumenon*, but to Being in its difference from entities. Hence, bracketing nature would not suffice to set aside all possibly relevant forces, such as the history of Being, which could appear as a necessary fate that denies freedom. However, this is evidently not the path chosen by Heidegger.

If freedom is immediately knowable, it should serve as the standpoint from which to understand Being as what enables its existence. Consequently, everything ought to be seen from the point of view of freedom. Ultimately, theoretical activity would itself appear as a modification of an originary pre-theoretical

not transcendental freedom of the pure will. Cunico, 2019, p. 101 recognises this thesis as consistent with passages within Kant's work and yet counts many other contradictory instances (KpV, V 168; 179; 193). The ambiguity of this postulate would amount to its status as a direct presupposition of moral law, contrary to immortality of the soul and existence of God as indirectly inferred from the highest good as its object.

²⁹ As Kant declares: «Here I am not asking whether they are in fact distinct, nor whether an unconditioned law is simply self-awareness of pure practical reason, nor whether the latter is entirely identical with the positive concept of freedom» (KpV, V 52).

³⁰ Roviello, 1984, p. 111.

³¹ Kohl, 2014.

orientation, and it would be understood as intrinsically free. This has many consequences for the way we conceive of causation. The analogies of experience and hence the principle of causality, insofar as they determine the being of objectual entities, subject us to a necessity that «can be encountered as a constraint only because it is confronted by a being that is from the outset free for it» (*ibid.*: 59). And immediately thereafter: «in the essence of the pure intellect, i.e. in pure theoretical reason, there is already freedom, if freedom means submitting to a necessity after having spontaneously imposed it upon oneself». In the conclusion of the course, Heidegger even integrates these claims into his own thought, as he maintains that «freedom is the condition of possibility for the manifestness of the being of entities, for the understanding of being» (*ibid.*: 303).

4. The Turn into freedom

Someone once told me that great philosophers circle the same question all their lives, moving in a widening spiral that brings the old ever closer to the heart of the new. Through a historical reconstruction, I have sought to show how practical reason was always a compelled starting point for Heidegger, as the most appropriate ground on which to develop his project of elaborating an ontology of factical life. Indeed, one might be tempted to recognize a Kantian heritage in the very decision to refer to the human condition as *Faktizität*. The formal and structural analogy between the moral feeling of respect and existential anxiety suggests that we should seriously consider the possibility that, at least since 1923, Heidegger had in mind the *einzigste Factum der Vernunft* (KpV, V 31). This would justify why he continues to talk about *Gewissen*, even when he is deeply engaged in differentiating his own analysis from a merely ethical one. In the conclusion of his WS 1927/28 lecture course, Heidegger explicated his debt by stating:

«When, a few years ago, I returned to the *Critique* and read it again, so to speak, against the background [*vor dem Hintergrund*] of Husserl's phenomenology, [...] Kant became for me an essential confirmation of the correctness of the path I was pursuing»³².

³² GA 25, p. 431. I am grateful to a reviewer for pointing out that *vor dem Hintergrund* can imply not only reading Kant in counterpoint to Husserl but also interpreting Kantian philosophy in the light of Husserlian phenomenology, thereby softening the opposition to the latter (for an example of such a reading: Kinkaid, 2018). While these two interpretative paths are compatible, this paper focuses on the former: a choice warranted by Heidegger's early 1920s critique of the dyadic noesis-noema relation, which he replaces with a triadic structure of reference (*Bezug*), content (*Inhalt*), and a fundamental pre-theoretical sense of enactment (*Vollzugsinn*). As noted by Perego, 2001, p. 13, the affinity between certain Kantian passages and Heidegger's theses in the second half of the 1920s «even gives rise to the suspicion that Heidegger did not always fully acknowledge his debt to Kant».

The expression *vor dem Hintergrund* suggests both that Husserl permitted a specific reading of Kant and that this interpretation of Kant can remedy Husserl's deficiency. Considering that what is seemingly lacking in Husserlian phenomenology is a proper account of the practical meaning of his theoretical orientation, one can safely assume that this claim alludes to practical reason. Yet, as shown in the previous section of this essay, such a return to Kant amounts to an appropriative transformation of his categories. Moreover, it implies that freedom ceases to be a mere postulate and becomes an evidence given in every relevant act: namely, whenever we are urged to decide between divergent possibilities. Apart from a few brief and rather marginal remarks in the sketches for the WS 1931/32 course, neither the highest good nor the postulatory doctrine is ever mentioned, let alone analysed by Heidegger³³. On the other hand, this move extends the scope of freedom to theoretical reason. We are thus left with two options: either freedom carries no distinctive duty, or freedom is realised not only when our conduct proves to be appropriate, but also when our thinking is correct – specifically, in this context, when we properly meditate on Being. Yet what is the relation between freedom and Being?

To answer this question, we must now examine the connection between the 1930 course and the lecture *Vom Wesen der Wahrheit*, delivered four times between 1930 and 1932 (with variations now accessible in the *Gesamtausgabe*), and regarded in a 1943 note as the originating moment of the Turn³⁴. This connection is highly significant, not only for this reason, but also because Heidegger intended to revise his major work using the SS 1930 lectures as a point of departure. This makes them an especially compelling site for tracing continuity within the discontinuity of the Turn³⁵. For the sake of brevity, I will confine myself to the version published in *Wegmarken*.

Just as in *Sein und Zeit* (§44), the first step in gaining insight into the essence of truth requires reformulating the “Aristotelian” thesis according to which the proposition is the locus of truth. It is therefore necessary to trace it back to its existential ground: «the relation (*Beziehung*) of representational assertion to the thing is the enactment of a prior relation (*Verhältnis*), which is always already set in motion as a comportment (*Verhalten*)»; «every comportment is constantly open to beings» (GA 9: 184). This also aligns with what emerged at the end of the previous section: the freedom of *Dasein* is the presupposition for the existence of causal constraint, or more broadly, for the manifestness of being. Things can be encountered only within an openness that allows them to appear. Still, this open space is not produced by an objectifying representation; rather, representation is one peculiar way of inhabiting it, a specific realisation within a wider range of possibilities: «depending on the kind of entity and manner

³³ *Kants transzendental Dialektik und die praktische Philosophie* (Wintersemester 1931/32), in GA 84.1, pp. 255-259; see also *Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft* (Sommersemester 1934), *ibid.*, pp. 323-335.

³⁴ Cf. respectively *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA 80.1, pp. 329-428; *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA 9, pp. 177-202: 193.

³⁵ Von Herrmann, 1994, p. 6.

of comportment, the constant openness of the human being is different». In this sense, as stated in the *Vorlesung*, freedom is not a property of human beings. On the contrary, the human being is only a «steward of freedom» (GA 31: 134). The following section of the essay turns to the essence of freedom, which represents the very core of manifestness, or the essence of truth in the sense of *alētheia*:

«Freedom with respect to what is manifest within an openness allows the entity to be the entity it is. Freedom now discloses itself as letting beings be. [...] Letting-be is allowing oneself to be engaged by beings. [...] Allowing oneself to be engaged in the unconcealment of beings does not mean losing oneself in it; it rather brings about a stepping-back before the entity, so that it may show itself as what it is and how it is» (GA 9: 188-189).

It is worth noting that, in the 1943 edition, Heidegger adds two notes to clarify the meaning of letting-be. The first one requires interpretation in terms of «granting (*gewähren*) – safeguarding (*Wahrnis*)»; accordingly, it should not be understood «as acting at the ontic level, but as taking, considering being (*Sein*) as Being (*Seyn*)». The second one explains that allowing ourselves to be engaged means that we «let that which is present be present in its own way, without adding or interposing anything new». Whereas human beings are accustomed to projecting themselves in ways that interpret things for their own convenience and even to understanding Being as something at hand, they are now called upon to set aside all such interpretations so as to become free. Far from broadening the scope of freedom beyond Kant, as hinted before, Heidegger appears instead to confine it: freedom is accessed only through the narrow passage of thinking Being. Moreover, given that Being transcends what is manifested at each moment, and true thinking recognises «the simple fact that the mystery as such (the concealing of what is concealed) permeates and governs the *Dasein* of human being» (*ibid.*: 194) – resoluteness or freedom toward death as the extreme possibility of being-there is bound to pass over into «re-soluteness (*Entschlossenheit*) for mystery» (*ibid.*: 198). From here on, human freedom would be conceived as «an abandonment to mildness which does not refuse the concealment of being in its totality» (*ibid.*: 199), or, going by the expression of the eponymous 1959 essay, as the resolute *Gelassenheit* that turns the will-to-have-conscience into a not-willing, which, in relinquishing one's own self-centred attitude, lets Being be what and how it is in itself ³⁶. However, the relationship between freedom and Being extends beyond this.

One final point that deserves attention is the fact that, at the conclusion of both texts, the same quotation from Kant's *Grundlegung* is reproduced, albeit in different contexts and with a different meaning: «here philosophy must demonstrate its purity as the holder of its own laws from itself and not as the guardian

³⁶ Zur *Erörterung der Gelassenheit*. Aus einem *Feldweggespräch über das Denken* (1944/45), in GA 13, p. 39: «You require a non-willing in the sense of an abdication of willing, so that through it we can be led back to the sought-after essence of thinking, which is not a willing, or at least be prepared for this encounter».

of those suggested to it by an innate sense or by some tutelary nature» (GMS, IV 425; GA 31, p. 303; GA 9, p. 200)³⁷. In the first occurrence, no additional comment is provided as this is indeed the conclusive sentence of the course. We may assume that Heidegger agrees with it to a certain extent, since his aim from the outset was to introduce philosophy in its radical, even aggressive mode of inquiry. In the final section of the 1943 essay, by contrast, he sets himself apart from his predecessor by asserting:

«Whether philosophy fulfils its initially determined essence as the “holder of its own laws” or whether it is itself first held and destined to be held by the truth of that of which its laws are always laws, is decided by the primacy with which the original essence of truth becomes essential for the questioning of thought».

Whenever Heidegger engages with Kant, his reading proceeds as if through a bifocal lens. Kant undoubtedly perceives something decisive such as the formal structure of volition. Yet he fails to draw the deepest consequences from what he discovers, as occurs with imagination, temporality and other key notions. Hence Heidegger can say that Kant «casts his gaze into a domain that, given his metaphysical grounding in subjectivity, he could only grasp from within that framework and was thereby compelled to interpret as the self-maintenance of its own laws». Still, «his insight into the vocation of philosophy is broad enough to reject any ensnaring of its thinking». Within the context of *Vom Wesen der Wahrheit*, however, this double vision is reoriented. What comes to the fore is the positive redefinition of philosophy’s task: philosophy is no longer the keeper of its own laws, as it becomes the keeper of the safeguarding of Being – something that, in turn, grants the very possibility of philosophical inquiry. While inquiring into truth, the philosopher comes to realise that the truth, in which he dwells, is nothing other than the manifestation of Being. This shift in perspective is succinctly captured by a sentence in the conclusive appendix: «the essence of truth is the truth of essence» (*ibid.*: 201). And, insofar as the essence of truth has been equated with the essence of freedom, it is possible to assume that the latter would also invert into the freedom of Essence, namely, into the dynamic manifestation of Being.

As a matter of fact, the freedom of *Dasein* comes to require the freedom of Being. As Kant had recognized, for finite freedom to be possible, a transcending horizon must have made room for it. If so, two options are left: either we are free by chance or by some flaw within a mysterious and yet un-free universe, in which case our freedom would seem devoid of any given meaning; or we should interpret Being as safeguarding the free enactment of freedom, understood as the very possibility of safeguarding Being in turn. Heidegger advocates for the latter, as he depicts the elusiveness of Being as mitigated by the awareness of an assignment notified by the call of conscience. In some overlooked passages of the following works, Heidegger will thus refer to a *Freiheit*, which opens a dimension, das *Freie*, within which entities are permitted to happen for the benefit of

³⁷ The striking recurrence is highlighted in the insightful study of Camera, 2022.

human beings and for the safeguarding of Being through them. One compelling example could be the following passage from the *Schwarze Hefte*:

«As long as we determine the essence of freedom through a contrast – by necessity, compulsion or servitude – we have not yet entered into the Free [Freie]. The essence of freedom is the Freyheit of the re-lation [Ver-Hältnisses] that preserves and holds the fore-reserve [Vor-rau] of the event. The shelteringconcealing fore-reserve of the event is the riddle, the Freye. Freyheit: the eventing disclosure-safeguard [Wahrnis] of the relation»³⁸.

Once a postulatory and overly legalistic conception of Being is set aside, freedom opens onto a meaning no longer determined by opposition to necessity: namely, onto the re-lation constitutive of the *Er-eignis*, as the co-belonging of *Dasein* and Being. Yet, if freedom is not merely the absence of constraint or sheer unboundedness – if, that is, *Dasein* is to be free in a way that preserves a polarity between positive and negative freedom and thus retains an opposition akin to that between autonomy and heteronomy –, then Being must itself possess a form of free volition. To put it otherwise, Being must *love* and thereby enable thinking as something distinct from it (GA 9: 316). Unless the mystery of Being receives further determination, there arises a risk of fusion in which both human freedom and the freedom of Being would collapse into an undifferentiated unity, as the former would then become a mere part of the latter³⁹. To extend this framework beyond Heidegger, the semantics of freedom can be mapped onto his reading of Kant. Practical freedom corresponds to the freedom of *Dasein*, while transcendental freedom reflects the freedom of *Seyn*. Concurrently, negative freedom marks reciprocal independence, whereas positive freedom entails establishing a co-belonging: not as self-legislation, but as the response to a call originating from an inwardness always already appropriated by the *Ereignis*. Although the full implications of this positive freedom cannot be explored here, a preliminary indication is offered by Heidegger's recurrent adage: *Denken ist Danken*.

5. Conclusion: between phenomenology and hermeneutics

Heidegger is explicit that his phenomenology is hermeneutical from the very outset of *Sein und Zeit* (§7). What he means is that *Dasein* allows its “interpretative structures” to appear as they are, prior to being concealed by historical

³⁸ *Anmerkungen VIII*, in GA 98, p. 302 [158]. Heidegger's use of *Freyheit* with a y deliberately evokes an archaic German spelling. Through this chronological “stepping-back”, he suggests an ontological ascent toward an originary freedom that has always held sway over historical existence.

³⁹ Esposito, 2004, p. 125: «Finally, the fact that the freedom of human existence is the freedom of Being to manifest itself implies the necessity of their loss – that is, the loss of both Being and of freedom itself». By contrast, Casucci, 2007, p. 125 believes that «freedom here is originary in giving itself to thought as *Ereignis*, that is, as an over-abundance that presents itself to thinking as such, never offering itself to any possible calculation or objectifying evaluation».

misunderstandings. He employs the term *Auslegung*, which denotes both interpretation and the literal “laying out” or unfolding of meaning. Against this backdrop, although it may seem unusual to characterize Heidegger’s radical stance toward the mystery of Being as strictly phenomenological rather than hermeneutical, his thought issues an injunction to step back, to refrain from interpreting this concealment, so as to let it manifest itself precisely as such.

What has been argued here regarding freedom complicates this detachment, showing that it is impossible to accept its givenness *sic et simpliciter*. In truth, any appropriation of freedom is always already a hermeneutical wager. Hence, what is asserted here is the sheer inevitability of interpreting Being: an interpretative move that, from a strict Heideggerian point of view, would represent the very millennial error of metaphysics, namely, the reduction of Being to an entity and, ultimately, to *Dasein*. To acknowledge this inevitability requires moving beyond a purely descriptive stance, thereby recognizing that a postulatory moment remains necessary for the safeguarding of freedom. Indeed, a form of primordial faith cannot be entirely dispensed with, even if Heidegger attempted to do so. Accordingly, the question arises as to the extent to which an approach that insists on the givenness of freedom can still be regarded as phenomenology proper, or whether it inevitably slides into a positive, determined interpretation of Being – one driven by the need to preserve the phenomenon of freedom, by realizing it within a particular comprehension. Ironically, Heidegger himself turns out to be “hermeneutical”, albeit in a sense radically distinct from his own definition of the term.

In any case, even if Heidegger’s attempt to appropriate Kantian freedom must ultimately run aground, this failure proves highly instructive. It allows us to gain insight into an unresolvable tension at the heart of Kant’s conception of freedom, while providing a clearer understanding of Heidegger’s thought as a whole. Finally, it compels us to reflect on the complex, intertwined relation between knowledge and faith, or phenomenology and hermeneutics, highlighting two indispensable, non-negotiable moments within a “history of practical reason” yet to be written.

References

All references to Heidegger’s works are to the *Gesamtausgabe* (Frankfurt a.M.: Klostermann), while Kant’s works are cited from the edition of the *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin: Georg Reimer). These details will therefore not be repeated each time.

BRISART, Robert (1990). “Nature et liberté dans l’ontologie fondamentale de Heidegger. De la radicalisation d’une antinomie moderne à l’acosmisme existentiel”. *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 88, pp. 524-552.

- CAMERA, Francesco (2022). "La libertà donata. Note a 'Vom Wesen der Wahrheit' di Martin Heidegger", in BIRNO, Omar, FORLIVESI, Marco (ed.). *Finitudine senza dogmi. Studi offerti a Roberto Garaventa*. Brescia: Morcelliana, pp. 99-113.
- CARL, Wolfgang (2025). "Heideggers Zuflucht bei Kant. Das Kant-Buch von 1929". *Kant-Studien*, vol. 116, n° 2, pp. 174-204.
- CASUCCI, Marco (2007). *L'essenza della libertà in Martin Heidegger*. Lanciano: Rocco Carabba.
- CHIEREGHIN, Franco (1983). *Il problema della libertà. Note a margine a Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Padova: Nuova Vita.
- CHIEREGHIN, Franco (1991). *Il problema della libertà in Kant*. Trento: Verifiche.
- CUNICO, Gerardo (2019). *La speranza e il senso. Metafisica e ermeneutica in Kant*. Milano-Udine: Mimesis.
- DAHLSTROM, Daniel (1991). "Heidegger's Kantian Turn: Notes to His Commentary on the *Kritik der Reinen Vernunft*". *The Review of Metaphysics*, vol. 45, n° 2, pp. 329-361.
- DE BLASI, Luigi (2000). "Il Kant di Heidegger". *Studi Kantiani*, vol. 13, pp. 67-92.
- ESPINET, David (2018). "Heidegger lecteur de Kant, Points de vue privés et publics à partir de 1930". *Archives de Philosophie*, vol. 81, pp. 353-372.
- ESPOSITO, Costantino (2004). „Kausalität als Freiheit: Heidegger liest Kant“. *Heidegger Studies*, vol. 20, pp. 101-125.
- ESPOSITO, Costantino (2023). "L'ontologia", in FABRIS, Adriano (ed.). *Heidegger*. Roma: Carocci, pp. 101-129.
- FERRARIN, Alfredo (2015). *The Powers of Pure Reason: Kant and The Idea of Cosmic Philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- FIGAL, Günther (1988). *Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt: Athenäum.
- GRONDIN, Jean (2011). "Heidegger et Krüger. Pour une autre histoire de la métaphysique". *Archives de Philosophie*, vol. 74, n° 1, pp. 109-128.
- HEIDEGGER, Martin, GA 1 (1978), *Frühe Schriften*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2 (1977), *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3 (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.
- HEIDEGGER, Martin, GA 6.2 (1997), *Nietzsche*, ed. Brigitte Schillbach.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9 (1976), *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann.
- HEIDEGGER, Martin, GA 13 (2002), *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, ed. Hermann Heidegger.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24 (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.
- HEIDEGGER, Martin, GA 25 (1977), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/1928)*, ed. Ingrid Gölrand.
- HEIDEGGER, Martin, GA 31 (1982), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. Hartmut Tietjen.

- HEIDEGGER, Martin, GA 56/57 (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie*, ed. Bernd Heimbüchel.
- HEIDEGGER, Martin, GA 60 (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. Matthias Jung und Thomas Regehly.
- HEIDEGGER, Martin, GA 64 (2004), *Der Begriff der Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann.
- HEIDEGGER, Martin, GA 80.1 (2016), *Vorträge*, ed. Günther Neumann.
- HEIDEGGER, Martin, GA 84.1 (2013), *Seminare. Kant - Leibniz - Schiller*, ed. Günther Neumann.
- HEIDEGGER, Martin, GA 98 (2018), *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951)*, ed. Peter Trawny.
- HEIMSOETH, Heinz (1924). „Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie“, in AA.VV. (eds.), *Immanuel Kant. Festschrift zu dem zweiten Jahrhundert seines Geburtstages*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- KANT, Immanuel, ApH (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in Id. *Gesammelte Schriften. Band VII*.
- KANT, Immanuel, KrV (1973), *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Gesammelte Schriften. Band III*.
- KANT, Immanuel, KpV (1974), *Kritik der praktischen Vernunft*, in Id., *Gesammelte Schriften. Band V*.
- KANT, Immanuel, KU (1974), in Id., *Gesammelte Schriften. Band V*.
- KANT, Immanuel, GMS (1991), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in Id., *Gesammelte Schriften. Band IV*.
- KINKAID, James (2018). “Phenomenology, idealism, and the legacy of Kant”. *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 27, n° 3, pp. 593-614.
- KOHL, Markus (2014). “Transcendental and Practical Freedom in the Critique of Pure Reason”. *Kant Studien*, vol. 105, n° 3, pp. 313-335.
- KRÜGER, Gerhard (1924). „Kant und die Theologie der Krisis“. *Theologische Blätter*, erste Teil, vol. 3, n° 5, pp. 97-105; und zweite Teil, vol. 3, n° 6, pp. 121-128.
- KRÜGER, Gerhard (1929). *Die Grundlegung der kantischen Philosophie in der Ethik*. University Library of Tübingen: unpublished.
- KRÜGER, Gerhard (1931). *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- KRÜGER, Gerhard (2010). „Kants Lehre von der Freiheit zum Guten und zum Bösen“, in HÜHN, Lore und JANTZEN, Jorg (eds.). *Heideggers Schelling-Seminar (1927-28)*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, pp. 403-415.
- LA BELLA, Laura (2017). “Trascendenza umana e libertà dell'Essere: prospettive dell'interpretazione heideggeriana di Kant a partire da Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (SS 1930)”. *Scenari*, vol. 6, pp. 40-74.
- LA ROCCA, Claudio (2022). „Heideggers kategorischer Imperativ“, in SEUBERT, Harald, MASSA, Manuela, and DE VITA, Valentina (eds.). *Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit. Kant und Heidegger über Freiheit, Willen und Recht*. Nürnberg: Seubert Verlag, pp. 333-357.
- PEREGO, Vittorio (2001). *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*. Milano: Vita e Pensiero.

- PIETROPAOLI, Matteo (2016). "L'uomo in quanto una possibilità della libertà. Sul corso di Heidegger Dell'essenza della libertà umana (1930)". *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, vol. 3, pp. 543-563.
- POLT, Richard (2013). "Heidegger in the 1930s: Who Are We?", in RAFFOUL, François, and NELSON, Eric (eds.). *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. London: Bloomsbury Press, pp. 39-46,
- RABERNIK Pavel (2007). *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*. Pisa: ETS.
- ROVIELLO, Anne-Marie (1984). *L'institution kantienne de la liberté*. Bruxelles: Ousia.
- SEOL, Min (2019). "Ethical Lessons from Heidegger's Phenomenological Reading of Kant's Practical Philosophy". *Journal of the British Society of Phenomenology*, vol. 51, pp. 1-17.
- SHALOW, Frank (1986). "Toward a Concrete Ontology of Practical Reason in Light of Heidegger's Lecture on Human Freedom". *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 17, n° 2, pp. 155-165.
- VIGO, Alejandro G. (2010). "Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad". *Anuario Filosófico*, vol. 43, pp. 161-181.
- VON HERRMAN, Friedrich-Wilhelm (1994). *Heideggers Philosophie der Kunst*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- ZALI, Alberto Guido Giovanni (2025) (ed.). "Martin Heidegger e Gerhard Krüger (Carteggio 1925-1963)". *Giornale di metafisica*, vol. 47, n° 2, pp. 471-515.