

Christian Ivanoff-Sabogal
EDITOR

MARTIN HEI DEG GER

Ontología fundamental y
fenomenología hermenéutica

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador



MARTIN HEIDEGGER

Ontología Fundamental y Fenomenología Hermenéutica

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
CONSEJO EDITORIAL

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria
Prof. Pablo Meriguet

Prof. Martín Aulestia Calero
Prof.a. Natasha Sandoval

La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL es un proyecto desarrollado entre la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador (UCE) y Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, que comenzó en 2022 a través de la firma de un convenio de cooperación académica entre ambas instituciones. Este esfuerzo reúne a reconocidos especialistas nacionales e internacionales en filosofía y ciencias sociales, promoviendo un diálogo entre diversas corrientes de pensamiento y fortaleciendo así la academia en Ecuador y la región.

Iniciativas como esta son esenciales para la difusión y el desarrollo del pensamiento filosófico, ya que contribuyen a formar ciudadanos críticos y comprometidos con su contexto social. Agradecemos al Dr. Patricio Espinosa, Ph.D., Rector de la Universidad Central del Ecuador, por su apoyo a este proyecto, que refuerza el compromiso de la universidad con el avance de la filosofía en el país. También reconocemos la labor de la Dra. Julieta Logroño, Ph.D., Vicerrectora Académica y de Posgrado, y de la Dra. Katherine Zurita, Ph.D., Vicerrectora de Investigación, Doctorados e Innovación, cuyo respaldo académico ha sido clave para consolidar este espacio de diálogo y reflexión crítica. Finalmente, agradecemos a Edison Benavides, director de la Editorial Universitaria, por su valiosa colaboración para que esta colección se haga realidad. Su apoyo refleja el compromiso de la editorial con la difusión del conocimiento filosófico.

Finalmente, nos complace presentarles la COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL como un espacio vital para el pensamiento crítico, esencial para comprender nuestra realidad y promover la transformación social desde la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.

Msc. Jorge Piedra

DECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Dra. Daisy Valdivieso

SUBDECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Christian Ivanoff-Sabogal
(editor)

MARTIN HEIDEGGER
Ontología Fundamental y Fenomenología Hermenéutica

Andrés Gatica Gattamelati
Anton Friedrich Koch
Edgar Barkemeyer
Paola-Ludovika Coriando
Aris Tsoullos
Christian Ivanoff-Sabogal
Ángel Xolocotzi Yáñez
Cecilia Monteagudo
Lucrezia Fava

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
EDITORIAL UNIVERSITARIA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

Martin Heidegger. Ontología fundamental y fenomenología hermenéutica
Christian Ivanoff-Sabogal (editor)
1.ª edición | diciembre de 2024
ISBN: 978-9942-7308-1-7

Editorial Universitaria
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+ 593 (02) 2524033
Director: MSc. Edison Benavides
Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría
editorial@uce.edu.ec

Filosofía Editorial
Eloy Alfaro
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador
DECANO | MSc. Jorge Piedra
SUBDECANA | Dra. Daisy Valdivieso

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,
Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador
Pablo Meriguet
Universidad Central del Ecuador
Natasha Sandoval
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales
CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA
Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Werther Gonzales León, Universität Jena, Alemania
COORDINADORA. FASE 1
Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania
COORDINADORA. FASE 2 y 3
Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e
ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	13
<i>Christian Ivanoff-Sabogal</i>	

PRIMERA SECCIÓN TRASCENDENCIA, NADA, CORPORALIDAD

CAPÍTULO I. TRASCENDENCIA, NEGATIVIDAD Y TRANSFORMACIÓN EN EL PROYECTO ONTOLÓGICO DE HEIDEGGER (1927-1929).....	19
<i>Andrés Gatica Gattamelati</i>	

CAPÍTULO II. DAS SEIN UND DAS NICHTS BEI HEIDEGGER UND DIE FRAGE DES DIALETHEISMUS.....	53
<i>Anton Friedrich Koch</i>	

CAPÍTULO III. EL GESTO EN HEIDEGGER EN RELACIÓN A LOS CONCEPTOS DE COMPORTAMIENTO Y LENGUAJE.....	87
<i>Edgar Barkemeyer</i>	

SEGUNDA SECCIÓN FENÓMENO, NATURALEZA, HUIDA

CAPÍTULO IV. VON IHM SELBST HER. ANMERKUNGEN ZUM PROBLEM DES KATH' AUTÒ IN DER FUNDAMENTALONTOLOGIE.....	115
<i>Paola-Ludovika Coriando</i>	

CAPÍTULO V. DAS VIELDEUTIGE PHÄNOMEN „NATUR“ IN DER DENKPHASE VON SEIN UND ZEIT.....	133
<i>Aris Tsoullos</i>	

CAPÍTULO VI. EL “ANTE-QUÉ” DE LA HUIDA EXISTENCIAL-ONTOLÓGICA EN SER Y TIEMPO.....	189
<i>Christian Ivanoff-Sabogal</i>	

TERCERA SECCIÓN
ORIGEN, HERMENÉUTICA, RECEPCIÓN

CAPÍTULO VII. "LO CREATIVO ES INEXPLICABLE". LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA HEIDEGGERIANA Y SU AUTOINTERPRETACIÓN.....	227
Ángel Xolocotzi Yáñez	
CAPÍTULO VIII. IMPULSOS DEL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE H.-G. GADAMER.....	257
Cecilia Monteagudo	
CAPÍTULO IX. L'ANTICA GNOSI E IL NICHILISMO SECONDO HANS JONAS. PRINCIPI E CRITICITÀ DI GNOSI E SPIRITO TARDOANTICO.....	285
Lucrezia Fava	

INTRODUCCIÓN

Con la publicación de las *Investigaciones Lógicas* en 1900, Husserl inauguró y pavimentó el camino filosófico de la fenomenología, trazando sus coordenadas temáticas cardinales, pero sobre todo perfilándola como una metodología filosófica privilegiada. Por sus sendas se abriría un amplio repertorio de posibilidades de investigación que fueron asumidas paulatinamente por una serie de filósofos no menos originales que el fundador de la fenomenología. Estos, a veces apartándose teóricamente de la motivación original husserliana, en particular a partir de su “giro trascendental” con la publicación de las *Ideas*, llevaron a cabo genuinas proezas de indagación filosófica, que permitieron ensanchar y enriquecer el genuino horizonte de fenómenos a los que la fenomenología procura, justamente, abrir un acceso metodológico riguroso. Entre tales filósofos cabría mencionar, de forma sucinta, a brillantes exponentes de la naciente tradición fenomenológica como Max Scheler, Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, Eugen Fink, Martin Heidegger, etc. Sobre este último Stein escribe: “en pocas páginas no es posible dar una idea de la riqueza y de la fuerza de las investigaciones a menudo verdaderamente esclarecedoras que están contenidos en el gran torso *Ser y Tiempo* de Heidegger”, lo que por supuesto no excluye “dificultades” y “oscuridades”¹. El conjunto de artículos presentado en este volumen está dedicado a este último filósofo.

El presente volumen incorpora artículos filosóficos originales que se ocupan con fenómenos particulares o con constelaciones de fenómenos que fueron tematizados por Heidegger, con mayor o menor detenimiento, en las vías hermenéutico-fenomenológicas de su pensamiento fundamental ontológico. A este lo entendemos en un sentido amplio, que abarca el contexto temporal entre 1919 y 1932, independientemente de que se trate —desde la perspectiva del desarrollo histórico-cronológico del pensamiento de Heidegger— de la “ciencia originaria de la vida”, de la “hermenéutica

1 E. Stein (1962). Martin Heideggers Existentialphilosophie. En *Welt und Person*. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. ESW VI. Herder, pp. 69, 90.

de la facticidad” o de la “ontología fundamental sobre el sentido del ser en general”. A propósito del tenor general de este volumen cabe recordar, en las pertinentes palabras de von Herrmann, que la ontología fundamental desplegada hermenéutico-fenomenológicamente aspira, no a existencialismos o antropologías filosóficas, sino más bien a ocupar un lugar “en la tradición de la πρώτη φιλοσοφία, de la Prima Philosophia, de la metafísica, de la filosofía trascendental, de la doctrina de la ciencia, de la ciencia absoluta y de la fenomenología trascendental”². En el plano de la *philosophia perennis* tal tradición se condensa en la indicación platónica: τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐραστὰς εἶναι τοὺς φιλοσόφους (Platón, *República* VI, 501d). Dicho lo cual, salvando la siempre inevitable heterogeneidad cualitativa y temática, los artículos ofrecidos en este volumen tienen en común el ocuparse desde diversos enfoques con el contenido estrictamente teórico de *Ser y Tiempo* en cuanto la obra capital del periodo señalado, pero también con el de las lecciones universitarias sostenidas por Heidegger en torno a dicha obra.

El objetivo de este volumen es proporcionar al posible lector un panorama, jamás completo, de ciertos temas decisivos que permiten incursionar en momentos clave del pensamiento de Heidegger previo al “giro” [*Kehre*]. La exposición de este panorama se realiza con la buscada claridad conceptual y, sobre todo, con la rigurosidad sistemática que reviste toda investigación filosófica seria. A la luz de tales características el volumen procura ponerse a disposición tanto de quienes recién dan inicio a su familiarización filosófica con el pensamiento de Heidegger, así como también de quienes buscan adentrarse en las discusiones interpretativas actuales que están presentes en la investigación en torno a Heidegger o que parten de ciertos impulsos teóricos suyos. Mediante la eventual radicalización de lo presentado *expressis verbis* en la ontología fundamental estas discusiones, interpretaciones e investigaciones permiten abrir,

2 F.-W. von Herrmann (2000). *Hermeneutik und Reflexion*. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Klostermann, p. 15.

no pocas veces, nuevas preguntas y nuevos horizontes teóricos que se anclan en las cosas mismas. Por lo dicho, en este volumen se encontrarán artículos que lidian con aspectos históricos, temáticos y metodológicos que asoman en la vía hermenéutico-fenomenológica de Heidegger. En cada caso se ha respetado la decisión del respectivo autor a propósito de la presencia o ausencia de información personal y filiación institucional.

Finalmente, un especial agradecimiento debe recaer en Carlos Ricketts Ruiz Rosas, Daniel Neyra López, Francisco Ibarra López, Gonzalo Vich Zavala y Valeria Montjoy Bustamante. La realización de este volumen hubiese sido inviable sin la eficiente y amable colaboración de los colegas mencionados. Su incalculable aporte se llevó a cabo tanto desde la arista de sus apropiados y críticos comentarios filosóficos, así como también desde el ángulo de su comprometida participación organizativa.

Christian Ivanoff-Sabogal
Editor

PRIMERA SECCIÓN

**TRASCENDENCIA, NADA,
CORPORALIDAD**

CAPÍTULO I

TRASCENDENCIA, NEGATIVIDAD Y TRANSFORMACIÓN EN EL PROYECTO ONTOLÓGICO DE HEIDEGGER (1927-1929)

Andrés Gatica Gattamelati
Pontificia Universidad Católica de Chile/ CONICYT

RESUMEN

La posibilidad de dirimir si hay o no un trascendentalismo en el pensamiento de Heidegger no solo pende de nuestra capacidad de reconocer cómo este hereda sus estrategias metódicas fundamentales de la tradición trascendental, ya sea de la filosofía crítica o de la fenomenológica, sino en desglosar cómo Heidegger acuña el concepto de lo trascendental, es decir, qué entiende en primerísimo lugar por trascendencia. Por más que podamos distinguir en *Ser y tiempo* la mediación del sentido como un paso prototípico para las lecturas trascendentales, tenemos que dar cuenta de la modificabilidad, donación, dinamismo y apropiación del concepto de trascendencia, de otro modo, cualquier evaluación de la cuestión de lo trascendental en el pensamiento de Heidegger

está condenada al fracaso. Mi intención en el presente artículo no será dar cuenta de una *destrucción* de la trascendencia, sino más bien, de la interpretación de la trascendencia que Heidegger desarrolla inmediatamente después de *Ser y tiempo*. Con ello intentaremos, por una parte, llevar a cuestión, puramente a guisa de problematización, el particularísimo trascendentalismo que está a la base del concepto de trascendencia de Heidegger, y por otra parte, mostrar, que los límites del *trascendentalismo* heideggeriano brillan ahí donde la *experiencia de la trascendentalidad*, excluida de plano por las filosofías de la validez tradicionales, porta una dimensión fundamentalmente negativizante. Esta negativización, defenderemos, no solo tiene por fin abrir el espacio de juego ontológico, sino también indicar un camino metódico de auto-transformación.

Palabras clave: ontología fundamental, trascendentalismo, anti-trascendentalismo, subjetividad, sentido del ser

ABSTRACT

The possibility of deciding whether or not there is a transcendentalism in Heidegger's thought depends not only on our ability to recognise how Heidegger inherits his fundamental methodical strategies from the transcendental tradition, whether from critical or phenomenological philosophy, but also on our ability to break down how Heidegger coins the concept of the transcendental, i.e., what he understands transcendence to mean in the first place. As much as we can distinguish in *Being and Time* the mediation of meaning as a prototypical step for transcendental readings, we have to account for the modifiability, donation, dynamism and appropriation of the concept of transcendence, otherwise any assessment of the question of the transcendental in Heidegger's thought is doomed to failure. My purpose in the present article will not be to give an account of a *destruction* of transcendence, but rather of the interpretation of transcendence that Heidegger develops immediately after *Being and Time*. In doing so, we will try, on the one hand, to question, purely

by way of problematisation, the very transcendentalism that is at the basis of Heidegger's concept of transcendence, and, on the other hand, to show that the limits of Heideggerian transcendentalism shine through where the experience of transcendentalism, dismissed by traditional philosophies of validity, carries a fundamentally *negativising* dimension. This negativisation, we will argue, is not only intended to open up the space of ontological play, but also to indicate a methodical path of self-transformation.

Keywords: anti-transcendentalism, fundamental ontology, meaning of being, subjectivity, transcendentalism

I. Introducción: Del ser al sentido del ser. Desarrollo, apropiación y modificación de la cuestión ontológica.

Una de las mayores controversias históricas que se han dado cita en torno al pensamiento del primer Heidegger es si, en general, es posible hallar las huellas de un trascendentalismo que designe la estrategia filosófica general de su *Denkweg*. A partir de los importantes e influyentes trabajos de Brelage (1965) en la década de los 60, y mediante su continuación y radicalización en las interpretaciones de Gethmann (1986), Apel (1989), Crowell (2001) y otros, se ha establecido algo así como una nueva *koiné* que defiende con una aspiración radicalmente sistemática que toda la filosofía del primer Heidegger se deja concebir como una versión, ya en sede pragmática, discursiva o normativa, de una filosofía trascendental. Y, en efecto, para esta interpretación hay evidencias bibliográficas de formidable peso. En *Sein und Zeit*, tal como es sabido, Heidegger plegó a la formulación de la pregunta por el ser la necesidad de un rodeo previo en dirección a lo que este denominó, a partir de 1926, una analítica existencial. La robusta intuición de Heidegger era que, en el marco de una ontología acreditada fenomenológicamente, no podíamos preguntar directa e inmediatamente por el ser sin tomar un recaudo metódico fundamental: de cara a la posibilidad de *acceso* y a la tematización

del objeto de la investigación, el ser no estaba dado inmediatamente más que en la forma de encubrimientos, por lo que tomarlo en su inmediatez era precisamente lo que nos dispensaba de explicitarlo conceptualmente (Heidegger, 2002, p. 27). Preguntar por el ser a secas equivalía, para Heidegger, irremediablemente a tomar al ser equivocadamente por un ente, en la medida en que solo desde la necesidad de su conceptualización, vale decir, de la necesidad de la mediación de un horizonte de sentido, la ontología fundamental podría acercarse metódica y temáticamente al ser.

Este desvío crítico, en efecto, no podía ser reconocido más que como una estrategia trascendental. Y esto es lo que hizo el propio Heidegger al servirse de todo el repertorio conceptual en el que las filosofías trascendentales se habían expedido, a saber, reviviendo la cuestión de la *veritas transcendentalis* desde la necesidad expresa de rodear al ser por medio de un horizonte trascendental [*transzendentaler Horizont*]. En vez de preguntar por el ser de manera aislada, tal como había hecho la tradición ontológica desde Platón, la ontología fundamental debía preguntar por el “sentido” del ser, en la misma línea en que podemos decir que Kant había reinaugurado el problema de la metafísica eliminando cualquier equiparación del ser con un predicado real. Para Heidegger la trascendentalidad de la investigación, cifrada en el *factum* de que no hay ser sin sentido, habría estado incluso inscrita en la formulación misma de la pregunta por el ser; vale decir, que la trascendentalidad era una condición de posibilidad incluso del correcto planteamiento de la *Seinsfrage*. Siguiendo la andadura de la estructura formal de la pregunta por el ser (cfr. Heidegger, 2002, pp. 28-32), sabemos que *lo puesto en cuestión [das Gefragte]* —el ser—, sería siempre puesto en cuestión para Heidegger desde un determinado *punto de vista*. A este punto de vista, Heidegger lo denominaría en *Ser y tiempo*, “sentido”, o también, *conceptualidad*. La *meta del preguntar [das Erfragte]*, o sea el sentido del ser, apuntaría, tal como sostiene Heidegger en los *Prolegomena* del 1925, a determinar “formalmente cómo es posible y de qué tipo ha de ser la conceptualidad correspondiente de lo que se pregunta,

de qué especie el sentido, si categoría u otra cosa”, porque en el preguntar ontológico se buscaría “lo que significa ser, cómo ha de concebirse” (Heidegger, 2006, p. 183).

La conceptualidad, en el marco de la ontología fundamental, no correspondería, sin embargo, al mero significado del ser tal como preguntamos por el significado de una palabra, y tampoco el concepto, propiamente tal, correspondería a una imagen del pensamiento, a una determinación formal de carácter lingüístico, sino que más bien designaría la *ratio* misma del modo de consideración, el tipo de acceso, de visualización, el punto de mira específico desde el que nacen los conceptos tal como típicamente los entendemos. Se trata, por tanto, de esa peculiar correlación entre el abordar [*Ansprechen*] al ser y el hablar [*Besprechen*] del ente que se da en todo discurso ontológico que acepta la mediación misma del sentido como modo de acceso y punto de mira para la interrogación ontológica.

Ciertamente, esta manera de concebir el sentido, es decir, cómo el punto de mira desplegado en el *Ansprechen* y *Besprechen* designa el núcleo de un trascendentalismo que se acredita en la obra de Heidegger casi sin contratiempos. Sin embargo, la evidencia es igualmente poderosa para establecer que se trata de un trascendentalismo *sui generis*. La estrategia de perseguir al ser desde el sentido no puede interpretarse como correspondiendo con una mera adopción de las lógicas trascendentales de cuño neokantiano en las que la necesidad de la mediación de la ontología por medio del sentido implicaba algo así como la subordinación de la ontología a una epistemología. El sentido, tal como acontece en el marco de la ontología fundamental, no puede ser equiparado aquí ni con los modelos de aprehensión de la fenomenología de Husserl, ni tampoco con las formas concretamente teoréticas que entienden el sentido como verdad de la afirmación [*Bejahung*], por ejemplo, a la Rickert, y ni siquiera con las formas concretas del algo ateorético a la Lask.

El concepto de sentido para Heidegger no nace de una teoría del objeto vinculada a una lógica de la verdad estructurada tras-

cedentalmente, porque, para Heidegger, el sentido no designa el cúmulo de los momentos de *estructuración racional* en contraposición a las dimensiones irracionales y contingentes que podemos destacar en la facticidad. La recuperación del concepto de sentido por parte de Heidegger, por el contrario, se emplaza en el rechazo tajante a que, por una parte, exista algo así como una dimensión de irracionalidad y desestructuración en el ámbito experiencial del Dasein, y por otra parte, a una con ello, a que los momentos de estructuración sean llevados a cabo por una dimensión lógico-racional, es decir, por el pensamiento, que lograría en su dimensión fundamentalmente predicativa el establecimiento de todos los “mínimos lógicos” de articulación de la realidad.

En este sentido concreto, la correspondencia entre sentido y conceptualidad ya nos pone en la estela no solo de un trascendentalismo visualizado en la función mediadora del sentido, sino también de un peculiar anti-trascendentalismo, justamente porque ella muestra que el ámbito de la conceptualidad —tal como Husserl ciertamente ya había visto en la imponente lógica trascendental genética que este desarrolla a partir de 1917— está siempre pre-estructurado. En este sentido, la correlación entre sentido y conceptualidad marcará desde un inicio el *de-dónde* [*das Woher*] y el *adónde* [*das Wohin*] de los desarrollos explicitantes de la interpretación y, asimismo, de la interpretación específicamente teórica concebida como investigación ontológica, al tiempo que circunscribirá los puntos de cercanía inevitables, pero también de distancia, del proyecto de *Ser y tiempo* respecto de cualquier estrategia filosófica de raigambre trascendental.

Si la adopción de algo así como un desarrollo de predelineación del sentido nos podría llevar a pensar en una adopción de la fenomenología genética husserliana, aquí se re-introduce una nueva distancia fundamental respecto de cualquier orientación genética y, por ende, nuevamente un elemento de anti-trascendentalidad. Heidegger —lo sabemos— es enfático a la hora de precisar la posibilidad de determinar conceptualmente al ser: solo podemos dar con esta conceptualidad de un modo *explícito*, si tomamos al ser

como sumergido en la comprensión del ser que pertenece al *Dasein* y, por lo tanto, si somos capaces de ver que en el sentido del ser, explícitamente desarrollado y conceptualmente articulado, ya está puesto en juego una determinada pre-conceptualidad. Sin embargo, la interpretación que viene a desplegar esta pre-comprensión no solo no está, en ningún caso, *condenada* a seguir la nervadura que impone esa pre-conceptualidad, porque la interpretación como *desarrollo* de lo comprendido siempre puede llevarse explícitamente a conceptos *desde* el ser o *contra* el ser, sino que este desarrollo tampoco está *reglado* teleológicamente. Toda génesis es un desarrollo orientado por el resultado en el que desemboca. El ser solo podría ser accedido por medio del sentido, pero la puesta al descubierto del horizonte de interrogación nunca ocurriría en *Ser y tiempo* de un modo teleológicamente *reglado*, porque la interpretación no solo portaría una dimensión auténtica-apropiada, sino que también conllevaría una dimensión inauténtica-expropiada que habría que *destruir*. El sentido pre-constituye, pero no existe en el primer Heidegger un determinismo de la interpretación que desemboque en una idea de correspondencia general como en el caso de Husserl, y que tiene en las formas de expresión teórico-judicativas una de sus cimas más importantes.

Por lo tanto, si bien es cierto que en Heidegger encontramos un trascendentalismo de la mediación del sentido, no encontramos un trascendentalismo lógico-trascendental, ni tampoco, un trascendentalismo genético. El anti-neokantismo de Heidegger está, en este sentido, mediado fenomenológicamente, pero no conduce a una adopción ciega tampoco del peculiar tipo de filosofía de la validez que encontramos en la fenomenología trascendental. El centro de las filosofías trascendentales neokantianas, con la única excepción probablemente de Lask, que para Heidegger se encontraba a medio camino de la fenomenología, estribaba en mostrar que los momentos estructural-rationales no son ellos mismos un objeto entre otros, sino una condición de posibilidad para los objetos. La única manera para una filosofía trascendental de poder hablar del ser de manera consistente estribaba en

transformar al ser, en primer lugar, en una atribución categorial, vale decir, una determinación del pensamiento o del *logos* y, por tanto, algo que no nos viene *dado* de ninguna manera, sino que, en su universalidad y racionalidad, es una condición de posibilidad de la experiencia misma de los objetos existentes.

Ciertamente, esta transformación que lleva desde la consideración metafísica del ser en tanto que objeto a su tematización trascendental en tanto que estructura es también un paso que sigue Heidegger casi al pie de la letra, sin embargo, para Heidegger el ser no es una estructura cognoscitiva del sujeto, ni una condición de posibilidad categorial de orden subjetivo-reflexivo, sino una estructura ya presente en las propias experiencias pre-rationales y pre-judicativas que tenemos de los entes. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando sostiene que las estructuras a priori están dadas. No se trata de una donación que remita, en este sentido específico y peculiar de lo lado, al lado noemático de la experiencia, como si el ser fuera un objeto dado junto al ente; se trata de una donación que remite al carácter de ejecución de la comprensión en la que el ser tiene lugar, vale decir, a la dimensión de lo que Lask y Husserl habían llamado la dimensión de vivencia de las categorías. Así, el contraste no es entre subjetivo y dado (objetivo), sino entre estructural a la experiencia básica de la comprensión o pensado predictivamente, es decir, descubrible dentro de una pre-estructuración que no es de orden teórico o atribuido por síntesis teórica de representaciones, etc.

Esta dimensión de donación está directamente vinculada con la cuestión de la dimensión dinámica de las condiciones de posibilidad trascendentales. En este sentido, en un trascendentalismo tradicional a la Kant las condiciones de posibilidad, o elementos formal-rationales, no están sujetos a la variabilidad y contingencia empírica, —porque de otra manera plantearían nuevamente el problema de su origen, es decir, la pregunta por la *cuestión del hecho* que nos empuja fuera de la filosofía trascendental. Para Heidegger la pre-estructuración de las experiencias pre-teóricas da cuenta de la necesidad del sentido al tiempo que piensa al ser mismo como

pre-dado al modo recién descrito. El ser, al no ser una estructura del pensamiento, tiene lugar al interior del sentido mismo y, por ello, remite a la estructura *mínima-hermenéutica* que abre algo así como la posibilidad de una relación con los entes.

En este sentido, si bien se reconoce la necesidad de la mediación del sentido, y con ello, se reconoce que el problema del ser solo puede ser planteado desde la pregunta por el acceso, el peculiar trascendentalismo de Heidegger no estriba en dar con estructuras inmodificables y adinámicas, ni tampoco con estructuraciones a priori ajenas a toda dimensión histórica, sino más bien, en establecer algo así como un “mínimo” de articulación hermenéutica para el acceso al problema del ser. En el caso de Heidegger, tal como ya habían puesto de manifiesto las lógicas trascendentales que le sirven de trasfondo a sus primeros esfuerzos filosóficos, este mínimo reside en el sentido. Sin embargo, el sentido es la totalidad de las pre-estructuraciones de la comprensión y, con ello, el mínimo hermenéutico no puede ser normativamente interpretado como una especie de remedo de los mínimos lógicos neokantianos, toda vez que aquí, la verdad que está puesta en juego no es ni la verdad del juicio ni la verdad paradigmática que hace posible teleológicamente la verdad del juicio.

Si la apuesta de una filosofía trascendental es abandonar la pretensión de una metafísica dogmática, es decir, evitar plantear la pregunta por el ser más allá de la pregunta por el sentido, entonces no se puede llegar a otra conclusión que no sea que la filosofía de Heidegger es esencialmente anti-metafísica y trascendental en este muy preciso sentido. Pero si una filosofía trascendental quiere acantonarse y parapetarse en la inmutabilidad, no-donación, ahistoricidad de los principios, la fenomenología de Heidegger no puede ser sino radicalmente anti-trascendental. Si por una filosofía trascendental entendemos un contraste artificial entre mínimos de estructuración y empiria *alógica*, entre estructuras de sentido y empiria constituida, entre estructuraciones *sub specie aeternitatis* e historicidad, entonces Heidegger es un anti-trascendentalista a rajatabla.

El trascendentalismo de Heidegger estriba en la posibilidad de establecer en la condición de acceso del sentido el mínimo de estructuración hermenéutica para poder dar con algo así como el ser, de tal modo que este mínimo de estructuración está, sin embargo, radicalmente abierto por la dimensión de apropiación y por la dimensión modal misma del Dasein. Este es, probablemente, el punto en el que la fenomenología de Heidegger se aleja de manera más radical no solo del neokantismo, sino también de la propia fenomenología husserliana. Aquí es donde el planteamiento de Heidegger, en efecto, alcanza su mayor distancia con las filosofías trascendentales, secuestradas, ya sea por la diferencia entre lo a priori y lo empírico, entre la validez y el ser, o bien, entre la dimensión constituyente y la dimensión constituida.

La peculiaridad del trascendentalismo de Heidegger es que es ontológico: al formular la pregunta por el ser y, concretamente, al plantear la necesidad de un despliegue previo de la analítica existencial, Heidegger no solo está reconociendo la necesidad de plantear la pregunta por el sentido del ser, vale decir, mediar al ser con el sentido, sino que también está llamando la atención sobre otra consecuencia que a las filosofías trascendentales les debía parecer un contrasentido: es necesario mostrar el modo de ser del ente en el que el sentido se constituye.

Trasladar las oposiciones tradicionales del trascendentalismo a la ontología fundamental resulta de este modo imposible, porque el riesgo de construir una metafísica no está simplemente en no dar con la dimensión de acceso semántico al ser, sino en suponer que el sentido mismo no puede ser interrogado en su constitución ontológica. Si el problema del sentido conduce, ciertamente, al problema de la subjetividad, la subjetividad que Heidegger es capaz de abordar en el Dasein es siempre una subjetividad concreta, situacional y radicalmente ejecutiva. No podemos plantear el problema del ser sin considerar al sentido, pero no podemos afirmar de ninguna manera al sentido sin plantear la pregunta por el ente concreto que comprende al ser. Si la pregunta por el ser puede ser planteada en relación a la

subjetividad, desde el momento en que damos peso al *sum* y no al *ego cogito*, la trascendentalidad, el carácter a priori y la dimensión constituyente de la subjetividad trascendental se esfuman. Al ser el ser del Dasein el cuidado, la subjetividad no puede ser ni un principio de síntesis trascendental, pero tampoco puede ser meramente un sujeto constituyente, ni siquiera uno histórico, encarnado e intersubjetivo, justamente porque un sujeto que oficia como espacio de constitución para el ser, y que, por ende, rechaza cualquier interrogación ontológica como sinsentido es, finalmente, otra alternativa que nos ofrece el olvido del ser.

Todas las filosofías trascendentales desde Kant en adelante rechazan que pueda ser planteada la pregunta por el ser en dirección a la esfera del sentido o de la validez. Esto es importante porque la pregunta por el ser del sentido no correspondería más que a una reformulación del primado de la *quaestio facti*, o peor aún, al riesgo de destrascendentalización radical de la esfera de los principios. Cada vez que preguntamos por el ser del sentido la dimensión fáctica se cuela en la esfera de los principios, penetra en ella devastando la dimensión de la validez. Justamente con el fin de evitar cualquier disolución de la dimensión trascendental, las filosofías de la validez insistían en transformar la filosofía trascendental en una cuestión teórico-principial, justamente con el fin de evitar cualquier tipo de ontologización de la esfera de la validez, porque es el aplanamiento de la diferencia entre sentido –validez– y ser; lo que conduce irreparablemente a los entrapamientos escépticos en los que caía la metafísica dogmática.

Sin embargo, si el éxito de las filosofías trascendentales estribaba en plantear la *quaestio iuris*, es decir, reconocer que el problema no es la existencia sino el sentido de la existencia, y que, por ende, la existencia no puede ser accesible sin la mediación del pensamiento, al mismo tiempo, se veían radicalmente impedidas para dar con la concreción de la subjetividad. La subjetividad es trascendental y constituyente ahí donde no se ha planteado la pregunta por su ser, justamente porque la pregunta por el ser es capaz de conjuntar dimensiones de validez y dimensiones fáctica,

sin absolutizar la brecha entre valor y ente, y tampoco sin eliminar la facticidad de la esfera de la validez misma. Para Heidegger, por el contrario, el planteamiento trascendental tiene que llevar necesariamente a la pregunta por el ser del ente en el que el sentido se despliega, en la medida en que solo respondiendo la pregunta por su estructura de ser, podemos decidir y definir cómo es posible que un ente concreto despliegue un horizonte trascendental de comprensión. Esto implica, desde luego, que todas las estructuras del Dasein, que son vacías y generales, según Heidegger, están sometidas a modalización y apropiación por medio de lo que este denomina “dimensión existensiva”. El Dasein es capaz de desplegar un mundo justamente porque no es un sujeto trascendental, es un sujeto al que le va su existencia, es un sujeto auto-proyectante, opaco, distante de sí mismo ontológicamente, perdido en las madejas y en los abismos del otro, y como tal, radicalmente histórico.

La pregunta por el ser orientada en la dirección del sentido nos permite entender que el contraste entre lo a priori y empírico, entre lo constituyente y lo constituido es el resultado de la imposibilidad a la que una filosofía trascendental se lleva al plantear la pregunta por el ser. El ser del Dasein deshace la diferencia entre lo a priori y lo empírico, entre lo constituyente y lo constituido, porque no hay elementos estructurales fuera de la historicidad, porque no hay elementos de estructuración a priori que no sean al mismo tiempo estructurados por la modalización y apropiación de la existencia concreta.

El núcleo del trascendentalismo heideggeriano radica entonces en ser una ontología del sentido considerado ejecutivamente. Esto es algo que tanto Gethmann como Von Herrmann han puesto de relieve con igual intensidad. El sentido no es equiparable a los mínimos lógicos de estructuración no solo porque no requiera de la mediación de actos teoréticos como el juicio, sino porque él mismo solo es posible en tanto que comportamiento [*Verhalten*] modal del Dasein. Heidegger ciertamente elabora el concepto de sentido en *Ser y tiempo* como direccionalidad y trasfondo de articulación

para la interpretación, pero el concepto de sentido, sin embargo, es un concepto de riquísima polisemia, que no se agota en su acepción de trasfondo y puesta en libertad [*Freilegung*], porque el sentido solo nace en la auto-proyección del Dasein y, por lo tanto, porque el sentido es él mismo la pre-estructura de una ejecución.

Aquí yace la peculiaridad del trascendentalismo de Heidegger, a saber, en ser una ontología del sentido ejecutivo y, podemos agregar ahora, modal. El sentido designará siempre, por ello, una *apropiación* repitente de lo así abierto. Con ello, el concepto de sentido no se sitúa ya en una semántica fenomenológica capaz de apuntar a lo idéntico, a la estructuración de identidad propia a la que una filosofía fenomenológica de la validez tiende como su a polo, sino que se abriría el espacio de la ejecución en tanto que espacio de proyección y auto-proyección. Este trascendentalismo ejecutivo y modal se dejaría palpar incluso en las posibilidades más extremas de *desarrollo* de sentido, tal como puede considerarse a la tematización del ser. La investigación estaría guiada por una pre-comprensión que, como totalidad de pre-estructuras, buscaría ser desplegada interpretativamente por el Dasein. Pero el despliegue auténtico, pese a ser un *desarrollo* en el que lo comprendido llega a ser lo que es, tendría siempre la forma de una *repetición* y, por ende, sería medularmente una *apropiación modificante de lo pre-comprendido*. Solo en el Dasein se daría, por lo tanto, esta doble concreción de la *situación hermenéutica*: por una parte, proyección y puesta en libertad trascendentales, y por otra, facticidad y *apropiación* repitente de cuño radicalmente situacional-ejecutivo.

El proceso de la comprensión mostraría, de este modo, una radical concreción y esto se traduciría también al interior del proyecto ontológico fundamental, vale decir, dentro de las posibilidades de tematización. Mientras que la pre-comprensión designaría el *de-dónde* [*das Woher*] no apropiado de la investigación, la interpretación, designaría el *adónde* [*das Wohin*] o meta del preguntar, como conceptualidad *apropiada* y, por ende, *repetida* auténticamente. Esto implicaría, en principio, el concurso de un elemento que solo la lectura trascendental de *Ser y tiempo* lograría

incorporar adecuadamente: 1) el hecho de que la *interpretación* busca dar con estructuras universales de la comprensión del ser, pero que al mismo tiempo, jamás ocurriría como un *reflejo* de lo pre-comprendido; 2) el hecho de que la *apropiación* del haber-previo jamás sería un *espejo* de las posibilidades abiertas en la situación hermenéutica; 3) el hecho de que la pertenencia del sujeto al mundo jamás apuntaría a un desarrollo teleológicamente normado de las capas pre-constituidas del *sentido* en dirección a la plenitud y a un ideal de *donación auténtica* impuesto desde modelos no acreditados de compleción de sentido; y finalmente, 4) el hecho de que el propio sentido jamás ocurriría como una cárcel para el desarrollo interpretativo del Dasein.

Pese a la meridiana claridad con la que Heidegger ha puesto al Dasein en el centro de la ontología —a saber: como *centro extático* (Heidegger, 2000a, p. 139)—, su proyecto filosófico, sin embargo, ha sido identificado persistentemente con estrategias trascendentales que bajo ninguna circunstancia logran dar cuenta de las peculiaridades de la preocupación por la *veritas transcendentalis*. Tanto el trascendentalismo kantiano y neokantiano como el husserliano intentan establecer el mínimo de estructuración como un mínimo lógico: si bien para Kant y para Husserl no hay ser más allá de los fenómenos de acceso, para ambos —apropiándonos de las palabras de Emil Lask— el ser posee un carácter fundamentalmente *intra-lógico*. El ser para Kant no es un predicado real, con lo cual los elementos de estructuración de los contenidos irracionales solo son posibles de ser ejecutados como un momento de racionalidad lógica, vale decir, en último término, de una racionalidad judicativa. Para el propio Husserl, si bien este logra dar con una filosofía de la validez ampliada, el juicio sigue operando como un *desideratum* último de su proyecto filosófico, indagando en capas más y más profundas los diversos modos de constitución y pre-constitución del sentido.

El trascendentalismo de Heidegger parece ser, en este sentido, paradójicamente al mismo tiempo una coronación definitiva de las filosofías trascendentales, reinterpretadas bajo el estandarte

del sentido, y una vindicación del más virulento anti-trascendentalismo. Este carácter irresuelto, auto-contradictorio de la cuestión es un rasgo del proyecto filosófico de Heidegger y no puede ser eliminado. La interpretación que quiere mostrar que en la filosofía de Heidegger hay un anti-trascendentalismo radical está completamente minada por la evidencia. Heidegger al preguntar por el sentido del ser ya está construyendo un trascendentalismo. La interpretación, sin embargo, según la cual Heidegger desarrolla otro tipo de idealismo trascendental, es espuria. Según esta lectura ampliamente difundida, y desde luego, también estimulada a partir de 1925 por el propio Heidegger, la condición de posibilidad del ser no solo sería una prestación trascendental del Dasein, a saber, la comprensión del ser, sino una que permitiría establecer la correlación entre las condiciones de posibilidad del ser y las condiciones de posibilidad de su experiencia. Cristina Lafont ha llegado a sostener, por ejemplo, que lo que Heidegger habría hecho en *Ser y tiempo* fue reinterpretar ontológicamente *el principio supremo de los juicios sintéticos a priori de Kant*, de tal modo que las condiciones de posibilidad del ser serían al mismo tiempo las condiciones de posibilidad del conocimiento del ser (Lafont, 2007, pp. 104-118). Esta interpretación no puede hacer frente, por el contrario, al hecho de que ya la propia pregunta por el ser del ente que comprende al ser es una pregunta radicalmente antitrascendental, porque implica traer al ámbito de la dimensión de validez una concreción óntica que amenaza la pureza de los principios.

La posibilidad de dirimir el trascendentalismo de Heidegger no solo depende, sin embargo, de nuestra capacidad de reconocer sus estrategias metódicas fundamentales, sino de desglosar cómo Heidegger acuña el concepto de lo trascendental, es decir, qué entiende en primerísimo lugar por trascendencia. Por más que podamos distinguir en *Ser y tiempo* la mediación del sentido como un paso prototípico para las lecturas trascendentales, tenemos que dar cuenta del concepto mismo de lo trascendental en tanto y en cuanto este deriva de la trascendencia, es decir, aclarar la

modificabilidad, donación, dinamismo y apropiación del concepto de trascendencia.

Mi intención en lo que sigue no será dar cuenta de una *destrucción* de la trascendencia, sino más bien, de la interpretación de la trascendencia que Heidegger desarrolla inmediatamente después de *Ser y tiempo*. Con ello, intentaremos llevar a cuestión, puramente a guisa de problematización, el particularísimo trascendentalismo que está a la base del concepto de trascendencia que Heidegger desarrolla inmediatamente después de *Ser y tiempo*, y, por otra parte, mostrar que los límites del *trascendentalismo* heideggeriano brillan ahí donde la *experiencia de la trascendentalidad*, excluida de plano por las filosofías de la validez tradicionales, porta una dimensión fundamentalmente *negativizante*.

II. El acontecer transformativo de la trascendencia y de la negatividad.

En el período que va desde 1927 a 1930, el esfuerzo conceptual de Heidegger por transparentar la estructura de ser del Dasein sufre innumerables transformaciones. Con *Ser y tiempo* de algún modo estancado, los esfuerzos de Heidegger se dirigen a dar un mayor protagonismo a la dimensión fundamentalmente histórica de la trascendencia, esfuerzo que coincide con el proyecto concreto de lo que se denominará metontología, es decir, el giro en dirección a la óntica metafísica.

En la metafísica del Dasein, la filosofía de Heidegger no solo describe sus aspiraciones trascendentales con su repertorio de conceptos acostumbrados: estar-en-el-mundo, cuidado, trascendencia, libertad, sino que al mismo tiempo reingresan, por medio de una radicalización del proyecto ontológico-trascendental de *Ser y tiempo*, otros conceptos como el de impotencia, abandono, negativización, etc. que teniendo una función metodológica concreta, no caracterizaban, sin embargo, al centro de los esfuerzos trascendentales de Heidegger, sino que más bien, indicaban una dimensión eminentemente existivo-concreta. No se trata, ciertamente de que los conceptos de impotencia o de abandono no fueran concep-

tos existenciales en sentido estricto, sino que en estos conceptos el plano óntico-existencial entraba con un protagonismo peculiar justamente porque en ellos la condición de arrojado y la propia facticidad venían al centro de la atención. La recuperación de estos conceptos existenciales en el proyecto filosófico de Heidegger después de *Ser y tiempo* no apunta a una destrascendentalización del *Denkweg* de Heidegger, sino más bien, al hecho de que los conceptos trascendentales de mundo, cuidado, trascendencia y libertad están siendo interpretados progresivamente desde el plano de la concreción óntica. Entre los conceptos que probablemente exhiben mayores diferencias en esta transición se encuentra fuera de toda duda el concepto de trascendencia. Paradójicamente, no es en este concepto donde las interpretaciones trascendentales de *Ser y tiempo* se apoyan más fuertemente, en la medida en que es aquí donde se unen a las tendencias trascendentales perfiladas anteriormente una serie de tendencias anti-trascendentales del pensamiento de Heidegger que son irrecusables.

A grandes rasgos, bajo el concepto de trascendencia Heidegger entenderá el ser del Dasein considerado como un sobrepasar *constituyente y dinámico*. El Dasein, según la tesis fundamental de *Ser y tiempo*, va más allá de todo lo que es, vale decir, va más allá del todo del ente y de sus regiones, en dirección al mundo como totalidad de sentido abierta en este sobre-pasar. La trascendencia sería, pues, para Heidegger, el *fundamento de la esencia* del Dasein (Heidegger, 2000a, p. 118), considerada como un poder-ser de carácter finito y modal opuesto a cualquier determinación categorial de corte sustancial y, por tanto, ella misma retendría la cualidad de ser esencialmente finita y temporal. Heidegger denominará en *Introducción a la filosofía* a esta condición *dinámica* de la trascendencia, el “acontecer [*Geschehen*] de la trascendencia” (Heidegger, 2001, pp. 419-420). Si *Ser y tiempo* había puesto de relieve a la trascendencia mayoritariamente como un estado, el camino posterior del pensamiento de Heidegger quiere ahondar en la dimensión eventual misma de la trascendencia, y por tanto, considerarla como un proceso dinámico de carácter fundamentalmente transformativo. En

virtud de este carácter dinámico del sobrepasar, la trascendencia, considerada como *fundamento de la esencia del Dasein* (Heidegger, 2000a, p. 118), no podrá operar en *Ser y tiempo*, ni en las obras inmediatamente posteriores a 1927, como un principio. Para Heidegger se trata, en efecto, de superar toda interpretación de la trascendencia que remita a un *Satzcharakter*, justamente, porque la condición de principio hace imposible pensar la dinámica misma fundamentadora de la trascendencia y su peculiar emparentamiento con la nada. La trascendencia no puede ser meramente una condición de posibilidad *a priori*, de carácter universal y necesaria, y estructuralmente anterior a los entes, para poder dar cuenta de la *unidad de la experiencia*, o bien, para poder dar cuenta de la unidad de algo así como un *objeto* de experiencia, sino que, más bien, nombrará una *superación* por sobre el todo del ente que lejos de querer ofrecer meramente un sentido unitario a lo *dado* sin más, tendería también a *negativizarlo*. La trascendencia queda atada a una dimensión nihilizante que marca, por una parte, el modo en que en el Dasein se produce el despliegue del mundo, pero al mismo tiempo, el modo en que el mundo colapsa. Esto es lo que en la *Urfassung de Was ist Metaphysik*, Heidegger denominará el “horizonte de la nada”, vale decir, el hecho de que la nada desempeña, en lo que Heidegger denomina en 1929 una angustia oculta una función positiva como posibilidad de la trascendencia, es decir, como superación del todo del ente y, al mismo tiempo, el hecho de que en la trascendencia que tiene lugar en la angustia despierta el ente cae en la caducidad.

Para Heidegger, la trascendencia retiene siempre esta doble dimensión de hacer posible, por una parte, el mundo en el que el ente ingresa, y por ello, la irrupción de la propia trascendencia en el ente, y al mismo tiempo, la *negativización* del ente, que no equivale, ciertamente, a su destrucción sino al hecho de que la trascendencia misma está siendo desplegada y experimentada. “El problema de la razón o fundamento –leemos en 1928/29 justamente sacando las consecuencias más radicales de la condición no-principial de la trascendencia– va ligado a este problema de la

nada, el cual se concentra entonces en la cuestión de qué significa que tenga lugar o se produzca algo así [...] como una irrupción de la trascendencia en el ente” (Heidegger, 2001, p. 417).

Heidegger, en efecto, sostiene en 1928 que “la nihilidad [...] constituye lo más positivo que puede pertenecer a la trascendencia de la existencia” (Heidegger, 2001, p. 347). Pero esta nihilidad o *negativización* derivada de la diferencia ontológica y puesta en el seno de la manifestación del ente, no correspondería, sin embargo, a una *nada negativa*, una negatividad irrecuperable hermenéuticamente y sin rédito ontológico alguno, sino que correspondería, tal como sostiene Heidegger en los *Principios metafísicos de la lógica*, a una *nada originaria* (Heidegger, 2009, p. 244). No se trataría, por tanto, en la trascendencia de negar a la totalidad de los entes en el sentido de un obliterar o destruir al ente y, por lo tanto, tampoco se trataría de abandonar toda idea de unidad en la medida en que el propio ser designaría un principio de unidad del ente, pero —y esto es lo que me interesa enfatizar— tampoco se trataría de un mero sobrepasar *esclavo* de la coherencia *dada* del mundo.

La trascendencia no apuntaría en Heidegger a un fundamento *a priori* enteramente *independiente* de lo que condiciona y al mismo tiempo *deudor* de lo condicionado —toda vez que su *función de unidad* se reduciría únicamente a volver posible la coherencia interna de la experiencia—, porque la negación propia de la trascendencia tendría también el sentido de una *destrucción* metódicamente guiada. La trascendencia portaría efectivamente una dimensión *transformadora* que sería motivante del *filosofar* merced a una *modificación* de la relación que el Dasein establece con el aparecer del mundo. En virtud de su carácter dinámico, la trascendencia permitiría la apropiación de una posibilidad de ser que por ser esencialmente histórica y fáctica, vale decir, por ser *dinámica*, estaría lastrada por encubrimientos y deformaciones. Por ello para Heidegger, el filosofar como explicitación de “la trascendencia [...] será necesariamente un salto a la propia historicidad”, y nunca un salto fuera de ella o una supresión de su condición de *punto de partida* para la investigación ontológica (Heidegger, 2009, p. 424).

Tal como adelantáramos al comienzo, Heidegger rechaza como metodológicamente espuria la posibilidad de un acceso inmediato al ser; un acceso sin presupuestos, porque el *ser inmediata y regularmente* no se daría más que como ente, es decir, bajo un manto encubrimientos. El ser se daría *inmediatamente* como una *modificación privativa* del fenómeno: se daría como apariencia [Schein], se mostraría como aquello que *no es*. De ahí la importancia crítica que asumirá la fenomenología dentro de la ontología fundamental, en tanto método de acceso a la cuestión ontológica, y como determinación del *de-dónde* [Das Woher] y el *adónde* [Das Wohin] propios de la investigación. “El Dasein –sostiene Heidegger en *Ser y tiempo*– tiene la esencial necesidad de apropiarse explícitamente de lo ya descubierto, en lucha contra la apariencia y la disimulación. Y más aún, ningún nuevo descubrimiento se realiza sobre la base de un completo ocultamiento, sino más bien, a partir de un estar al descubierto en el modo de la apariencia. El ente tiene el aspecto de..., es decir, ya está en cierto modo al descubierto, pero en forma disimulada” (Heidegger, 2002, p. 242). La fenomenología para Heidegger ocurriría siempre en *Ser y tiempo* como un *robo*: jamás sería meramente un ir *tras lo dado* ofreciendo descripciones capaces de preservar la unidad del *dato fenoménico*, para así dar cuenta de la coherencia interna de la experiencia, sino que la fenomenología correspondería a un *contra-movimiento* que pondría de relieve una relación intrínseca entre tema y método, y que apuntaría precisamente a liberarnos de las deformaciones, aunque nunca de la *posibilidad* misma de deformar. La trascendencia sería, en este sentido, el fundamento *dual* de esta posibilidad de deformación y de su contra-parte filosófica. Por ello el concepto filosófico-trascendental de fenómeno [Das philosophisch-transzendentaler Begriff des Phänomens] (Heidegger, 2001, p. 420) tendrá que obtenerse siempre yendo en contra de cualquier modo de donación cósmico u objetivo, en lo que Heidegger llamará una “ejecución del trascender” [Vollzug des Transzendierens] (Heidegger, 2001, p. 419). Evidentemente esta ejecución daría forma a la propia estructura ontológica de la trascendencia, en la medida en

que esta debería ser *ganada en su dimensión eventual y dinámica*, en *contra* de cualquier determinación objetual, o en *contra* de todo trascendentalismo de los principios.

Si para Heidegger la interpretación del mundo en cuanto *totalidad objetiva* operaría como una *deformación* flagrante del concepto existencial de mundo —una derivada de la primacía injustificada de los comportamientos teóricos—, la trascendencia no ofrecerá un fundamento trascendental al mundo como totalidad objetiva *per se*, sino que más bien, ofrecerá un fundamento a la posibilidad de *modificar*, ya sea *fenomenológicamente* o ya sea *privativamente* el fenómeno del mundo, porque en este caso no se trataría de establecer la unidad eterna de lo *dado* —el mundo como totalidad objetiva— sino, por el contrario, de superar esta deformación. La trascendencia, como nombre para el *sobrepasar* del Dasein, designaría justamente, en cuanto fundamento de la esencia modal del Dasein, el elemento dinámico, eventual e inacabado del *sobrepasar*. El trascender en cuanto *sobrepasar* dinámico, vale decir, en cuanto que *sobrepasar* ejecutivo, sería siempre *modificable*. Este sería el núcleo, por tanto, de la dimensión *ejecutiva* de la trascendencia y, por ello, del trascendentalismo *sui generis* de Heidegger.

En comparación con el carácter universal y necesario de una condición de posibilidad trascendental en sentido *principal*, la trascendencia aparecería en *Ser y tiempo* como esencialmente *transformadora*, porque no correspondería al trascender puro que acontece de una vez y para siempre, *sin génesis* y *sin historia*, y que fuera, por lo tanto, un proceso que ya simplemente *acabó*, sino que correspondería a un proceso esencialmente *aconteciéndose* que tendría lugar en y con un ente cuya estructura de ser sería esencialmente modal: el Dasein. Esta modificabilidad ontológica implicaría para Heidegger una negatividad estructural que, a diferencia de lo que ocurre con los encubrimientos concretos que lastran el *aparecer* inmediato, no sería reconducible *teleológicamente* a un óptimo de donación. Esa negatividad estructural que, sin embargo, sería el origen y la raíz de estas deformaciones a las que la fenomenología quiere hacer frente en un *contra-movimiento* ejecutivo y transformador, se

explicaría por el carácter no-principal-trascendental de la trascendencia, y por el carácter negativo del ser.

La trascendencia nos *acercaría* dinámicamente a los entes, en la medida en que abriría un mundo para la manifestación del ente, pero también instituiría una *distancia* con el ente, porque excedería la función de ser un fundamento *para* lo dado —una donación sin calificación ontológica. El acercamiento ocurriría dinámicamente y, por lo tanto, a costa de cualquier interpretación *sustancial* que cosificara a la existencia dotándola de un modo de ser categorialmente inadecuado, porque la trascendencia sería esencialmente *transformadora*. Ella no ofrecería un fundamento de unidad a las deformaciones heredadas (que van desde la confusión del ser con el ente hasta la auto-evidencia egológica como modelo para pensar la dimensión constituyente de la subjetividad) o a las deformaciones derivadas de la inmediatez óptica del Dasein (que van desde el tomarse a sí mismo por un ente regional hasta la pretensión de asegurar el sentido del ser desde la auto-transparencia subjetiva), sino que buscaría superar estos encubrimientos paradójicamente buscando apoyo en la mismísima estructura que *los hace posibles*: la trascendencia.

III. La trascendencia como fundamento abismal y modal del existir

Si el problema de la trascendencia en la modernidad corresponde para Heidegger al problema de la subjetividad como fundamento del mundo, una subjetividad que es, en cuanto *indubitable* y cierta, esencialmente ponente, entonces tendríamos que pensar la función fundante de la trascendencia en el marco de *Ser y tiempo* no como un *fundamentum inconcussum*, sino como *desfondamiento*. Esto sería así porque para Heidegger el fundamento [*Grund*] no sería otra cosa más que un *Abgrund*, un abismo, toda vez que el ser *no sería* un ente, pero, sobre todo, en la medida en que la esfera de la inmanencia egológica, modernamente considerada como fundamento y razón del mundo, habría recibido en *Ser y tiempo* un cuestionamiento radical. “En el sentido de la libertad de fundamento —sostiene

Heidegger en *Vom Wesen des Grundes*— se entiende de principio a fin la trascendencia como abismo” (Heidegger, 2000a, p. 149). El Dasein *no sería* nada parecido a un sujeto trascendental, porque no sería un sujeto *anterior* al mundo, diferenciado del mundo en virtud de su *auto-transparencia*, sino que sería un sujeto radicalmente *contaminado* por el mundo. El Dasein, tal como sostiene Heidegger en *Ser y tiempo*, sería un estar-en-el-mundo cuya estructura de ser, en virtud de la prioridad óntico-ontológica que lo distingue esencialmente, le resultaría *ontológicamente* opaca.

Heidegger, en efecto, piensa la existencia, en tanto *esencia* del Dasein, no como una región óntica *más* alineada con el resto de los entes, sino que la entiende modalmente: la existencia no sería una propiedad para el Dasein, porque el Dasein no estaría siendo pensado substancialmente. El Dasein, para Heidegger, podría extraviar su ser o podría tomarlo entre manos porque el existir se jugaría en el *modo*, en el *cómo*, no en el *qué* propio de los contenidos. Heidegger, en este sentido, no opondrá, como harán Husserl o Kant, el carácter *trascendental constituyente* del sujeto a la posible confusión categorial del ser del Dasein, (tomarlo como un ente más en el mundo), sino que opondrá su carácter esencialmente modal. El Dasein en cuanto existencia sería un poder-ser, y la trascendencia vendría a ser el fundamento de este carácter modal, —el fundamento de la esencia del Dasein (Heidegger, 2000a, p. 118). Por lo tanto, la trascendencia a un tiempo que posibilitaría la *mismidad* del Dasein, o sea su identidad consigo mismo, sería también aquello que volvería *imposible* esta *mismidad* de un modo positivo.

La trascendencia le garantizaría al Dasein su relación ontológica con los entes, porque efectivamente la trascendencia como superación abriría un horizonte de comprensibilidad que no sería de orden óntico, pero al mismo tiempo ella nos extraviaría en la totalidad del ente, porque al entrar en contacto con el ente de un modo ontológico, vale decir, estructuralmente como *estar-en-el-mundo*, el propio ser del Dasein quedaría cautivo en esa apertura. “La trascendencia —sostiene Heidegger en 1929— [...] nunca

constituye solo y en primer lugar [la mismidad del Dasein], sino que el traspasamiento concierne siempre también simultáneamente a eso ente que el Dasein ‘mismo’ *no es*” (Heidegger, 2000a, p. 121). La trascendencia pondría en entredicho la certeza de la inmanencia egológica porque sería el propio *sobrepasar* lo que posibilitaría el *extravío del ser del Dasein*, al mismo tiempo que asentaría la diferencia entre el ente y el ser. De ahí que Heidegger insista que no es primariamente el sí mismo el que trasciende, sino que es la trascendencia el espacio en el que se “constituye la mismidad” (Heidegger, 2000a, p. 121). Si el caso fuera al revés, el Dasein no sería más que otra versión de un sujeto *ponente*.

Si tradicionalmente la subjetividad trascendental ha sido un recurso orientado a dar cuenta de la unidad del mundo, *restándose* del propio mundo en ese mismo gesto fundamentador, entonces la trascendencia a la que Heidegger nos remite, —si es, en efecto, una trascendencia *contaminada* por el mundo, que no separa ontológicamente al Dasein del mundo—, debería verse como una trascendencia *transformadora* y, por lo tanto, como esencialmente *negativizadora*. Esta negativización de la trascendencia no solo diría relación a la apertura de un espacio de manifestación para el ente que no tendría como tal el mismo *modo de ser* de este, sino que también diría relación a una doble negativización: en primer lugar, como negación de algo así como una subjetividad trascendental desmundanizada, y por ello mismo, como una negativización del “mundo” como totalidad puesta, vale decir, como totalidad objetiva; y en segundo lugar, en la medida en que la trascendencia del Dasein no vendría a asegurar una dimensión constituyente pura, la trascendencia aparecería también como negativización respecto del propio extravío cotidiano del Dasein. La trascendencia sería en este sentido el fundamento de la multiplicidad y de la dispersión ontológica del Dasein, pero también, de un modo totalmente paradójico, de toda *transformación* y de toda unidad *fenomenológica*. Esta unidad fenomenológica, no sería, sin embargo, una unidad epistemológicamente pura, libre de todo *ocultamiento*, sino que por el contrario, sería una que toma la negatividad como formadora de

la *totalidad*, y por lo tanto, una que hace del ocultamiento el *punto de partida* contra-moviente del filosofar.

IV. Desde la trascendencia cadente hacia la trascendencia explícita.

Tal como es sabido, inmediata y regularmente, en su fenomenalización cotidiana, el Dasein está para Heidegger extraviado o caído en el ente. En la caída, el Dasein, a grandes rasgos, no se comprendería desde su propia *posibilidad de ser*, vale decir, desde el existir, sino que se comprendería *desde* y a partir del mundo. La caída, sin embargo, en virtud de la *ontologización* de la *trascendencia* que Heidegger llevará a cabo en *Ser y tiempo*, designaría un rasgo estructural del ser del Dasein, un rasgo ontológico, porque sería una consecuencia de lo que Heidegger denomina, en *Ser y tiempo*, la prioridad óntico-ontológica del Dasein, prioridad que se “asentaría” esencialmente en la trascendencia (Heidegger, 2001, p. 411). “Solo porque el Dasein encierra esencialmente ese elevarse-sobre, ese ir-más allá, ese *trans-scandere*, –sostiene Heidegger en 1928/29– puede la existencia o Dasein existente caer, es decir, puede ser en la forma que en ‘Ser y Tiempo’ hemos llamado la ‘caída’” (Heidegger, 2001, p. 221). La trascendencia sería, pues, la condición de posibilidad de la caída, o sea de la multiplicidad y, por lo tanto –y esto es lo que me interesa enfatizar– sería la condición de (im)posibilidad de toda pureza trascendental.

¿Qué sentido podría tener en la modernidad una conciencia constituyente *fáctica*, o un sujeto trascendental *empírico*? Absolutamente ninguna. Por eso la trascendencia encerraría, paradójicamente la posibilidad de una segunda negativización, por así decir positiva: la trascendencia sería también la condición de la *diferencia ontológica* entre ser y ente, de modo que es la condición de toda contra-experiencia filosófica en la que el propio Dasein se recupera de su dispersión en *tanto que* ente ontológicamente disperso. Esta recuperación, o repetición (Heidegger, 2001, p. 380), ocurriría en *Ser y tiempo*, en virtud del carácter dinámico del trascender, como una suerte de *traumatismo filosófico* en el

seno de la cotidianidad, una especie de insurgencia radicalmente traumática de la novedad que vendría esencialmente estimulada por la *explicitación* negativizante del horizonte. “Lo nuevo que se descubre —sostiene Heidegger en *Introducción a la filosofía*— [...] lleva consigo terror y peligro”. (Heidegger, 2001, p. 381).

Tal como es sabido, a partir de 1928/29, Heidegger determina también al propio filosofar paradójicamente como *trascendencia explícita* (Heidegger, 2001, p. 227 y ss.). La trascendencia, como superación, tendría una función eminentemente *destruccionista* respecto de cualquier forma de categorialización óntica del Dasein, —y en ese sentido el proyecto de *Ser y tiempo* sería legítimamente trascendental— pero al mismo tiempo la trascendencia aparecería, tal como hemos visto, por una parte, como la *herida* de toda interrogación ontológica, vale decir, como la causa de que el Dasein pueda ser identificado y confundido con el ente intramundano, y por otra, paradójicamente como la *cura*, porque, en la medida en que la trascendencia no es el fundamento inconmovible de lo dado, ella permitiría una *transformación* de la existencia. “En el filosofar —apunta Heidegger en 1928— siempre transformamos todas y cada una de las cosas en nosotros mismo. Solo mediante la auténtica lejanía originaria, que el hombre se forma en su trascendencia respecto de todo ente, crece en él la verdadera cercanía a las cosas” (Heidegger, 2009, p. 256).

La trascendencia, en cuanto fundamento de la esencia del Dasein, vale decir, en cuanto fundamento de la existencia como esencia modal no-sustancial del Dasein, no sería una trascendencia lógicamente *anterior* al mundo (como ocurre en el caso de un sujeto trascendental constituyente que es radicalmente anterior a los objetos, en la medida en que viene a designar el lugar seguro de la posibilidad de la objetividad) y que en esa anterioridad iría, sin embargo, tras lo dado *para posibilitar* la unidad del dato fenomenológico objetivo —lo dado inmediatamente—, sino que, con la disolución de la auto-evidencia propia de la esfera inmanente, —auto-evidencia que es tomada en la modernidad como índice de la *diferencia* radical y de principio entre el sujeto y el

mundo— el concepto de fundamento encontraría en Heidegger su expresión más problemática: el fundamento no solo sería aquello que volvería posible la experiencia otorgándole a esta unidad y “sostén”, sino que sería a un tiempo aquello que la volvería imposible, *desfondándola*, por estar el fundamento esencialmente *contaminado* con aquello que este funda, y por lo tanto, por hacer estallar la pureza lógica de algo así como una subjetividad trascendental desmundanizada.

Husserl, por ejemplo, en el marco de su fenomenología trascendental, se sirvió de la distinción entre el aparecer y lo que aparece como un criterio epistemológico para diferenciar entre regiones de ser. La subjetividad trascendental era absoluta respecto a la *trascendencia* insuprimible de la esfera constituida porque la incompletud de lo dado intencionalmente, delimitaba para Husserl un *modo de donación* [*Gegebenheitsweise*] radicalmente distinto al de la propia subjetividad (Husserl, 1986, p. 114). El aparecer, en cuanto que era vivido y no objetivo, permitía a Husserl dar cuenta del carácter auto-supresivo de la noesis, su carácter esencialmente vivificante e interpretante, frente a lo que aparecía en el polo noemático como algo no-vivido y objetivo. Entre la esfera de la subjetividad y la del mundo habría, en ese sentido, un abismo: entre la dimensión constituyente y la dimensión constituida había una brecha ontológica establecida eidéticamente.

En un proyecto trascendental, la contaminación mundana de la subjetividad estaría descartada de raíz. De ahí, por ejemplo, el carácter *adinámico* de la constitución de la experiencia en Kant: si el tiempo es condición de posibilidad de la experiencia, entonces la constitución de la experiencia no podría desplegarse a su vez *temporalmente*. Esta era la razón de por qué, para Kant, no podía haber tampoco en estricto rigor una *percepción del tiempo*, puesto que esa “percepción” solo sería posible como un orden de relación de la multiplicidad de los fenómenos (Kant, 2009, p. 71). El fundamento para Heidegger, en cambio, haría no solo posible la unidad de la experiencia, sino también imposible, porque el fundamento no sería trascendental en el sentido de superar, como condición de

posibilidad pura, la totalidad de los objetos condicionados, y en ese sentido, no sería un fundamento en el sentido tradicional del término, sino que también haría imposible la unidad de la experiencia en un segundo sentido, porque el propio fundamento implicaría la negativización de lo dado. Esto sería, algo así como una donación del fundamento no en sus etapas pre-objetivas, vale decir, en la diferencia entre lo ejecutado-vivido y lo objetivo que aparece, sino un modo de aparecer del propio fundamento que no siendo objetivo, colapsa a la unidad de la experiencia.

Esta dimensión de colapso no es una negatividad absoluta, sino que es una *transformación* también de lo fundamentado. Esta transformación no solo nos ofrece la posibilidad de afirmar a la trascendencia como fundamento de la totalidad del ente, sino que también nos permite mostrar que todas las formas de variabilidad intencional, en último término, penden del hecho de que la trascendencia tiene la función positiva de fundar desde el temblor y desde la inseguridad del juego. “De acuerdo con su esencia, —nos dice Heidegger en *La esencia del fundamento*— [la] fundamentación [ontológica] ofrece siempre y necesariamente ámbitos de transformación de lo posible, en los que, de acuerdo con el carácter de la posibilidad, cambia la constitución del ser de eso ente que hay que desvelar” (Heidegger, 2000a, p. 174). La trascendencia sería, en definitiva, un fundamento negativizante, por una parte, frente a la trascendencia de los principios no-dables, pero también frente a la principalidad de un sujeto sin mundo y, por otra parte, frente a la modalidad impropia del propio Dasein.

Ya habiendo determinado a la trascendencia como fundamento de la existencia, Heidegger sostiene en 1928/29 que con “la trascendencia [...] todo se vuelve titubeante” (Heidegger, 2001, p. 326). La trascendencia, habría perdido, pues, esa dimensión segurizadora de la unidad de la experiencia porque la trascendencia no sería un fundamento trascendental en sentido kantiano, no sería el fundamento en el sentido estrictamente moderno, como superación *legislante* respecto de la totalidad de los objetos a los cuales dotaría de unidad, sino que sería un fundamento abismal.

El fundamento en este preciso sentido *nihilizante* correspondería para Heidegger al horizonte trascendental. No me interesa en este momento ahondar en el hecho de que este horizonte trascendental es el tiempo, sino que me interesa reparar en el hecho de que el fundamento para Heidegger ha quedado puesto en aquello que *por definición nunca puede fundar nada en un sentido moderno*. El horizonte sería lo radicalmente omitido por la modernidad, porque estaría afectado de una falta de certeza estructural. El horizonte es lo que nunca se puede acreditar plenamente.

Si el fundamento es el horizonte, entonces el horizonte, y su peculiar trascendencia posibilitante, vale decir, su nada frente a la presencia de lo dado de modo inmanente, no solo haría posible a la experiencia, sino que también, paradójicamente, la llevaría a su imposibilidad. No estamos en el ámbito de las condiciones de posibilidad seguras de una subjetividad incommovible, sino que estamos frente a un fundamento esencialmente *conmovible*. Aquí la trascendencia, como fundamento de la existencia, sería eminentemente *transformadora*: la trascendencia no buscaría conservar la realidad de lo dado, sino que buscaría ante todo negativizar lo dado transformándolo. Si la trascendencia es un filosofar expreso entonces esta transformación afectaría también a la propia fundamentación de la filosofía. En 1928 Heidegger sostiene precisamente que: “toda fundamentación de la filosofía debe transformar la filosofía misma” (Heidegger, 2009, p. 125).

Esta doble condición paradójica del fundamento quedaría refrendada en la función que desempeñan la infamiliarización y el extrañamiento en *Ser y tiempo*. Para Heidegger las condiciones de posibilidad, al no ser condiciones de posibilidad trascendental-principales y puras pueden paradójicamente *aparecer* en el curso de la vida del Dasein, no en un acceso teórico o reflexivo que cosificara este aparecer y que lo objetivara, sino, como se sabe, disposicionalmente: cuando aparecen estas condiciones lo hacen siempre a costa del mundo en que habita el Dasein, a costa de las posibilidades ópticas concretas en las que el Dasein ha crecido o ha dado a parar. La angustia en el propio momento de hundir al

mundo óntico en la insignificatividad nos *muestra* el mundo en su sentido ontológico: nos *muestra* el mundo desde su falta. ¿Qué sería para la concepción específicamente neokantiana una condición de posibilidad *apareciente*? Evidentemente sería la ruina de la unidad trascendental del mundo. Si la unidad de la experiencia fuera a su vez objeto de experiencia estaríamos indudablemente ante una instancia destructiva de la unidad de la experiencia. Aquí vemos, por ello, a Heidegger juntando dos hilos metodológicos irreconciliables: por una parte, la prohibición del aparecer en el marco de una destrascendentalización y una destrucción de la unidad de la experiencia y la posibilidad de una donación de los principios elaborada fenomenológicamente.

La correlación estructural entre *aparición* del mundo e insignificatividad lograda en las experiencias límite nos mostraría que la *apertura*, o sea el aparecer, coincide con lo que aparece —*el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal* (Heidegger, 2002, p. 209)— y por lo tanto, esta coincidencia no puede leerse *principalmente*, en la medida en que la trascendencia, si fuera considerada como principio, sería un fundamento inmovible, vale decir, que nunca estaría dado, y que solo podría oficiar como unidad trascendental *siempre previa* de la experiencia. Esta sería una coincidencia que pondría de relieve, más bien, el verdadero y paradójico sentido de la diferencia ontológica. La diferencia ontológica no sería una diferencia trascendental-principal pura entre el ser y el ente, sino que sería una diferencia *ejecutiva* y radicalmente contaminada por los comportamientos del Dasein. Esa diferencia no sería subsistente, no se daría de una vez y para siempre, sino que sería, como señala Heidegger en 1929 un “poder diferenciar” (Heidegger, 2000a, p. 118), una ejecución dinámica de la trascendencia. La diferencia ontológica, sería, pues, el poder diferenciar de un ente que trasciende y que, por tanto, negativiza a la totalidad del ente en el propio movimiento de darle un espacio de ocurrencia.

Lo ontológico, en este sentido, no diría relación con un reino trascendental estable e intemporal más allá de los entes para

dotarlos de un fundamento unitario y seguro, no diría relación a la identidad de lo dado, sino que lo ontológico vendría a ser el nombre de la nada, de la trascendencia y de la negatividad (Heidegger, 2000a, p. 148). Tal como nos recuerda Heidegger en 1927, “lo positivo se hace claro especialmente a partir de la privación” (Heidegger, 2000b, p. 368), y esto implica que una fenomenología auténtica no podría jamás deshacerse de lo negativo, en la medida en que lo negativo, sea en el encubrimiento aparente al que hay que oponernos filosóficamente o en la negatividad y finitud estructural del desocultamiento que puede *aparecer privando* al Dasein de sus posibilidades ónticas, se da ante todo la posibilidad de una transformación. Y esta *transformación* afectaría desde luego también al propio horizonte trascendental.

Sabemos, en efecto, que la trascendencia es inseparable del mundo, en la medida en que sobrepasar designa el elemento fundante del ser-en-el-mundo del Dasein, tanto en su posibilidad de extravío como en su posibilidad de recuperación. Pero si la trascendencia tiene un carácter dinámico y por lo tanto es modificable, eso quiere decir que la propia relación que el Dasein establece con el horizonte también debe exhibir un carácter modal. Heidegger sostiene, en efecto, que la forma primaria de despliegue del horizonte se produce positivamente en el modo inauténtico del haber-sido o pasado: el olvido. “Este olvido –nos advierte Heidegger en *Ser y tiempo*– es un modo extático, peculiar y “positivo” del haber-sido” (Heidegger, 2002, p. 356). Tal como hemos visto, el mundo cotidiano del Dasein, como horizonte primario del ocuparse, solo puede mantenerse en pie y no hundirse en la insignificatividad si el aparecer y lo que aparece no coinciden: vale decir, si el mundo en sentido ontológico no aparece disruptivamente, por ejemplo, en la angustia. “El olvido, como modo impropio del haber-sido –apunta un poco más adelante Heidegger– abre primariamente el horizonte dentro del cual el Dasein, perdido en la “exterioridad” de lo que lo ocupa, puede recordar” (Heidegger, 2002, p. 356). Dicho en otras palabras: si el haber-sido en el modo impropio no fuera esencialmente olvidante

del horizonte que forma en su sobrepasar, no podríamos sostener una relación *significativa* con el mundo. El aparecer del horizonte, tal como hemos dicho, nos extraña, nos infamiliariza, precisamente por su condición no-principial en sentido clásico. De ahí que Heidegger sostenga en 1928 que este aparecer infamiliarizante es un fenómeno positivo derivado de la explicitación de la facticidad. “Se produce –nos dice Heidegger en *Introducción a la filosofía*– una extrañeza, lo cual quiere decir: no pensamos en esa facticidad, no se nos ocurre tenerla en cuenta” (Heidegger, 2001, p. 356).

Pero tal como hemos visto sabemos que el horizonte y la trascendencia merced a su carácter dinámico, permiten una transformación en la relación que el Dasein tiene con el horizonte. El haber-sido no tiene únicamente un modo inauténtico y olvidante de desplegar un horizonte, sino que también tiene un modo auténtico-recordante que transforma ese olvido: la repetición. Tal como la trascendencia no es meramente una condición de unidad de lo dado, la repetición no es meramente una reproducción o un retrato fiel de la inmediatez fáctica, sino que es la transformación del ser del Dasein: el Dasein, por decirlo así, se relaciona con sus posibilidades históricas ya no meramente como legadas, sino como *apropiables*. Según Heidegger en la repetición el Dasein *llega a ser quien es*. Por lo tanto se modifica auténticamente. En 1928 Heidegger sostiene acerca de la repetición lo siguiente: “La ontología fundamental es siempre solo una repetición del pasado. Pero este se nos transmite en la repetición solo si le damos la posibilidad de transformarse” (Heidegger, 2009, p. 182). La repetición es, por lo tanto, esencialmente transformadora, porque ella nos relaciona con el horizonte *explicitándolo*. Si el olvido es el primario despliegue del horizonte de un modo puramente implícito, la repetición nos sostendría en una relación explicitante con el horizonte. Toda la ontología fundamental puede verse en este sentido como la repetición de la pre-comprensión que el Dasein posee del ser.

Esa pre-comprensión inmediata y regularmente estaría lastrada por encubrimientos precisamente porque el pasado estaría temporizándose desde el olvido, de modo que la repetición, y ejem-

plaramente la repetición de la pregunta por el ser, designaría la vía de apropiación del horizonte ya siempre puesto en juego en el comprender: dicha repetición filosofante sería esencialmente *transformadora*. Precisamente, Heidegger caracteriza en 1928/29 a la filosofía como *trascendencia explícita* (Heidegger, 2001, p. 227 y ss.) y, sorprendentemente, relaciona la propia trascendencia con la repetición. “El trascender explícito, en tanto que filosofía, – nos dice Heidegger en *Introducción a la Filosofía* – es un preguntarse se-repitiente (que se repite a sí mismo) acerca del ser del ente [*sich Wiederholendes Fragen*]” (Heidegger, 2001, p. 230) La filosofía sería esencialmente transformadora, porque, según Heidegger, ella no debería meramente reflejar una determinada concepción del mundo, sino que la filosofía sería un *existir a partir del fundamento* (Heidegger, 2009, p. 256).

A partir de lo que hemos sostenido, sabemos que el *fundamento* es la trascendencia como fundamento de la esencia modal del Dasein. Por lo tanto, filosofar sería existir desde la trascendencia, vale decir, trascendencia explícita, trascendencia repitente y transformadora, porque como un recuerdo dirigido en contra del olvido aspiraría a repetir y, por lo tanto, a transformar explícitamente el horizonte de comprensión. En este sentido otro nombre que Heidegger dará al filosofar será el de “recuerdo auténtico”, por ejemplo, en *Kant y el problema de la metafísica* (Heidegger, 1981, p. 196), porque contra el olvido que cumple una función positiva desplegando un horizonte, la filosofía buscaría explicitar dicho horizonte, transformándolo. La trascendencia como fundamento no se referirá, por tanto, a un fundamento trascendental, universal y necesario, sino que se referirá a un fundamento esencialmente dinámico y transformador. Esta transformación no será un aditamento de la filosofía sino aquello que designará su esencia más propia: “Aquello de lo que trata la filosofía –nos dice Heidegger en 1930– solo se abre en y desde una transformación del existir” [...] (Heidegger, 2007, p. 351). “Solo en esta transformación tiene la filosofía su auténtica *mismidad*” (Heidegger, 2007, p. 223).

Bibliografía

- Brelage, M. (1965) *Studien zur Transzendentalphilosophie*. de Gruyter.
- Crowell, S. (2001) *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Gethmann, C. F. (1986) "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom WS 1921/22 und ihr Verhältnis zu Sein und Zeit". *Dilthey-Jahrbuch*, 4, pp. 27-53.
- Heidegger, M. (1981) *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000a) *Hitos*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000b) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta.
- Heidegger, M. (2001) *Introducción a la filosofía*. Frónesis.
- Heidegger, M. (2002) *Ser y Tiempo*. Ed. Universitaria.
- Heidegger, M. (2003) *Caminos de Bosque*. Alianza.
- Heidegger, M. (2006) *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza.
- Heidegger, M. (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo – Finitud – Soledad*. Alianza,
- Heidegger, M. (2009) *Principios metafísicos de la lógica*. Síntesis.
- Husserl, E. (1986) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2009) *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura económica & UNAM.
- Lafont, C. (2007) "Heidegger and the Synthetic Apriori". En *Transcendental Heidegger*. J. Malpas y S. Crowell (Eds.). Stanford University Press, pp. 104–118.

CAPÍTULO II

DAS SEIN UND DAS NICHTS BEI HEIDEGGER UND DIE FRAGE DES DIALETHEISMUS

*Anton Friedrich Koch
Heidelberg*

ZUSAMMENFASSUNG

Eine Dialethie ist ein wahrer Widerspruch und der Dialetheismus die Position, dass es wahre Widersprüche gibt. Graham Priest und auf neue Weise Filippo Casati, die selbst den Dialetheismus vertreten, interpretieren Heidegger in diesem Sinn. Eine Dialethie oder zumindest Paradoxie könnte in Heideggers Denken wie folgt virulent sein: Das Sein ist gemäß der ontologischen Differenz kein Seiendes und das Nichts ebenfalls nicht; seiend aber ist all das, wovon man sprechen kann, und Heidegger spricht vom Sein und vom Nichts; also sind das Sein und das Nichts Seiende. Der Aufsatz geht dieser Problemlage in vier Abschnitten nach und bezieht sie auf die *philosophia perennis* (Parmenides, Platon, Aristoteles, Hegel) und auf

den hermeneutischen Realismus, die philosophische Position des Autors, der zufolge das Verstehen der Verneinung uns in einen unheilbaren Widerspruch, die Antinomie der Selbstnegation, verwickelt. Dabei wird Heideggers stetes Fragen nach dem Sinn von Sein dem ontotheologischen Denken kontrastiert, und es werden Wege erkundet, wie sich der Dialetheismus in der Philosophie marginalisieren und in der Heidegger-Exegese vermeiden lässt.

Schlüsselwörter: Antinomiethese, Hermeneutischer Realismus, Logik, Ontologische Differenz, Subjektivität

ABSTRACT

A dialethie is a true contradiction and dialetheism is the position that there are true contradictions. Graham Priest and, in a new way, Filippo Casati, who themselves represent dialetheism, interpret Heidegger in this sense. A dialethie, or at least a paradox, could be virulent in Heidegger's thinking as follows: According to the ontological difference, being is not a being and neither is nothingness; but being is everything that can be spoken of, and Heidegger speaks of Being and nothingness; thus, Being and nothingness are beings. This paper explores this problem in four sections and relates it to the *philosophia perennis* (Parmenides, Plato, Aristotle, Hegel) and to hermeneutic realism, the author's philosophical position, according to which the understanding of negation entangles us in an irremediable contradiction, the antinomy of self-negation. Heidegger's constant questioning of the meaning of Being is contrasted with ontotheological thinking, and we will explore ways in which dialetheism can be marginalised in philosophy and avoided in Heidegger's exegesis.

Keywords: Antinomy thesis, hermeneutic realism, logic, ontological difference, subjectivity

1. Einführung. Die Aporie der ontologischen Differenz

Beginnen wir zur Orientierung mit dem Auftragen von Wohlbe-
kanntem. Sein, wie Heidegger das Wort verwendet, „ist jeweils das
Sein eines Seienden“ (SZ, p. 9)¹ und näher „das, was Seiendes als
Seiendes bestimmt“, bzw. „das, woraufhin Seiendes [...] je schon
verstanden ist“ (SZ, p. 6). Dabei ist die ontologische Differenz,
zwischen Sein und Seiendem, zu beachten: „Das Sein des Seienden
,ist‘ nicht selbst ein Seiendes“ (SZ, p. 6). Dasjenige Seiende,
das Seiendes auf das Sein hin versteht und das somit auch das Sein
immer schon irgendwie verstanden haben muss, ist das *Dasein*, wie
Heidegger uns Menschen nennt. Das Dasein ist, grob gesprochen,
selbstzentriert, nämlich „Seiendes, das je ich selbst bin“ (SZ, p.
114). Seine Seinsweise nennt Heidegger *Existenz* und unterscheidet
sie von der Seinsweise des –terminologisch verstandenen– Zeugs,
mit dem wir alltäglich umgehen: der *Zuhandenheit*. Die Schwund-
form der Zuhandenheit, in der das Zeug sein dienliches Zur-Hand-
Sein verloren hat, ist die Seinsweise der *Vorhandenheit*, die den Din-
gen zukommt, sofern sie nur noch vorliegen (vgl. SZ, p. 73f.).

Halten wir zunächst zwei Punkte fest, die im Fortgang um
zwei weitere ergänzt werden. Erstens ist Sein jeweils das Sein
eines *Seienden*: also nicht losgelöst für sich, nicht das absolute,
göttliche Sein, wie es etwa in Fichtes späterer Wissenschaftslehre
oder in Meister Eckharts *opus tripartitum* figuriert. Zweitens ist es
jeweils das Sein eines Seienden, also kein einförmiges, allgemeines
Sein, das sich durch alle Seienden konstant hindurchzöge, wie
es für das reine, unmittelbare Sein charakteristisch ist, mit dem
Hegel die *Wissenschaft der Logik* eröffnet. Dahin deutet auch
die Unterscheidung der drei Seinsweisen Existenz, Zuhanden-
heit und Vorhandenheit, die in ihrer Grundverschiedenheit
den Gedanken gar nicht aufkommen lassen, mit „Sein“ meine
Heidegger ein allgemeines immanentes Wesensmerkmal alles
Seienden. Er kritisiert denn auch, dass Hegel mit dem Beginn

1 Heideggers frühes Hauptwerk *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, wird im Folgenden unter
der Sigle SZ und unter Angabe der Originalpaginierung zitiert.

beim unbestimmten und unmittelbaren Sein „das von Aristoteles schon gestellte Problem der Einheit des Seins gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen ‚Kategorien‘ aus der Hand gibt“ (SZ, p. 3). Erst recht steht Heidegger dem radikalen Seinsmonismus fern, den Platon und Aristoteles in kritischer Absicht und heute wieder Michael Della Rocca, er allerdings zustimmend, Parmenides zuschreiben², zumal Heidegger auch die Zuschreibung nicht befürwortet. Sachlich kommt von allen Klassikern wohl Aristoteles seinem Seinsdenken am nächsten, der das „Problem der Einheit des Seins“ in der Mannigfaltigkeit der Seinsweisen immerhin gesehen und des Näheren gelehrt hat, dass das Seiende keine Gattung und das Sein kein Gattungsmerkmal des Seienden ist, sondern dass die Allgemeinheit des Seins jede Gattungsgemeinheit übersteigt und das gattungstranszendente Seiende daher von allem Ursprung an auf vielfache Weise ausgesagt wird: *To on legetai pollachos* (Met. Z 1, 1028a1).

Doch auch mit Aristoteles stimmt Heidegger am Ende nicht überein. Dass das Seiende keine Gattung ist, auch keine höchste, wie Platon im *Sophistes* (254d) angenommen hatte, zeigt Aristoteles wie folgt (vgl. Met. B 3, 998b22–27). Gattungen werden durch spezifische Differenzen ausdifferenziert, so die Gattung Lebewesen durch den *logos*, also Sprechen und Denken, in die Spezies Mensch, die den Logos hat, und alle übrigen Arten von Lebewesen, die ihn nicht haben. Es versteht sich, dass Differenzen Seiende sind; eine Differenz, die nicht *ist*, kann keinen Unterschied machen. Wenn nun das Seiende eine Gattung wäre, müssten daher seiende Differenzen es ausdifferenzieren. Also müsste das Seiende entweder bereits vor seiner Ausdifferenzierung ausdifferenziert sein oder aber durch sich selbst in sich und sich selbst, das heißt gar nicht. Ersteres enthielte einen fehlerhaften Zirkel, letzteres würde zum radikalen Seinsmonismus zurückführen den Aristoteles bei Parmenides fand und den er gerade vermeiden wollte. Ergo, so schloss er, ist das Seiende keine Gattung,

2 Vgl. Della Rocca (2000, Kapitel 1).

sondern wird ab ovo vielfach ausgesagt. Nichtsdestoweniger hielt er an einem Einheitsprinzip des Seienden in der Vielheit der Aussageweisen fest und erblickte es in der *ousia*, Substanz, die er als den zugrunde liegenden Bezugspunkt ansah, auf den hin alles Seiende ausgesagt wird. Als Substanzen betrachtet er die belebten und unbelebten Einzelnen: Menschen, Tiere, Pflanzen, Natur- und Gebrauchsdinge. Sie sind die paradigmatischen Seienden, in Beziehung auf die wir auch ihre wesentlichen Qualitäten, Quantitäten, Relationen usw. –die Kategorien– seiend nennen und sogar die Akzidentien in den verschiedenen Kategorien, die für sich betrachtet gar keine Seienden wären, ferner die Fähigkeiten und Vollzüge der Substanzen und nicht zuletzt ihr Wahrsein oder Der-Fall-Sein (vgl. Met. Δ 7). Doch damit nivelliert Aristoteles die Differenzen von Existenz, Zuhandenheit und Vorhandenheit. Denn wenn „Substantialität [...] der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden“ ist, wird „Dasein [...] unausgesprochen im vorhinein als Vorhandenes begriffen“ bzw. „impliziert die Unbestimmtheit seines [so begriffenen] Seins immer [den] Seinsinn“ der Vorhandenheit, die „jedoch [...] die Seinsart eines nicht-daseinsmäßigen Seienden“ ist (SZ, p. 114f.). Für die Zuhandenheit des Zeugs dürfte Entsprechendes gelten.

Das leitet zu einem dritten Punkt über. Die angeführte Kritik trifft nicht nur die aristotelische metaphysische Tradition im engeren Sinn, sondern in Abwandlungen die ganze westliche Philosophie vor und nach Heidegger, insbesondere auch den sprachanalytischen Neo-Aristotelismus, der in Peter Strawsons deskriptiver Metaphysik³ und nach deren Vorbild im hermeneutischen Realismus zum Tragen kommt, den ich selbst vertrete⁴. Strawsons Position und der hermeneutische Realismus sind hier von Interesse, weil sie es ermöglichen, eine aporetische Spannung zu mildern, die in Heideggers Betonung der ontologischen Differenz liegt. „Das Sein des Seienden ‚ist‘ nicht selbst ein Seiendes“, lasen wir, und doch muss Heidegger es, sogar in diesem Satz selbst, thema-

3 Vgl. Strawson (1959).

4 Vgl. Koch (2016).

tisieren und es damit notgedrungen –Heideggers Anführungszeichen um „ist“ weisen auf die Sprachnot hin, die ihn in die pragmatische Inkonsistenz dängt– als ein Seiendes erscheinen lassen. Diese Aporie lässt sich ein Stück weit entschärfen, wenn man mit Strawson eine ontologische Ordnung in Ansatz bringt, deren basale, wahrhaft substantielle Seiende die einzelnen Dinge und Personen in Raum und Zeit sind. Strawson nennt sie Partikularien. In Beziehung auf sie haben wir zweitens immer schon nachgeordnete raumzeitliche Einzelne eingeführt: Ereignisse wie Sokrates' Tod und Zustände wie Sokrates' Gefangensein, auch komplexe Ereignisketten wie Unwetter, Schachpartien, Kriege (usw.). Ferner wären Tropen wie das Rot einer gegebenen Kirsche oder konkrete Universalien wie ein letztspezifischer Rotton, der sich durch viele Einzeldinge zieht, zu nennen, gefolgt von verschiedensten Kategorien abstrakter Entitäten, extensionaler, intensionaler und hyperintensionaler. Über dieser ontologisch soliden Basis, letztlich fundiert in Partikularien, kann man nun in Gedanken einen inklusivistischen Überbau von „Sinnfeldern“ errichten, wie sie Markus Gabriel vorschweben, die auch rein vorgestellte Entitäten und vielleicht sogar Impossibilia wie kubische Kugeln enthalten⁵. Die unbegrenzte Flexibilität unserer Sprache erlaubt uns, von ihnen allen zu sprechen, als wären sie so real wie Dinge und Personen in Raum und Zeit. Wenn vor diesem Hintergrund nach dem Sein –und dann auch nach dem *Sinn* von Sein– gefragt wird, wird man sich an den basalen, substantiellen Seienden orientieren und die nachgeordneten im Geiste des Nominalismus als bloße Setzungen und bloß redensartige Seiende behandeln, bei deren Vernachlässigung kein Verlust an Allgemeinheit in der Theoriebildung zu befürchten sei. Schon bei Aristoteles selbst lesen wir in ähnlichem Sinne, dass, wer nach dem Seienden frage, nach der *ousia* fragen müsse (Met. Z 1, 1028b2–4).

Raum und Zeit sind unter dieser Betrachtungsweise, mit Kant und Strawson gedacht, die allgemeinen Formen des substantie-

5 Vgl. Gabriel (2016, bes. § 5).

Il Seienden und ipso facto die Formen der Einzelheit und Trennprinzipien der qualitativen und numerischen Identität, und die Seienden in diesen Formen bekunden ihr Sein, wie Platon im *Sophistes* (247d–e) anmerkt, durch die Fähigkeit zu wirken und zu leiden, also durch Kausalität. Die erwähnte Flexibilität der Sprache ermöglicht es dann, ontisch unverbindlich über allerlei Themen zu reden, und diese ontische Unverbindlichkeit kann sogar sprachphilosophisch abgesichert werden durch geeignete Theorien wie etwa diejenige von Wilfrid Sellars, der nur singuläre Termini, die Raumzeitliches bezeichnen, als in letzter Instanz ontisch verbindlich analysiert, oder diejenige von Thomas Hofweber, der die Quantifikation über Zahlen, Eigenschaften und Propositionen als sprachintern und inferentiell aufweist und nur die Quantifikation über Dinge als sprachextern und ontisch verbindlich anerkennt⁶. Auf dieser Basis kann man vom realen Sein, das durch Raumzeitlichkeit und Kausalität bestimmt ist, ein redensartliches Sein unterscheiden, das allem zukommt, was je Gegenstand der Rede werden kann⁷, und dann bequem beispielsweise über Eigenschaften reden und hinzufügen: „Natürlich gibt es keine Eigenschaften; natürlich sind Eigenschaften keine realen Seienden“. In eben diesem Geiste könnte vielleicht auch Heidegger vom Sein reden und hinzufügen: „Natürlich gibt es das Sein nicht; natürlich ist das Sein kein reales Seiendes“.

Doch allzu viel ist mit diesem Entschärfungsversuch nicht zu gewinnen. Denn nun kommt zuletzt als vierter Punkt ins Spiel, dass das Sein „Seiendes als Seiendes bestimmt“ und dass es das Sein ist, auf das hin Seiendes „je schon verstanden ist“. Ob diese zweiteilige Auskunft zwei Leistungen des Seins oder eine einzige auf zweierlei Weise nennt, geht aus der Formulierung nicht eindeutig hervor. Filippo Casati hat über die anglophone Debatte berichtet, dass man dort jeweils von nur einer Leistung ausgeht, diese aber unter

6 Vgl. Sellars (1979, Kapitel 1), Hofweber (Oxford 2016, Kapitel 5, 7 und 8).

7 In diesem Sinn unterscheidet Filippo Casati (2021, p. 11), mit Alexius Meinong und Graham Priest die reale Existenz vom redensartigen *Außersein*. Ein Seiendes besitzt entweder jene oder dieses.

Betonung entweder des Bestimmens oder des Verstehens entweder als ein sachliches Fundieren oder als ein epistemisches Begründen fasst. Casati spricht von der metaphysischen und andererseits der Intelligibilitäts-Interpretation des Seins⁸. Nach der ersteren bestimmt das Sein das Seiende der Sache nach als Seiendes, nach der letzteren macht das Sein das Seiende als Seiendes verständlich. Meine Präferenz wäre es zu sagen, dass das Sein beides in einem Zuge leistet, wie auf andere, sonst nicht vergleichbare Weise die Idee des Guten in Platons *Politeia* die übrigen Ideen, die sie überragt, sowohl seiend als auch erkennbar sein lässt. Aber diese Dualität ist im gegenwärtigen Zusammenhang nebensächlich. Das Sein mag Sachgrund oder Verstehensgrund des Seienden sein oder beides zumal, so ist es in jedem dieser Fälle ursprünglicher –sachlich oder epistemisch– als das Seiende. Von daher hätte es etwas Unangemessenes zu sagen, das Sein sei ein nachgeordnetes, nach dem Vorbild der basalen raumzeitlichen Dinge in die Rede eingeführtes und beinahe schon redensartliches Seiendes. Wir müssen es zwar so behandeln, indem wir es thematisieren, aber uns gleichzeitig klarmachen, dass in diesem Fall die Thematisierung dem Thema nicht gerecht wird, weil das Sein auf gewisse Weise in den Bereich des raumzeitlich Seienden hinein „wirkt“, indem es Seiendes seiend und verständlich sein lässt.

Die Alternative, ergriffen von Graham Priest und mit anderer Herleitung von Filippo Casati, wäre es zu sagen: Nein, die Thematisierung des Seins geht nicht an ihm vorbei, sondern das Sein ist in der Tat ein Seiendes und ist zugleich kein Seiendes, und zwar in derselben Hinsicht und Beziehung (*kata to auto*, Aristoteles, Met. Γ 3, 1005b19); es liegt hier eine wahre Kontradiktion vor, eine Dialethie (*dialētheia*), wie Priest wahre Kontradiktionen nennt, deren beide Seiten dann natürlich ebenso sehr beide falsch sind, weil jede von ihnen dann und nur dann wahr ist, wenn die andere falsch ist. Ein wahrer Widerspruch ist also ipso facto auch ein in

8 Vgl. Casati (2021, p. 8-13 bzw. p. 13-17).

beiden Konjunkten falscher Widerspruch. Jede *dialētheia* ist auch ein *dipseusma*.

Eine alle Theoriebildung trivialisierende logische Explosion, wie sie wegen des *ex (logice) falso quodlibet* droht, wird dabei durch einen parakonsistenten Logikkalkül vermieden. Auf irgendeinen solchen Kalkül scheint jede dialetheistische Position festgelegt zu sein, um die Menge der von ihr akzeptierten Dialethien überschaubar zu halten und theoretisch fruchtbar machen zu können. Priest und Casati sind Dialetheisten in der Sache und interpretieren Heidegger als einen der ihren angesichts der ontologischen Differenz, die somit ipso facto eine ontologische Indifferenz wäre. Alle Sprachnot wäre im Nu verfliegen. Aber will Heidegger sie verfliegen sehen? Vermutlich wäre er verblüfft, sich als Dialetheisten gehandelt zu wissen, und auf einen parakonsistenten Kalkül würde er sich so wenig einlassen wollen wie auf einen logischen Kalkül überhaupt. Doch dies betreffend geben Priest und Casati zu bedenken, dass es ihnen nicht um eine Reform der Logik zu tun ist, zu der sie Heidegger oder sonst jemanden überreden wollen; sondern ihre These ist es, dass wir alle, Heidegger eingeschlossen, in unserem alltäglichen, informalen Rasonieren immer schon parakonsistent denken und stets gedacht haben und dass ihr parakonsistenter Kalkül nur die Logik simpliciter formalisiert. Dennoch mag ich mich weder in der Sache noch in der Heidegger-Exegese leichten Sinnes zum Dialetheismus bequemen. In der Sache nicht, weil es mir wie vermutlich fast allen und insbesondere Aristoteles geht, der den Satz vom Widerspruch zum sichersten aller metaphysischen Prinzipien erklärte, weil es nämlich unmöglich sei, dass jemand annehme, dasselbe sei (der Fall) und sei nicht (der Fall), *adynaton gar hontinoun tauton hypolambanein einai kai mē einai* (Met. Γ 3, 1005b23f.). Keine intellektuelle Gymnastik wird uns (die Vielen, Aristoteles, mich) je befähigen, eine Behauptung p mit ihrer Negation $\sim p$ in ein und demselben Bewusstsein zu vereinigen. Insofern ist jede Antinomie, auch wenn sie mit parakonsistentem Denken in logischer Quarantäne gehalten werden kann, eine

zu viel. Natürlich können wir bei Ausflügen auf die logische Isolierstation einen Widerspruch hersagen und im Modus bloßen Geredes als unsere Position verkünden. Wir verstehen dabei auch, was wir verlautbaren, reden nichts Sinnloses, wohl aber offenkundig Falsches und Unhaltbares. Allerdings kann es uns im Denken geschehen, dass uns die Phänomene oder die strenge Logik in eine Denksituation nötigen, in der wir angesichts eines zu affirmierenden Widerspruchs nicht weiterwissen. Dann rennen wir, mit Wittgenstein zu reden, gegen die Grenzen der Sprache an, was indes weder gegen uns noch gegen die Sprache sprechen muss. Wir verhalten uns dabei vielleicht wie Dialetheisten, ohne deswegen welche zu sein. Heidegger dürfte sich angesichts der ontologischen Differenz in einer derartigen Lage befunden haben. Es spricht für ihn, dass er nicht hastig auf Abhilfen sann, sondern die logische Unannehmlichkeit fragend auf sich nahm.

Antinomien gibt es in zwei Arten, als absolute und als prämissenrelative. Erstere mag man tatsächlich Dialethien nennen in einem reduzierten Sinn von *alētheia*: nominell wahre Kontradiktionen, die indes nichts Seiendes mehr sehen lassen. Im entsprechend reduzierten Sinn sind sie ipso facto Dipseusmata, weil sie sich selbst verneinen und wir sie, indem wir sie verneinen, nur bekräftigen. Letztere hingegen, die prämissenrelativen Antinomien, bieten sich der logischen Sofortmaßnahme der Verneinung dar und werden damit erst einmal für die weitere Behandlung sistiert. Die von Kant diagnostizierten Antinomien der reinen Vernunft sind Beispiele dieser prämissenrelativen Art. Hier wird aus prima facie offenkundigen Prämissen eine Thesis p bewiesen, zum Beispiel, dass alle Kausalität Naturkausalität ist, und aus ebenso offenkundigen Prämissen eine Antithesis $\sim p$, im gegebenen Fall, dass *nicht* alle Kausalität Naturkausalität ist. Die Sofortmaßnahme ist die Verneinung der Konjunktion, $\sim(p \wedge \sim p)$: „Es ist nicht der Fall, dass sowohl alle Kausalität Naturkausalität ist als auch nicht alle Kausalität Naturkausalität ist“. Dann ist die logische Gefahr fürs erste gebannt, und man kann in Ruhe überlegen, was im Denken schiefgegangen und welches Konjunkt der Kontradiktion aus wel-

chen Gründen zu verwerfen ist. Als eine mögliche Diagnose kommt in Frage, dass die betreffende Theses und ihre Antitheses bei genauerer Analyse kein kontradiktorisches, sondern nur ein konträres Paar bilden wie –schon bei oberflächlichster Betrachtung– „Schnee ist rot“ und „Schnee ist grün“. Dann ist der Weg frei für die Anerkennung der Wahrheit „Schnee ist weiß“⁹.

Dagegen ist eine absolute Antinomie eine Selbstnegation, also ein Fall von absoluter Negativität, so etwa der unscheinbare Lügnersatz: „Was Sie gerade lesen, ist nicht wahr“. Hier liegt keine Schlussfolgerung aus Prämissen vor, sondern ein einzelner Satz, der wahr oder falsch ist. Ist er wahr, so müssen wir ihm glauben, dass er nicht wahr ist. Ist er aber nicht wahr, so sagt er, indem er dies sagt, die Wahrheit. Er ist wahr dann und nur dann, wenn er nicht wahr ist, und ist daher nicht effektiv verneinbar, auch nicht als Sofortmaßnahme. Er drückt die unheilbare, singuläre und absolute Antinomie der Selbstnegation oder der zirkulären Verneinung aus, die wesentlich zum Denken gehört, weil jede logisch-mathematische Operation in Selbstanwendung wenigstens erwogen werden kann. Im Fall der Mengenbildung erhält man so die Einermenge ihrer selbst und kann sich fragen, ob sie existiert. Im Fall der Verneinung erhält man die Verneinung ihrer selbst und kann sich fragen, ob sie wahr ist, und eben diese immer mögliche, unschuldige Frage führt hier schnurstracks in die absolute Antinomie, wie am Lügnersatz vorgeführt wurde. Sie bzw. ihr umgangssprachlicher Ausdruck im Lügnersatz ist das logische Kainsmal, das einerseits das Unheimliche des Denkens anzeigt und das Denken andererseits gegen reduktionistische Attacken schützt. Denken ist nicht naturalisierbar, die Logik nicht vollständig formalisierbar. Logische

9 Mike Stange, dem ich wie immer für wichtige Korrekturen und hilfreiche Nachfragen zu danken habe, formuliert das Bedenken, dass zwar nicht der Lügnersatz selbst, wohl aber die Aufdeckung seines antinomischen Charakters an Prämissen gebunden ist, und weist zugleich in die Richtung der Replik, die zu geben wäre: Der Lügnersatz drückt die Antinomie der Selbstnegation in der Umgangssprache mittels semantischen Aufstiegs (d.h. unter Verwendung des Wahrheitsprädikats) aus. Das macht die Diagnose seines antinomischen Charakters prämissenabhängig. In seiner logischen Tiefenstruktur ist er aber schlicht die unfundierte, zirkuläre Negation. Vgl. dazu weiter unten.

Kalküle, mechanische Verfahren zur Manipulation von Symbolen, alle Formen von künstlicher Intelligenz bleiben dem äußerlich, was Denken ist. Und die unheilbare Antinomie der Selbstnegation zeigt es weithin sichtbar und weitgehend übersehen an.

Da ich seit langem diese Position unter der Etikettierung „Antinomiethese“ vertrete, hat Filippo Casati mir im Gespräch und in privater Korrespondenz den Dialetheismus schmackhaft zu machen versucht. Ist nicht, so muss ich mich fragen, die Selbstnegation die übrigens in immer neuen Formen –angefangen von ihrer Kontraktion zum logischen Punkt des unmittelbaren Nichts bis zur entwickelten absoluten Negation, die der Begriff, und zu dem Schluss, der die absolute Idee ist– die Hegelsche Logik vor sich hertreibt, ein wahrer Widerspruch? Wie aber könnte ein Widerspruch wahr sein, wenn er doch ständig, siehe eben die Hegelsche Logik, über sich hinaustreibt? Wenn in der absoluten Idee als einem nur noch wahren Widerspruch, also einer Dialethie, die kein Dipseusma mehr wäre, logische Ruhe einkehrte, wäre Hegels Logik das Paradigma eines erfolgreichen Dialetheismus. Aber mit logischer Notwendigkeit ist jede Dialethie ein Dipseusma. Daher wäre das Paradigma eines erfolgreichen Dialetheismus zugleich das eines „erfolgreichen“ Dipseusmismus (sit venia verbo). Die absolute Idee somit als absolute Falschheit? Hegel würde entgeistert abwinken. Aber wie, so muss sich Hegel nun fragen lassen, könnte die Antinomie der Selbstnegation je behoben statt einfach nur wegetikettiert werden als absolute Idee oder absoluter Geist? Geht nicht vielmehr dem spekulativen Denken bloß irgendwann die Puste aus, und es redet sich ein, jetzt sei die Antinomie geheilt? Idee und Geist, *eidos* und *nous*, letzterer gewürzt mit einer Prise neutestamentlichem *pneuma* bzw. hebräischem *ruach* (רוּחַ), sind schöne Worte dafür. *Ruach* heißt ja Puste. Wie also könnte sie hier ausgegangen sein? Schöne Worte, wie gesagt; doch das logische Kainsmal bleibt. Auch „Dialethie“ ist ein schönes Wort zur Umbenennung der Antinomie. Aber wie sollte ich je eine Antinomie oder auch sonst einen Widerspruch glauben, für wahr halten, kraftvoll behaupten können? Wie macht

man das, außer dass man es mit entschlossener Miene deklamiert? Ich weiß es nicht; es will mir nicht gelingen. Die Antinomie der Selbstnegation ist eine Dialethie, wenn man so will; eine Dialethie und ein Dipseusma, und das macht uns –mich zumindest– ratlos.

2. Unverborgenheit als Lichtung

Lange habe ich die Antinomie der Selbstnegation in der Theoriebildung brachliegen lassen, abgesehen von ihrer Rolle als Kainsmal des Denkens und als eines Sonderbelegs für die unabhängig begründete These, dass es keine vollständige und widerspruchsfreie Gesamtheorie der Welt und insbesondere keine endgültige physikalische Weltformel geben kann. Ein dialethisches Dipseusma, schien mir, gehört in logische Quarantäne. Damit war ich freilich, ohne mir das allzu klar zu machen, auf einen Schuss Parakonsistenz in der allgemeinen, nicht restlos formalisierbaren Logik, auf eine leichte Einschränkung des *ex logice falso quodlibet*, festgelegt. Filippo Casati hat mir dieses Zugeständnis überzeugend abgerungen, so dass ich mich nun damit zufrieden gebe, dass die allgemeine, informale Logik, die ich ihm im Gegenzug als über alle ihre Formalisierungen, auch den von ihm präferierten parakonsistenten Kalkül hinaus letztverbindliche Instanz anzupreisen versuchte, etwas Parakonsistentes an sich hat. Casati ist nun seinerseits dabei, der Antinomie eine theoretische Rolle für die Erhellung des disruptiven Ausgangs unserer Spezies (und jedes ihrer Individuen von neuem) aus dem sinnlich Kognitiven (s-Kognitiven) ins intentional Kognitive (i-Kognitive) zu wachsen zu lassen. Er kommt damit, wie im Fortgang gezeigt werden soll, Heideggers denkendem Fragen nach dem Sinn von Sein sehr nahe, viel näher jedenfalls, als die hier verwendete Terminologie es vielleicht erwarten lässt. Davon mehr gegen Ende des Aufsatzes. Zunächst bedarf es noch einer Reihe theoretischer Vorbereitungen, die allesamt um den erwähnten Ur-Ausgang aus unserer Unmündigkeit in der rein animalischen, rein s-kognitiven Lebensunmittelbarkeit kreisen werden.

Rein s-kognitiv –oder vielmehr vorkognitiv– ist das noch nicht prädikative, damit auch nichtbegriffliche und nichtpropositionale

Bewusstsein, das wir den sinnlich wahrnehmenden Tieren zusprechen und aus dem wir als denkende Lebewesen immer schon – phylogenetisch und je ontogenetisch– ins i-kognitive, begriffliche Bewusstsein übergegangen sind, das im Nachhinein seine s-kognitive Basis ohne Rest durchdrungen und für uns, die wir den Logos haben, begrifflich aufgeladen hat. Wahrnehmend denken wir, da wir einmal sprechen können, in den Farben, Klängen, Düften usw., die unser öffentliches, von uns und den wahrnehmenden Tieren geteiltes raumzeitliches Bewusstseinsfeld füllen, und lesen in einem ursprünglichen, nichtmetaphorischen Sinn von „lesen“ die wahrnehmbaren Dinge als Token von vielerlei Aussagen über sie jeweils selbs. Heideggers Unterscheidung der Existenz, Zuhandenheit und Vorhandenheit soll damit natürlich nicht unterlaufen, sondern es soll lediglich etwas zu der Frage nach dem Sinn von Sein und der Frage nach dem, was Heidegger später *Ereignis* nennen wird, beigetragen werden, wenn auch vielleicht in einer ungewohnten Redeweise.

1964, in „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, schreibt Heidegger, dass es Sein als Sein, d.h. Anwesenheit als solche nur gibt, „wenn Lichtung waltet. Diese ist mit der *Ἀλήθεια*, der Unverborgenheit, zwar genannt, aber nicht als solche gedacht“ (GA 14, p. 86f.)¹⁰. Ausdrücklich revoziert Heidegger sodann seine frühere „Behauptung von einem Wesenswandel der Wahrheit, d.h. von der Unverborgenheit zur Richtigkeit“ und sieht sich genötigt, statt dessen zu sagen (GA 14, p. 87): „Die *Ἀλήθεια*, als Lichtung von Anwesendem [...], gelangt sogleich [d.h. nicht erst bei Platon] in den Hinblick auf *ὁμοίωσις* und *adaequatio*, d.h. in den Hinblick auf Angleichung im Sinne von Übereinstimmung von Vorstellendem und Anwesendem“. Sie erscheint somit ab ovo „nur als Richtigkeit und Verlässlichkeit“ (GA 14, p. 87), also unter ihrem realistischen (Richtigkeit) und unter ihren pragmatischen Aspekt (Verlässlichkeit), während der phänomenale Aspekt, die Unverborgenheit als Lichtung, selbst nicht ins Offene

10 Die *Gesamtausgabe* von Martin Heideggers Texten, Frankfurt am Main 1978ff., wird im Folgenden unter der Sigle GA zitiert.

und Helle eben dieser Lichtung tritt. Kein Wunder also, dass in der neueren analytischen Debatte um den Begriff der Wahrheit eine Gigantomachie zwischen antipragmatistischen Realisten (der frühe Putnam, Thomas Nagel) und pragmatistischen Antirealisten (Michael Dummett) zu beobachten war, in der jede Seite die andere wirkungsvoll ad absurdum führte, ohne dass sich den Beteiligten die Unverborgenheit als der abgewandte phänomenale Aspekt der Wahrheit und mit ihr der Weg zu einer schiedlichen Lösung gezeigt hätte.

Wort und Begriff der Lichtung hatte Heidegger einige Seiten vorher so erläutert (GA 14, p. 80):

Das deutsche Wort „Lichtung“ ist sprachgeschichtlich eine Lehnübersetzung des französischen *clairière*. Es ist gebildet nach den älteren Wörtern „Waldung“ und „Feldung. [Absatz] Die Waldlichtung ist erfahren im Unterschied zum dichten Wald, in der älteren Sprache „Dickung“ genannt. Das Substantivum „Lichtung“ geht auf das Verb „lichten“ zurück. Das Adjektivum „licht“ ist dasselbe Wort wie „leicht“. Etwas lichten bedeutet: etwas leicht, etwas frei und offen machen, z.B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen. Das so entstehende Freie ist die Lichtung. Das Lichte im Sinne des Freien und Offenen hat weder sprachlich noch in der Sache etwas mit dem Adjektivum „licht“ gemeinsam, das „hell“ bedeutet. [...] Gleichwohl besteht die Möglichkeit eines sachlichen Zusammenhangs zwischen beiden. Das Licht kann nämlich in die Lichtung, in ihr Offenes, einfallen und in ihr die Helle mit dem Dunkel spielen lassen.

Wir müssen uns klarmachen, dass Heidegger von der Lichtung im Kontrast zur Dichtung nicht im übertragenen Sinn zu reden meint, so als werde, was wir ursprünglich aus forstlichen Zusammenhängen kennen, hier auf Sein und Unverborgenheit übertragen, sondern er glaubt, dass wir umgekehrt unsere ehemals ländliche Lebenswelt –Wald und Feld, Holzwege und Feldwege, Lichtungen und Dickungen– ursprünglich immer schon aus der Region des Seins und der Unverborgenheit verstanden und entsprechend benannt haben und dass er als Denker nur in diese Region zurück überträgt, was von dort kommt und dort seinen Ursprung hat. Die

Lichtung im Wald ist an ihr selbst eine Metapher für die Lichtung des Seins, nicht umgekehrt.

Das Bild, das Heidegger an den zitierten Stellen zeichnet, ist im Ganzen ungefähr folgendes: Sein als Sein, Anwesenheit als Anwesenheit gibt es nur zu den Bedingungen der Lichtung. Die Lichtung ist Unverborgenheit, die abgekehrte und ursprüngliche Seite der Wahrheit, ihr phänomenaler oder epistemischer Aspekt, sofern man von Aspekten der Wahrheit reden will. Die beiden anderen, uns zugekehrten und die philosophische Debatte über die Wahrheit bestimmenden Aspekte sind zum einen der realistische oder objektive Aspekt, die Richtigkeit des Vorstellens und seine Übereinstimmung mit dem Seienden, und zum anderen der pragmatische oder normative Aspekt, die verlässliche, gesicherte Behauptbarkeit eines Satzes. Die Unverborgenheit als die ursprüngliche und abgewandte Seite der Wahrheit würde, wäre sie nicht abgewandt, das Sein als Sein hervortreten lassen, wie das Sein seinerseits das Seiende als Seiendes hervortreten lässt, es als Seiendes bestimmt und als Seiendes verstehbar macht.

Die Unverborgenheit als die Lichtung in der „Dickung“ des Waldes steht in engstem Zusammenhang mit dem Sinn von Sein, wenn denn Sinn, allgemein gesprochen, das ist,

worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne dass es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Sinn bedeutet das Worauffin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. (SZ, p. 324, vgl. p. 151).

Was als Sinn von Sein gesucht wird, ist mithin das, worin sich die Verstehbarkeit des Seins hält. Das Seiende ist als Seiendes verstehbar im Offenen der Lichtung, in der das einfallende Licht „die Helle mit dem Dunkel spielen lassen“ kann. Aber die Lichtung kann ihrerseits nicht in ihr selbst, der Lichtung, erscheinen. Daher ist das Sein als Sein nur insoweit verstehbar, als es uns gelingt, im denkenden Schauen gegen die Blickrichtung zu schauen, wie immer dieses Kunststück möglich sein mag. Nicht erst im Spätwerk, sondern

schon in *Sein und Zeit* denkt Heidegger in diese Gegen-Richtung, versucht es zumindest und versteht es als Aufgabe:

Sein –nicht Seiendes– „gibt es“ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit ‚sind‘ gleichursprünglich. Was es bedeutet: Sein „ist“, wo es doch von allem Seienden unterschieden sein soll, kann erst konkret gefragt werden, wenn der Sinn von Sein und die Tragweite von Seinsverständnis überhaupt aufgeklärt sind. (SZ, p. 230).

Was hier Wahrheit heißt, ist deren ursprünglicher und abgewandter Aspekt, die Unverborgenheit. Sie ist gleichursprünglich mit dem Sein und gleichzeitig mit dem, aber ursprünglicher als das Dasein, das geprägt ist durch das, was oben i-Kognitivität genannt wurde und für denkende Lebewesen charakteristisch ist. Seiendes aber, im Unterschied zum Sein, gibt es *nicht nur*, sofern Unverborgenheit ist, sondern auch sonst. Dinosaurier gab es, lange bevor es Sein, Unverborgenheit und Dasein gab. Das klingt paradox, aber der Anschein der Paradoxie lässt sich auflösen in einer zweidimensionalen Betrachtung der eindimensionalen Zeit, die aus unabhängigen Gründen ohnehin notwendig ist, weil sich in der Zeit die Zeit selbst, ihre Unterteilung in Zukunft und Vergangenheit, fortlaufend ändert und verschiebt. Was gestern Zukunft war, der heutige Tag, ist morgen Vergangenheit. *Jetzt* gibt es Sein, Unverborgenheit und Dasein, und von jetzt aus gibt es seit dem Urknall Seiendes. Das Sein, das es jetzt gibt, bestimmt die Dinosaurier als Seiende und macht sie als Seiende verständlich. Wenn wir uns aber auf einen Standpunkt zurückversetzen könnten, als es weder Sein und Unverborgenheit noch unsereins qua Dasein mit seinen Standpunkten gab, gäbe es die Seienden, die es jetzt als Seiende gibt, damals nicht als Seiende. Die Zeit als ganze hat sich in der Zeit dahingehend verändert, dass es *jetzt* immer Seiendes gab, damals aber nicht und nie, oder vielmehr hätte es damals keine Seienden gegeben, wenn wir uns denn auf jenen Un-Standpunkt zurückversetzen könnten, der eben kein möglicher Standpunkt war.

3. Das Sein, das Nichts und der Sinn von Sein

Um sich diese Zusammenhänge besser vor Augen zu führen, ist es ratsam, von Heideggers Formulierungen einmal Abstand zu nehmen und, auch auf die Gefahr hin, in den von Heidegger gemiedenen Meinungsstrom zurückzufallen, den Übergang aus der s-Kognitivität in die i-Kognitivität in einer geläufigeren Terminologie zu betrachten. Beginnen wir bei Parmenides und Wittgenstein. Fragment 3 aus Parmenides' Lehrgedicht: ... *to gar auto te noein estin te kai einai*, besagt in einer naheliegenden Übersetzung (wenn die Infinitive *noein* und *einai* als Gerundien im Dativ gelesen werden): „... das nämlich Selbe ist für das Denken wie auch für das Sein“. Das heißt: Was der Fall ist, kann gedacht werden, und was gedacht werden kann, ist der Fall. „Denn“, sagt Parmenides in Fragment 2, Verse 7f., „was nun einmal nicht der Fall ist, kannst du weder denkend vernehmen –das ist nämlich unvollziehbar– noch sagen“ (*oute gar an gnoiēs to ge mē eon; ou gar anyston; oute phrasais*). Parmenides schloss daraus, dass nicht gedacht werden kann, was nicht der Fall ist. Wittgenstein stimmt der Prämisse zu, scheut aber die Konklusion (*Philosophische Untersuchungen*, Teil I, Ziffer 95):

Wenn wir sagen, meinen, dass es sich so und so verhält, so halten wir mit dem, was wir meinen, nicht irgendwo vor den Tatsachen: sondern meinen, *dass das und das –so und so– ist*. –Man kann aber dieses Paradox (welches ja die Form einer Selbstverständlichkeit hat) auch so ausdrücken: Man kann *denken*, was nicht der Fall ist.

Das Denken reicht bis zu den Tatsachen, bis zu dem, was (der Fall) ist. Insofern ist das Denken nicht repräsentational, sondern präsentational oder, wie Heidegger sagen würde, sehenlassend (vgl. SZ, p. 32). Da aber Denken an sprachliche Verlautbarung gebunden ist, kann und muss es über seiner präsentationalen Basis auch repräsentational werden und dabei tendenziell in Gerede ausarten, also den Kontakt, zu dem, was ist, weitgehend verlieren. Doch an seiner Basis ist es eben sehenlassend und reicht bis zu dem, was der Fall ist. Das ist einerseits ein Paradox, denn wie sollte, was der Fall

ist, an ihm selbst ins Denken eintreten können (und wie, nebenbei gefragt, sogar solches, was nicht der Fall ist)? Andererseits hat das Paradox die Form einer Selbstverständlichkeit, denn wir denken eben die Tatsachen selbst. Parmenides lehrt sogar, dass wir gar nichts anderes denken können als Seiendes. Negatives ist undenkbar; alles ist gediegen eins gleich einer „wohlgerundeten Kugel“ (Fr. 8, 43), auch Denken und Seiendes. Damit hat er die Paradoxie zumindest den Worten nach abgebaut und eingeebnet. Aber Wittgenstein hält an ihr fest und formuliert sie wie folgt um: „Man kann *denken*, was nicht der Fall ist“, entweder nämlich, indem man sich täuscht: „Emma kichert“, wenn sie in Wahrheit schluchzt, oder indem man eine (mögliche) Täuschung korrigiert: „Emma kichert nicht“.

Gäbe es nur die grundlegende präsentationale Basis des Denkens, wie Parmenides anzunehmen scheint, so gäbe es, anders als er glaubte, kein Denken, sondern nur einfaches Vernehmen, nur s-Kognitivität. In dieser, in der Dichtung des umweltlich Seienden, gehen Tiere mehr oder weniger auf je nach dem Entwicklungsgrad ihrer Spezies. Wir teilen mit ihnen und miteinander den Raum und die Zeit als unser gemeinsames Bewusstseinsfeld. Das sensorische, phänomenal-qualitative Bewusstsein als der Gesamtzusammenhang der Qualia nämlich ist so wenig im Kopf wie die Qualia selbst. Das phänomenale Grün ist nicht in meinem Gehirn, sondern an der Wiese. Mein Bewusstseinsfeld umschließt die Wiese und ihr Grün. In diesem Feld überschneide ich mich mit allen anderen bewussten Lebewesen. Dies ist im Übrigen ein wesentliches Element in der Lösung des Rätsels, wie die Dinge oder Tatsachen selbst ins i-kognitive Denken eintreten können: Immer schon eingetreten sind sie ins s-kognitive, sensorische Bewusstsein, dessen raumzeitliches Feld jedoch zuerst noch ungelichtet ist. Nirgends im lichtungslosen Feld ist Negativität anzutreffen, noch ist es vollgestopft mit Seiendem. Wenn es nun von woher auch immer möglich wird zu denken, werden die Bewusstseinsinhalte im allgemeinen Raum-Zeit-Feld unmittelbar lesbar als Token von Aussagen über sie, und in diesem Sinn reicht nun das Denken bis zu den Dingen, bis zu dem, was der Fall ist.

Doch von woher soll es möglich werden zu denken –und zu denken, was nicht der Fall ist? Letzteres ist schlicht unmöglich, sagt Parmenides. Paradoxerweise ist es doch irgendwie möglich, sagt Wittgenstein. Aber wie? Der Eintritt der Negativität ins Bewusstsein lässt es intentional, i-kognitiv, denkend, das heißt sehenlassend werden. Zugleich tritt mit der Negativität das Sein allererst als solches ein. Dieses Eintreten nennt Heidegger später das Ereignis, etymologisch Er-äugnis. Es ist der erste Augenaufschlag des Bewusstseins, durch den es Denken wird. Das Er-äugen geschieht, wenn die Dichtung des Seienden im sensorischen Bewusstsein sich lichtet und in der Lichtung sich erstmals das Seiende als Seiendes zeigt. Das imaginativ-gedankliche Freiräumen der Lichtung erfordert Negativität. Aber woher sollte diese kommen, da sie in der Dichtung der Seienden nicht anzutreffen ist? Bisher lautete meine Antwort, sachlich im Einklang mit Hegel, aber unabhängig begründet: Das Denken als solches ist absolute Negativität¹¹. Die Wurzel des Denkens ist die absolute Antinomie, diejenige der zirkulären Negation, die sich in den Lügnersätzen als logisches Sonntagsrätsel an der sprachlichen Oberfläche zeigt. Aber das ist keine im Wortsinn gründliche, keine begründende Antwort. Denn woher kommt, so muss die Nachfrage nun lauten, das Denken samt der absoluten Antinomie, in der es wurzelt, in die Welt? Ist es eine nichtige *causa sui*, die sich nicht aus nichts ins Seiende hinauf, sondern aus Seiendem, es lichtend und freiräumend, in absolute Negativität hinab erdenkt? Aber auch eine inhaltlich seinsohnmächtige *causa sui* hätte noch die paradoxe Form zirkulärer Kausalität und erklärte daher nichts wirklich. Woher also verstehen wir das Sein als Sein, wie und woher kommt der Sinn von Sinn bzw. das Ereignis? Es sind diese Fragen, die Heideggers Denken in Gang gebracht und in Atem gehalten zu haben scheinen.

Ich selbst habe, wie erwähnt, erst vor kurzem noch im Druck die These vertreten, dass das Denken bis ans Seiende nur reichen

11 Vgl. Koch (2024, pp. 590-593).

kann bzw. dass Denken überhaupt nur möglich ist, weil es selbst in seinem Kern das Andere des Seienden, absolutes Negieren, ist. Die absolute Negation verneint sich selbst, und aus ihr entspringt auf Wegen, die Hegel in der *Logik* erkundet, die relative Negation als die übliche Verneinung, in der etwas Vorgegebenes, p , verneint wird, etwa dass Theaitetos fliegt: „Theaitetos fliegt nicht“, $\sim p$. Diese Position steht dem nahe, was auch Hegel in puncto Denken und Negation vertritt; denn er bestimmt den Begriff bekanntlich –bzw. lässt ihn sich selbst bestimmen– als die absolute Negation. Und auf den ersten Blick könnte es so aussehen, als wolle sich auch Heidegger hier einreihen, wenn er 1929 in seiner Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ fragt und sagt und erneut fragt:

Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d.h. die Verneinung gibt? Oder liegt es umgekehrt? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt? [...] Wir behaupten: das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung. [Absatz] Wenn diese These zu Recht besteht, dann hängt die Möglichkeit der Verneinung als Verstandeshandlung und damit der Verstand selbst in irgendeiner Weise vom Nichts ab. Wie kann er dann über dieses entscheiden wollen? (GA 9, p. 108/5f.)¹².

Das Nichts ist in Hegels *Logik* die zur Unkenntlichkeit und Unmittelbarkeit komprimierte absolute Negation, die in entwickelter und sich selbst fortentwickelnder Form der Begriff ist. Mit seiner These könnte Heidegger prima facie etwas Ähnliches meinen. Aber der Fortgang der Antrittsvorlesung gibt zu erkennen, dass er anderes im Sinn hat, wie sich auch hier bereits andeutet: Der Verstand hängt vom Nichts ab, sagt Heidegger, nicht, wie Hegel lehrt, das Nichts vom Begriff als dessen extreme Schwundform. Wir haben uns, meint Heidegger, nicht selbst zum Denken ermächtigt und uns nicht selbst den Logos verliehen, den wir verwalten. Dieser Logos,

¹² Die Seitenangabe nach dem Schrägstrich bezieht sich hier und im Folgenden auf die Originalpaginierung.

das Denken, erdenkt sich auch nicht ursprünglich als absolute, zirkuläre Negation, sondern wir können denken, weil wir ins Nichts gehalten sind: „Dasein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts“ (GA 9, p. 115/12).

Das Denken reicht –das war die These bei Parmenides wie bei Wittgenstein, und es ist auch Heideggers These– bis zu den Sachen selbst, den Tatsachen und Dingen. Aber unter den Sachen findet sich keine Negativität. Deswegen kann Negatives weder gedacht werden noch der Fall sein, schloss Parmenides. So paradoxerweise wie selbstverständlich können wir dennoch denken, was nicht der Fall ist, lasen wir dagegen bei Wittgenstein. Wir können dies, schrieb ich vor kurzem, mich insoweit im Einverständnis mit Hegel wissend, weil das Denken selbst und als solches in seinem Kern absolute Negativität ist, die sich in den Lügnersätzen auf sonntagsrätselhafter Weise bis in die Umgangssprache hinein als dialethisches Dipseusma manifestiert¹³. Heidegger gibt eine vierte und vielleicht die überzeugendste Antwort: Parmenides hat insoweit recht, als wir auf der basalen Ebene tatsächlich nur das denken können, was sich zeigt. Und was sich zeigt, ist Seiendes. Wir können es aber als Seiendes nur denken, weil wir, anders als die Tiere, die s-kognitiv in ihrer Umwelt aufgehen, zugleich dem Nichts konfrontiert sind, wenn auch nicht wie dem Seienden im tätigkeitsdurchwirkten Wahrnehmen innerhalb der Ganzheit des Zeug-Zusammenhangs, sondern in einer nicht thematisch fokussierten Grundstimmung, die das holistische Pendant des auf einzelne Sachverhalte bezogenen Gefühls der Furcht ist. Heidegger nennt sie die Angst.

Das Seiende im Einzelnen erfahren wir im Umgang als existierendes Mitdasein und zuhandenes Zeug und in Grenzfällen als nur noch vorhandene Gegenstände, dies alles kraft der drei schon von Aristoteles unterschiedenen und wesentlich aufeinander bezogenen psychischen Grundfähigkeiten (1) des Wahrnehmens, (2) des Fühlens von Freude und Schmerz (*hedonē kai lypē*), ohne wel-

13 Vgl. Koch (2024, pp. 590-593).

ches kein Wahrnehmen möglich wäre, und (3) des Begehrens, das vom Fühlen motiviert wird. Dazu kommt im Fall des Menschen das Denken, dessen wesentlicher Gefühlsbezug durch die Imagination (*phantasia*) vermittelt wird¹⁴. Das ist, wie Heidegger diagnostizieren würde, ontisch-existenziell, nicht ontologisch-existenzial gedacht. Aber ontisch-existenziell trifft es eben zu. Ontologisch-existenzial liegt der umrissenen Dreiheit der Seelenfähigkeiten die Struktur der Sorge zugrunde. Dazu schreibt Heidegger (SZ, p. 327):

Die Seinsganzheit des Daseins als Sorge besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). [...] *Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.*

Den drei Ekstasen der Zeitlichkeit (ontisch-existenziell gesprochen: den drei Modi der Zeit), dem Sich-vorweg (Zukunft), dem Schon-sein-in (Gewesenheit bzw. Vergangenheit) und dem Sein-bei (Gegenwart) lassen sich zum einen der pragmatische, der realistische und der phänomenale Wahrheitsaspekt in dieser Reihung zuordnen und zum anderen (SZ, p. 191) die drei „fundamentalen ontologischen Charaktere“ des Daseins: „Existenzialität, Faktizität und Verfallensein“ (SZ, p. 191), denen ihrerseits drei Charaktere der Erschlossenheit entsprechen (ontisch-existenziell: drei Seelenvermögen, die bei denkenden Lebewesen prädikativ artikuliert sind): „Die volle durch Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen konstituierte Erschlossenheit des Da erhält durch die Rede die Artikulation“ (SZ, p. 349). Wir erhalten also drei Reihen von Zuordnungen:

- (1) Zukunft – Sich-vorweg – pragmatischer Aspekt – Existenzialität – Verstehen
- (2) Vergangenheit – Schon-sein-in – realistischer Aspekte – Faktizität – Befindlichkeit

14 Vgl. Aristoteles, *de anima* II 3, 414b4–6, und III 7, 431a1317.

(3) Gegenwart – Sein-bei – phänomenaler Aspekt – Verfallensein – Verfallen

Stimmungen gehören in die mittlere Reihe, in die der Befindlichkeit, durch die uns unsere Faktizität erschlossen ist, kraft deren wir immer schon in einer Welt sind, die wir nicht gemacht oder erdacht haben. Wenn hingegen vom präsentationalen Charakter des Denkens die Rede ist und davon, dass dieses bis zum Seienden reicht, bewegen wir uns in der dritten Reihe bzw. in deren ontisch-existenzuellem Gegenstück: Wahrnehmend verfallen wir an das je präsenste, phänomenale Seiende und sind im Denken, da es bis zu ihm reicht, ganz bei ihm.

Es versteht sich, dass es Erschlossenheit –menschliches Bewusstsein– nur in der Einheit der durch die Rede prädikativ artikulierten Bewusstseinsaspekte des Verstehens, der Befindlichkeit und des Verfallens (bzw. unseres uns aus dem Verfallen ständig Zurückholens) gibt. Aber in gewissem Sinn ist uns das jeweilige Seiende primär im Verfallen, das Seiende als Seiendes primär im Verstehen, und das Seiende im Ganzen sowie die für den Gedanken der Ganzheit unabdingbare Negativität in der Befindlichkeit erschlossen –das Seiende im Ganzen in der Grundstimmung der tiefen Langeweile die, „in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, [...] alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit“ zusammenrückt (GA 9, p. 110, Originalpaginierung p. 8), und die Negativität, das Nichts, in der Grundstimmung der Angst (GA 9, p. 111 bzw. 8f.). Wenn man die Negativität einseitig im wahrnehmenden Verfallen sucht, wird man also nicht fündig werden, sondern vor der Rätselfrage stehen bleiben, wie es uns möglich ist zu denken, was *nicht* der Fall ist. Das scheint Parmenides' Weg gewesen zu sein. Wenn man andererseits die Negativität im begrifflichen Verstehen sucht, wird man sie zwar finden, als die Antinomie der Selbstnegation, wird sie und mit ihr das Denken als solches jedoch tendenziell als seinsohnmächtige causa sui verrätseln. Das scheint nicht nur

Hegels, sondern auf andere Art auch Sartres Weg gewesen zu sein, der das *pour-soi* (Für-sich) bzw. das intentionale Bewusstsein als „le néant“, wörtlich: *das Nichtende*, gefasst hat. Heidegger hingegen sucht und findet die Negativität in unserem immer schon so oder so gestimmten Sich Befinden, eben in der holistischen, nicht thematisch fokussierten Grundstimmung der Angst.

Wie wir in der Angst ins Nichts hineingehalten sind, so sind wir in der tiefen Langeweile „inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt“, das wir nie „an sich absolut erfassen“ können, weil wir uns in ihm befinden (GA 9, p. 110 bzw. 7) und es nicht sozusagen von der Seite wie in einem Blick von nirgendwo als Ganzes überschauen können. Eine Liste, auf der per impossibile alle Seienden verzeichnet wären, würde uns das Seiende im Ganzen erst dann vor Augen führen, wenn sie die Zusatzinformation enthielte: „Das sind alle Seienden“ bzw. „Es gibt kein Seiendes, das nicht auf dieser Liste verzeichnet ist“. Ganzheit verstehen wir nur mittels Negation. So sind denn auch der All- und der Existenzquantor der Prädikatenlogik interdefinierbar mittels Negation: „ $(\exists x)(Fx) \leftrightarrow \text{Df } \sim(\forall x)\sim(Fx)$ “, oder: „ $(\forall x)(Fx) \leftrightarrow \text{Df } \sim(\exists x)\sim(Fx)$ “. Ohne unsere Hineingehaltenheit ins Nichts in der Angst wären Grundstimmungen wie die Langeweile, in denen das Seiende im Ganzen offenbart wird, nicht möglich. Insofern kommt der Angst in Heideggers Denken für die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen ebenso wie für die Offenbarkeit des Seienden als Seienden und in der Folge auch die jedes bestimmten Seienden eine unüberbietbar fundamentale Rolle zu. In der Angst, so muss man exegetisch und in der Sache schließen, lichtet sich ursprünglich die Dichtung des uns s-kognitiv umhüllenden Seienden und lässt Licht einfallen für das Eräugnis. Nun allererst gibt „es“ (wer oder was?) das Sein und gibt es uns als Dasein, das heißt als dasjenige Seiende, das ein Seinsverständnis hat. In diesem Sinn gilt: „Der Mensch ist der Hirt des Seins“ (GA 9, p. 342), nicht, wie es an einer Stelle im literarischen Stammbaum der Ontotheologie heißt: „JHWH ist mein Hirte“ (Psalm 23, 1), nicht also: das absolute göttliche Sein trägt und nährt mich. Hier sehen wir, wie

weit Heideggers Denken von dem entfernt ist, was ihm als die ontotheologische Tradition der westlichen Philosophie vor Augen steht. Wenn wir, wie Pindar dichtet, *epameroi*, Eintagsgeschöpfe, sind, wenn *skias onar anthrōpos*, der Mensch eines Schattens Traum ist (Pythische Ode VIII, 95f.), so gilt dies nicht minder für das Sein, das es, gleichursprünglich mit der Unverborgenheit bzw. der Lichtung, nur gibt, „sofern und solange Dasein ist“ (SZ, p. 230). Und wenn Sinn das ist, „worin sich Verständlichkeit von etwas hält“, und näher das „*Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird*“ (SZ, p. 151), dann ist der Sinn von Sein im Zusammenhang mit der Lichtung und dem Eräugnis als das Worin und das Woraufhin unseres Seinsverständnisses zu suchen. Ihn dort so zu finden, dass man ihn in einer Wissenschaft schwarz auf weiß nach Hause tragen könnte, wird nicht möglich sein. Aber wenn das Fragen „die Frömmigkeit des Denkens“ (GA 7, p. 36) ist, kommt es vor allem darauf an, die Frage nach dem Sinn von Sein im Denken an das Ereignis offen zu halten.

4. Zur Frage des Dialetheismus

Was im üblichen, nicht Heideggerschen, Sinn existiert, existiert mit kausalen Fähigkeiten in Raum und Zeit. Casati und Priest stimmen zu und unterscheiden von der Existenz das umfassendere Sein, das sie mit Heidegger all dem zuerkennen, was Gegenstand der Rede werden kann¹⁵. Das derart weit verstandene Sein, das die raumzeitliche Existenz, den Bestand von Abstrakta und sogar das *Außersein* umfasst, das Meinong den Impossibilia zuerkannte, charakterisiert auch das Sein selber, sofern wir über es reden, und ebenso das Nichts. Andererseits gilt, dass weder das Sein noch das Nichts ein Seiendes (raumzeitlich Existierendes, abstrakt Bestehendes oder Außerseiendes) ist. Das Sein und das Nichts gehören also sowohl zur Totalität des Seienden wie ins Komplement dieser Totalität –ein Widerspruch, der sich auch so paraphrasieren lässt, dass das Komplement der Totalität des Seienden sowohl leer ist als auch

15 Vgl. Casati und Priest (2017, pp. 1–14) und Casati (2021, p. 11f.).

das Sein und das Nichts enthält. Dieses Paradox ähnelt dem der Russellschen Menge, die alle und nur diejenigen Mengen enthält, die sich nicht selbst als Element enthalten, und die daher in sich wie auch nur außer sich vorkommt, und dem Paradox von Julius König, das die kleinste nicht finit definierbare reelle Zahl betrifft, die eben dadurch finit definiert ist. Filippo Casati hat diese Zusammenhänge theoretisch durchdrungen und wie Graham Priest, der den genannten Paradoxien ein allgemeines *Einschluss-Schema* zugrunde liegen sieht, auch formal aufgearbeitet. Er rät mir und arbeitet selbst daran, die Antinomie der Selbstnegation nach diesem Schema zu verstehen und sie mittels eines gemäßigten, punktuellen Dialetheismus theoretisch einzusetzen, um das Verhältnis von s-Kognitivität und i-Kognitivität theoretisch aufzuklären. Diese dialetheistische Aufklärung betreffe zugleich das Ereignis, in welchem sich die Lichtung, die sich niemals um- oder einschließen kann, nun gleichwohl einschliesse. Aber es ist schwer abzusehen, wie weit die anvisierte Rekonstruktion tragen könnte, denn die Antinomie der Selbstnegation, die auch die des Nichts ist, ist absolut; die Antinomien gemäß dem Einschluss-Schema aber sind prämissenrelativ.

Im gegebenen Fall geht es um die s-Kognitivität, die nur insoweit überhaupt Kognitivität ist, als sie von i-Kognitivität durchdrungen und daher nicht mehr s-Kognitivität ist. Nun muss man freilich berücksichtigen, dass die klassische Tradition von Platon über Aristoteles bis zu Hegel eine dritte Form von Kognitivität, und sogar als die grundlegende, annahm, die zwar dem Denken, nicht aber dem intentionalen, objektgerichteten Bewusstsein angehört. Aristoteles hat dazu Wesentliches ausgeführt und das hier s-kognitiv Genannte als *aisthēsis*, das i-Kognitive als *dianoia* und das vorintentionale Denken als *noēsis* gefasst. Die Inhalte der *aisthēsis* und der *noēsis* sind *ta hapla* oder *ta asyntheta*, die einfachen oder unzusammengesetzten Inhalte, die nicht in prädikativer Synthesis aus *onoma* und *rhēma*, Nomen und Verbum, Subjekt und Prädikat synthetisiert sind. Ohne die Subjekt-Prädikat-Synthesis aber gibt es, wie Platon im *Sophistes* (261c–264b) aufzeigte und Aristoteles

im Θ der Metaphysik expliziert (Kapitel 10, 1051b17–1052a4), keine Möglichkeit des Irrtums und der Täuschung.

Die einfachen s-kognitiven Inhalte sind die *propria sensibilia*, die jeweils einem Sinn eigentümlichen Sinnesqualitäten, heute meist *Qualia* genannt, also Farben, Klänge, Düfte usw. (vgl. Aristoteles, *de anima* II 6). Zu den asynthetischen Denkinhalten auf der anderen Seite zählen vornehmlich die *ideai* oder *eidē*, die Platon als den Dingen transzendente Ideen denkt und Aristoteles als den Dingen immanente substantielle Formen. Sie werden ursprünglich als noetische *Qualia* irr tumorsimmun von uns erfasst und können dann von philosophischen Fachleuten auf irr tumorsanfällige Weise ins Diskursive übersetzt, nämlich definiert und wissenschaftlich abgehandelt werden. Doch schon als noetische *Qualia*, wenn man sie denn so nennen will, müssen sie virtuell vorartikuliert sein, sofern sie anschließend diskursiv definiert, das heißt prädikativ gegliedert werden können sollen. Platon und Aristoteles teilen nicht viel über die virtuelle Artikulation der *eidē* und über den Erkenntnisschritt vom noetisch Kognitiven (n-Kognitiven) ins i-Kognitive mit¹⁶. Hegel ist auskunftsfreudiger. Seine *Wissenschaft der Logik* ist nichts anderes als die ausführliche Darstellung der logischen Evolution der noetischen, rein logischen *Qualia* oder *Asyntheta*, wobei diese beiden Bezeichnungen hier nicht mehr allgemein zutreffen. Denn die logischen *Qualia* im präzisen Sinn werden unter dem Titel „Qualität“ im ersten Abschnitt der *Seinslogik* abgehandelt, und über die logischen *Asyntheta*

16 Platon lässt die einfachen Ideen aneinander in verschiedenen Mustern teilhaben (für fünf *megista genē*, größte Gattungen oder höchste Ideen, vgl. Sophistes, 254d ff.). Aristoteles harmonisiert die Einheit des *eidōs* mit seiner prädikativen Definierbarkeit, indem er sie nach der gediegenen Stoff-Form-Einheit modelliert. Freilich ist das *eidōs* bereits selbst Form. Gesucht ist also der Stoff, aus dem Ideen sind, eine *hylē noētē*, intelligible Materie. Aristoteles findet sie im Generischen, das für sich nicht aktual ist, sondern durch eine spezifische Differenz in der Rolle der Form aktualisiert werden muss. So ist die substantielle Einheit des Menschen, der Spezies wie auch jedes einzelnen Menschen, virtuell artikuliert in das Lebewesen-Sein als intelligible Materie und das Den-Logos-Haben als Form. „Was ist der Mensch?“ – Definition: „Das Lebewesen hat den Logos“ (Vgl. Met. Z 12 für das Problem samt einer provisorischen Lösung und Met. H 6 für die definitive Lösung).

hinausgehend untersucht Hegel auch schon die prädikative Synthesis in einem rein logischen Probelauf, also noch ohne die raumzeitlichen, paradigmatischen Einzelnen, im ersten Abschnitt der Begriffslogik unter den Kapitelüberschriften „Begriff“, „Urteil“ und „Schluss“. Dem Fortgang von der Logik zur Naturphilosophie innerhalb des Hegelschen Systems entspricht in der Sache der Ausgang aus dem n-Kognitiven ins i-Kognitive. Allerdings untersucht Hegel in der Naturphilosophie erst nur die natürliche Basis des i-Kognitiven, angefangen von Raum, Zeit und Materie bis hin zum tierischen Organismus und damit bis zur Schwelle des s Kognitiven. Erst die dritte philosophische Wissenschaft, die Philosophie des Geistes, behandelt dann in ihrer ersten Abteilung das s- und i-Kognitive unter dem Titel „Der subjektive Geist“. Es folgt die Darstellung des intersubjektiven und institutionellen Geistes in der mittleren Abteilung „Der objektive Geist“, bevor zuletzt unter dem Titel „Der absolute Geist“ die Kunst, die Religion und dann der im engen Sinn absolute Geist abgehandelt werden, der das wissenschaftlichphilosophische Denken ist, das das n-Kognitive in ein genuin *spekulatives* i-Kognitives transponiert.

Vorzüglich erwähnenswert ist in diesem Hegelschen Zusammenhang, dass die Negation ab ovo zum Bereich des n-kognitiven Logischen gehört. Gleich zu Beginn der *Wissenschaft der Logik* steht sie als die zum logischen Punkt des Nichts komprimierte absolute Negation neben dem unmittelbaren Sein und verbindet sich mit diesem zum Werden und weiter zu der relativen Negation, derjenigen der Realität, im qualitativen Dasein. Zum ersten Mal ausdrücklich als Selbstnegation tritt sie nicht viel später in Form des Anderen selbst bzw. des Anderen seiner selbst in Operation, an dem sich bereits die logische Tiefenstruktur der i-kognitiven Lügnersätze abzeichnet. Keineswegs also kommt die Antinomie der Selbstnegation erst beim Übergang vom vorintentionalen Bereich in den intentionalen, i-kognitiven Bereich zur Geltung. Vielmehr steuert sie die Evolution des logischen Raumes schon im n-Kognitiven.

Nun wird sich Heidegger nicht von den Wendungen der Hegelschen Logik abhängig machen wollen. Doch dass die

absolute Negation ursprünglicher ist als ihre durch semantischen Aufstieg zum Wahrheitsprädikat vermittelten i-kognitiven Auftritte in den Lügnersätzen, lässt sich auch ohne Hegelsche Unterstützung einsehen. Man muss sich nur vor Augen führen, dass alle Operationen in reiner Selbstanwendung erwogen werden können, was für die absolute Antinomie der Selbstnegation bereits genügt; und Heidegger hat als Phänomenologe noch den Trumpf des Phänomens der Angst in der Hinterhand. Allerdings kommt im Unterschied zum s-kognitiven Bewusstsein der Tiere das n-kognitive Denken nicht für sich vor, sondern nur als grundlegender, aber unselbständiger Aspekt des i-kognitiven, diskursiven Denkens. Die n-kognitiven logischen Inhalte, in Hegels Worten „die einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit“, die das „System der Logik“ bilden, sind nur „das Reich der Schatten“ und nur als solches „das System der reinen Vernunft“ und „das Reich des reinen Gedankens“, das in seiner unselbständigen Schattenhaftigkeit gleichwohl „*die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*“, und „*die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*“ (Hegel, 1985, pp. 42, 34; 1969, pp. 55, 44). Abgetrennt von Natur und endlichem Geist wäre Gott nur das unwirkliche n-kognitive Schattenreich, das erst in der raumzeitlichen Natur vom i-kognitiven Geist der Menschen als absoluter Geist verwirklicht wird.

Die sinnlichen und noetischen Inhalte im s-kognitiven und im n-kognitiven Bereich sind weder Einzelne noch propositionale Tatsachen, sondern kategorial unbestimmte Hybrididentitäten. Dennoch sind sie thematisierbar, also Seiende im weiten Sinn. *Alles* ist thematisierbar; trivialerweise. Honni soit qui mal y pense, möchte man kommentieren. Dennoch sieht Filippo Casati im Thematisieren vorpropositionaler Hybrididentitäten, ästhetischer wie noetischer, eine Antinomie am Werk, die zu dialethischen Maßnahmen zwingt, und interpretiert auch Heideggers Rede vom Sein und vom Nichts in diesem Sinn, wenn er sagt:

[W]ir charakterisieren das Seyn und das Nichts als das Komplement der Totalität, und ein solches Komplement erhält man, indem man annimmt, dass es etwas gibt, was nicht Teil der Totalität aller Seienden ist [...]. Wenn dem so ist, erweisen sich das Seyn und das Nichts als genau das, was Heidegger selbst [über sie] sagt. Mit anderen Worten, sie sind das, was *jenseits* aller Seienden ist¹⁷.

Und dennoch sind sie auch Seiende, Gegenstände der Rede. Das ist Casatis Version des Dialetheismus, die er exegetisch und in der Sache vertritt und von der Version Graham Priests unterscheidet, der, indem er das Nichts als die mereologische Summe dessen auffasse, was in der leeren Menge enthalten ist, es zu einem Innerweltlichem und sogar zu einem in einem innerweltlich Seiendem Enthaltenen mache¹⁸. Aber weder zu der einen noch der anderen Version des Dialetheismus würde Heidegger sich verstehen. Der Dialetheismus ist ein Zug innerhalb der Logik und der Wissenschaft. Da wir jedoch dem Nichts und dem Sein in Grundstimmungen begegnen, sind alle Bedenken des logikgeführten Verstandes übertrumpft und wird ein genuin philosophisches Denken gerechtfertigt, das weder Wissenschaft noch Dichtung, sondern ein Drittes zwischen beiden ist. Wenn in der Erfahrung des Nichts

die Macht des Verstandes im Felde der Fragen nach dem Nichts und dem Sein gebrochen wird, dann entscheidet sich damit auch das Schicksal der Herrschaft der „Logik“ innerhalb der Philosophie. Die Idee der „Logik“ selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens. (GA 9, p. 117 bzw. 14).

17 Casati bezieht sich auf die *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, in denen Heidegger archaisierend (mit Hölderlin) „Seyn“ schreibt. Als englisches Pendant dient „Beyng“: „[W]e characterize Beyng and the Nothing as the complement of the totality and such a complement is obtained by assuming that there is something which is not part of the totality of all entities [...]. If so, Beyng and the Nothing turn out to be exactly what Heidegger himself suggests. In other words, they are what is *beyond* all entities“ (Casati, 2021, p. 133).

18 Vgl. Casati (2021, p. 132f.)

Der Dialetheismus versucht, die Philosophie im Gebiet der Logik und der Wissenschaft zu halten. Heidegger jedoch will dieses Gebiet zugunsten eines ursprünglicheren Denkens verlassen, das sein Recht und seine Verbindlichkeit an bestimmten grundlegenden Erfahrungen gewinnt wie insbesondere der Erfahrung des Seienden im Ganzen in der tiefen Langeweile und der Erfahrung des Nichts in der Angst. Erfahrung schlägt Logik. Das genuin philosophische Denken setzt sich daher, wo es sein muss, doch keineswegs willkürlich, über Bedenken der Logik hinweg.

Da ich selbst so weit nicht gehen, sondern an der Logik festhalten und sie mit der Erfahrung vereinbart wissen, andererseits aber auch die Antinomie der Selbstnegation in logischer Quarantäne halten und sie nicht weiter als unbedingt nötig in der Theoriebildung einsetzen möchte, auch nicht, wenn es geht, um das Verhältnis des diskursiven Denkens zum vordiskursiven Empfinden und Erfassen dialethisch zu explizieren, bleibt mir wohl nichts anderes übrig, als auf die unbegrenzte Flexibilität der Sprache zu vertrauen, die es uns ermöglicht, über Abstrakta und sogar außerseiende Impossibilia zu reden, als wären sie mustergültige Einzeldinge in Raum und Zeit, und des Weiteren auf Hegels Beispiel, der eine komplette diskursive Wissenschaft der prädiskursiven logischen „Wesenheiten“ vorgetragen hat.

Literaturverzeichnis

- Casati, F., Priest, G. (2017). *Inside Außersein. IfCoLog Journal of Logics and their Applications*, 4, pp. 1-14.
- Casati, F. (2021). *Heidegger and the Contradiction of Being: An Analytic Interpretation of the Late Heidegger*. Routledge.
- Della Rocca, M. (2020). *The Parmenidean Ascent*. Oxford University Press.
- Gabriel, M. (2016). *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Wissenschaft der Logik I. Werke 5*. Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein. Gesammelte Werke*, Band 21. Meiner.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Niemeyer.

- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. M. Michalski (Ed.). Gesamtausgabe 18. Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. F.W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 9. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. F.W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 65. Klostermann.
- Hofweber, T. (2016). *Ontology and the Ambitions of Metaphysics*. Oxford University Press.
- Koch, A. F. (2016). *Hermeneutischer Realismus*. Mohr Siebeck.
- Koch, A. F. (2024). The sting of negativity: Irad Kimhi and Michael Della Rocca on the Parmenidean challenge. *European Journal of Philosophy*, 32, pp. 577-595.
- Sellars, W. (1979). *Naturalism and Ontology*. Ridgeview.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals*. An Essay in Descriptive Metaphysics. Methuen & Co.

CAPÍTULO III

EL GESTO EN HEIDEGGER EN RELACIÓN A LOS CONCEPTOS DE COMPORTAMIENTOS Y LENGUAJE

Edgar Barkemeyer

RESUMEN

A pesar de que el concepto del gesto (*Gebärde*) solo aparece esporádicamente en la obra de Heidegger y por tanto no ha suscitado suficiente atención de los intérpretes de su pensamiento, se trata de un concepto que cobra mucha importancia en las obras tardías de Heidegger (v.g. *Camino al Habla*) y resulta fundamental para entender la relación entre lenguaje y acontecimiento. En este artículo intentaré describir el camino evolutivo del concepto de gesto en el primer período de la *Kehre* comenzando por la lección *Ser y Verdad* (1933) que establece una relación entre el gesto y el lenguaje (*Sprache*) pasando por las obras *Camino al lenguaje* (1953/54), que describe al gesto como el mudo acontecer del lenguaje, y *Seminarios de Zollikon* (1967-75), demostrando además que el gesto esta

emparentado con conceptos como “comportamiento” (*Verhalten*) y conducta (*Benehmen*).

Palabras clave: comportamiento, cuerpo, gesto, ontología fundamental, pensamiento onto-histórico

ABSTRACT

Although the concept of gesture (*Gebärde*) appears only sporadically in Heidegger’s work and therefore has not attracted sufficient attention from interpreters of his thought, it is a concept that becomes very important in Heidegger’s later works (e.g. *Unterwegs zur Sprache* GA 12) and is fundamental for understanding the relationship between language and Heidegger’s Concept of event (*Ereignis*). In this article I will try to describe the evolutionary path of the concept of gesture in the first period of the *Kehre*, beginning with the lesson *Being and Truth* (1933), which establishes a relation between gesture and language (*Sprache*), passing through the works of *On the way to Language* (1953/54), which describes gesture as the mute happening of language, and *Zollikon Seminars* (1967-75) demonstrating that gesture is related to concepts such as “comportment” (*Verhalten*) and “conduct” (*Benehmen*).

Keywords: behaviour, body, fundamental-ontology, gesture, onto-historical thought

1. Introducción

Heidegger ha sido criticado constantemente por no haber desarrollado una teoría de la corporalidad (*Leiblichkeit*) en *Ser y Tiempo*¹. De hecho solo se refiere a ella en el parágrafo 23 acerca

1 Jean-Paul Sartre dedica una parte importante de su obra *El ser y la nada* (segundo capítulo de la tercera parte) al tema de la corporalidad y desliza una sutil crítica a la ausencia de la temática del cuerpo en Heidegger. Ángel Xolocotzi describe en su artículo *La verdad del cuerpo* (2020) la crítica que Sartre hace a Heidegger.

de la espacialidad del estar-en-el-mundo, en el cual Heidegger afirma que la “espacialización del Dasein en su corporalidad” implica una temática que no ha de ser desarrollada en *Ser y Tiempo* (SZ, p. 108). La respuesta más común a la pregunta sobre por qué Heidegger no quiso tematizar de manera explícita la corporalidad en *Ser y Tiempo* es que el enfoque de esta obra está centrado en las estructuras originarias y fundamentalmente ontológicas del Dasein (existenciales) y como la corporalidad representa para Heidegger una estructura óptica de la facticidad, esta no es considerada como parte de la ontología fundamental (Cosmus, 2002, p. 79)².

Por otro lado, se podría argumentar que Heidegger recalca en *Ser y Tiempo* el estar-entero del Dasein, de manera que la corporalidad no debe ser entendida como un estrato de la consciencia a la manera de Husserl, sino más bien como una disposición fáctica del Dasein imbuido en la existencia, pues la tematización de la corporalidad en Heidegger está relacionada con la crítica que Heidegger hace contra la teoría de la percepción de Husserl en *Ideas II*, ya que Heidegger considera que Husserl no logra superar el dualismo cartesiano *entre res extensa y res cogitans*³. Para Husserl el punto de partida de la orientación (*Nullpunkt der Orientierung* Hua IV 158), por ejemplo, viene dado por la intencionalidad de los movimientos cinestéticos que constituyen los objetos del mundo, y posibilitan también la autopercepción del cuerpo, entendido como un conjunto de órganos dedicados tanto a las percepciones sensoriales como a las acciones y conductas,

2 Cosmus además asegura que la espacialidad del Dasein en su corporalidad está fundamentada en *Ser y Tiempo* por la espacialidad existencial, que sería el origen metafísico de la corporalidad fáctica, ya que toda disposición fáctica debe ser fundamentada por una estructura ontológica del Dasein neutro y originario: “Da nun Heidegger in „Sein und Zeit“ selbst von der „Verräumlichung des Daseins in seiner Leiblichkeit“ gesprochen hat, deutet alles darauf hin, daß er die existenziale Räumlichkeit als den metaphysischen Ursprung der faktischen Leiblichkeit angesehen hat” (Cosmus, 2002, p. 79).

3 En su lección Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (GA 20, pp. 170-71) Heidegger argumenta que los análisis de *Ideas II* acerca de los conceptos de sujeto y persona están influenciados por las ideas de Descartes. Critica que la relación entre espíritu, alma cuerpo y naturaleza psíquica son explicados en *Ideas II* a través de la integración de la perspectiva naturalista y la perspectiva personalista.

mientras que Heidegger postula que la estructura intencional de la percepción está subordinada a la intencionalidad práctica del cuidado (*Sorge*), que articula toda la estructura de la praxis, por lo que el punto de partida de la orientación viene dado por el allí del ente a la mano (SZ p. 107):

El acercamiento no toma como punto de referencia la “cosa-yo” dotada de un cuerpo, sino el ocupado estar-en-el-mundo, es decir, lo que en este estar-en-el-mundo comparece inmediatamente. Por eso, la espacialidad del Dasein tampoco puede determinarse indicando el lugar en el que está presente una cosa corpórea.

Por otro lado, el modo de estar dado (*Gegebensein*) del cuerpo se manifiesta en una constante oscilación entre presencia y ausencia del cuerpo, pues a ratos “olvidamos” nuestro cuerpo, cuando nuestra atención ha sido desviada de la autopercepción del cuerpo para dirigirse hacia el mundo. Esta “ausencia” del cuerpo permite que la atención se dirija a través de los sentidos corporales hacia los entes del mundo, sin ser intervenida por la autopercepción del cuerpo. En este sentido el cuerpo puede ser definido, como explica David Espinet (2019), por su modo de estar dado ausente⁴.

Otra manera de entender la tematización de la corporalidad en Heidegger se refiere a la relación del cuerpo con el concepto de comportarse (*Sichverhalten*), que a mi juicio no ha sido investigada lo suficiente⁵. En este artículo propongo que los conceptos heideggerianos del comportarse (*Sichverhalten*), la conducta (*Benennen*), la actuación (*Verhaltung*), la actitud (*Haltung*) y el indicar (*zeigen*)

4 “Alle Sinne, auch der Tastsinn, richten sich über den Leib hinaus auf etwas, bei dem sie mehr oder weniger selbstvergessen sind. Der Leib zeigt sich von sich selbst her als ein abwesendes Gegebenes” (Espinete, 2019, p. 61).

5 David Cerbone afirma en su artículo *Heidegger's and Dasein's Bodily Nature* que la interpretación que Heidegger hace del cuerpo implica entenderlo como un sistema de aptitudes (*capabilities*), que da lugar al comportamiento: “Interpreting the body means placing bodily performances within a broader structure and so requires that the body not be treated as a closed system of capacities; rather, the body must be understood as a system of *capabilities*, as a locus of comportment as opposed to (mere) behaviour” (Cerbone, 2000, p. 225).

incluyen de un modo implícito una tematización del cuerpo y el gesto. De hecho, el propio Heidegger sugiere en su lección *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (GA 18, 1924) que no existe algo así como un miedo puro en el sentido de comportarse-hacia-algo estando abstraído del cuerpo, sino que el miedo (*Furcht*) se trata más bien de un comportamiento del ser humano completo que incluye también su corporalidad⁶. En esta lección Heidegger entiende el comportarse en el sentido aristotélico de *héxis* o hábito. Este concepto del comportarse puede ser entendido también como un comportamiento gestual que según Heidegger en la lección *Introducción a la filosofía* (GA 27 de 1928) está supe-ditado a una actitud (*Haltung*) propia de cada Dasein⁷. La palabra alemana para gesto es *Gebärde* que es una substantivación del verbo *gebaren*, que significa comportarse. De hecho, la palabra latina *gestus* es una derivación del verbo latino *gerere*, que puede ser entendido también como comportarse. Aunque es difícil definir conceptualmente el fenómeno del gesto a partir del comportamiento, pues no todo comportamiento puede ser entendido como gesto, se puede decir preliminarmente que el gesto puede ser entendido como un comportamiento con carácter comunicativo, que envuelve a fenómenos como el cuerpo y el lenguaje.

Es así que los movimientos del cuerpo pueden ser entendidos como movimientos expresivos que denotan un sentido visual propio que complementa el sentido gramatical de la enunciación, pues los gestos son muchas veces utilizados para complementar

6 GA 18, p. 206: "Es gibt nicht so etwas wie eine reine Furcht als abgezogenes Sichverhalten zu etwas. Es ist in sich ein Verhalten des vollen Menschen mit seiner Leiblichkeit". Para Heidegger los afectos están tan intrínsecamente ligados al cuerpo que en *Ser y Tiempo* explica que la angustia, por ejemplo, puede quitar el aliento, aunque no se pueda constatar a la angustia en ninguna parte (SZ, p. 186).

7 "Wesentlich wird jetzt die Haltung als Geste, was gepflegt wird ist die Gebärde, die meist aus dem wirklichen Handeln sich zurückzieht und, ihrer Intention entsprechend, der Kunst und ihrem Gestalten einen Vorzug gibt, d.h. sich zur Darstellung ihrer Gebärde einen entsprechenden Inhalt aussucht, der dann als maßgebend für alles, als sakrosankt erklärt wird" (GA 27, p. 373).

visualmente el argumento de la enunciación⁸. La diferencia entre gesto y acción parece en el caso del gesto de señalar algo difusa, pues los movimientos gestuales no tienen, a diferencia de las acciones, una finalidad determinada y suelen realizarse involuntariamente, sin ningún propósito en absoluto, pero el gesto de señalar sin embargo, si parece realizarse voluntariamente con el propósito de concitar la atención de los demás con respecto a algún fenómeno del mundo. De esta manera, como advierte Christian Ciocan (2022) es difícil dar una definición exacta y rigurosa acerca de qué características determinan la esencia del gesto en general: “Gestures are [...] to be part of the category of those topics that are well known by default, but about which we discover multiple impediments when we try to determine them explicitly and rigorously” (p. 577).

Si bien es cierto que en *Ser y Tiempo* los temas de la corporalidad en general y del gesto en particular no se encuentran desarrollados expresamente, es posible sostener que a lo largo de la obra heideggeriana es asumida de manera implícita una función preponderante por parte del comportamiento para poder concebir al Dasein como un ente imbuido en la existencia. Por lo demás, se ha de advertir que dichos temas no pueden ser ajenos a la filosofía de Heidegger, pues en obras y lecciones posteriores a *Ser y Tiempo* como *Nietzsche I*⁹, *Camino al habla*¹⁰, *Seminarios de Zollikon*¹¹ se evidencia un tratamiento y un desarrollo explícito de

8 El antropólogo Adam Kendon explica en su libro *Gesture, Visible Action as Utterance* (2004), que los gestos apoyan el sentido gramatical de la enunciación: “The actions of gesture are derived from the uses of the body, mainly the hands, in making things, arranging things, operating things, acting on things or on other actors. We have seen, however, that these gestural actions can be employed as an integral component of utterances and they are deployed in various, but always coherent ways, in relation to what is being expressed in the spoken component of the utterance” (Kendon, 2004, p. 360).

9 Heidegger escribe en su libro *Nietzsche I* que “un malestar estomacal puede arrojar un manto de oscuridad sobre todas las cosas” (GA 6.1, p. 99). El tema de la corporalidad es tratado además en varios lugares (cf. GA 6.1, pp. 42, 96, 99, 140, 196, 214, 508, 512).

10 El fenómeno del gesto aparece continuamente en *Camino al Habla* (GA 12, pp. 19; 24, 99-103, 111).

11 Los conceptos de corporalidad, cuerpo y gesto aparecen recurrentemente en los *Seminarios de Zollikon*. (ZS), pp. 97-146, 197-227, 292-296.

la noción de corporalidad y gestualidad que está presente en *Ser y Tiempo* apenas de modo implícito. Aunque la tematización de la corporalidad ha cobrado en los últimos diez años mucha fuerza en las investigaciones acerca de Heidegger, existe aún poca literatura acerca del rol del gesto en la filosofía del lenguaje de Heidegger¹².

2. Comportamientos entendidos como gestos

A continuación describiré, en un esbozo general, las distintas tematizaciones implícitas y explícitas que hace Heidegger sobre el gesto tanto en *Ser y Tiempo* como en otras obras tempranas escritas entre 1919 y 1930. Los siguientes puntos están relacionados de una u otra manera con los conceptos de comportamiento, conducta, el cuerpo y el gesto.

En su lección *Problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 58, 1919-20), Heidegger trata el tema del contenido modal de la vida fáctica (*Wiegehalt*) y explica que tanto “los contenidos vitales de la vida no-teórica”, en los cuales podríamos considerar el gesto, por ejemplo, como “los contenidos quiditativos de la consideración objetiva” en cuanto los objetos de la ciencia, se presentan siempre en un contenido modal de la facticidad. Por otro lado, la vida fáctica muestra, según Heidegger, una agudización hacia “la vida del sí-mismo fáctico de los individuos” de manera que este contenido modal no es una abstracción teórica, sino algo que se puede experimentar a-teóricamente en el encuentro con personas significativas (GA 58, p. 85)¹³:

Este contenido modal no es una invención o una abstracción teórica, un modo de explicar, sino algo de lo que se puede tener experiencia a-teóricamente como “contenido”, especialmente en el encuentro vivo con personas significativas, como artistas, investigadores o santos, pero también en la conducta de cada cual en el mundo de la

12 Hasta ahora existe solo una monografía dedicada exclusivamente al tema del gesto en Heidegger, cf. Baur (2013).

13 Cf. Heidegger (2014, p. 96).

vida experienciable, en la historia, en la representación literaria (los dramas de Shakespeare, Dostoievski).

A partir de esta cita se puede concluir que Heidegger considera la conducta de cada cual y por lo tanto el gesto como un contenido modal de la vida. Esto consiste en el modo de ser del ser humano en el sentido de la ejecución (*Vollzugssinn*) de su conducta en la existencia, esto es, la manera en cómo cada cual se desenvuelve en el mundo de la vida. En su lección *Interpretación fenomenológica de Aristóteles* (GA 61, 1921-22) Heidegger explica que el concepto de comportarse (Sichverhalten) tiene un doble sentido: (1) por un lado significa conducta (*sich benehmen*) y (2) por otro lado comportarse hacia algo, estar en relación con... (*sich verhalten zu...*, *in Beziehung stehen zu...*). El primer sentido es descrito como ejecución (*Vollzug*) y el segundo como relación (*Bezug*), ambos sentidos del concepto de comportarse constituyen en conjunto lo que Heidegger llama la existencia¹⁴.

En *Ser y Tiempo* el estar-en, que representa para Heidegger la concepción de “habitar el mundo”, está intrínsecamente relacionado con la intencionalidad práctica del cuidado que se manifiesta en el comportamiento y la conducta del Dasein. El Dasein es capaz de habitar el mundo en cuanto desarrolla una familiaridad de trato con los entes intramundanos y esta familiaridad se basa en el manejo de herramientas e instrumentos a través de distintos tipos de actuaciones (*Verhaltungen*). El estar a la mano refleja el modo de ser pre-temático de los entes que han sido comprendidos atemáticamente por la intencionalidad práctica del cuidado posibilitando la familiaridad de trato. Según afirma Heidegger en su lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24, 1927) la comprensión del ser no es posible sin la relación

14 “(Sich-)Verhalten hat eine Doppeldeutigkeit, die wir festhalten: / 1. sich verhalten, sich benehmen; / 2. sich verhalten zu..., in Beziehung stehen zu..., Beziehung haben. Die zweite Bedeutung ist sinngenetisch ursprünglicher; die erste ist der Sinnüberschuss gegenüber Haben. Die erste ist gleich Vollzug im weitesten Sinne, und mit der zweiten ‘zusammen’ Zeitigung, Existenz. Die zweite ist Bezug, und zwar dieser abgelöst, Intentionalität objektiviert” (GA 61, p. 52).

intencional del comportamiento hacia los entes intramundanos. La intencionalidad del comportamiento es descrita en esta lección como una modalidad noética (*intentio*) que va dirigida a un correlato noemático de lo entendido (*intentum*)¹⁵.

El estar-en-el-mundo, explica Heidegger en el párrafo 12 de *Ser y Tiempo*, está dispersado y fragmentado por las distintas actuaciones (*Verhaltungen*) del estar-en, que pueden ser enumeradas como las siguientes: “Habérselas con algo, producir, cultivar, cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar” (SZ, p. 56). En todas estas dispersiones del Dasein se puede observar una actuación (*Verhaltung*), que implica una realización de la acción por medio del cuerpo, por lo que pueden ser consideradas preliminarmente como gestos según la amplia definición que Heidegger sostiene acerca del gesto, a pesar de que estas actuaciones no cumplen siempre con una función comunicativa. Incluso los comportamientos de “determinar”, “interrogar” y “contemplar” tienen una contraparte gestual o pantomímica. Se puede determinar algo como algo mediante una enunciación acompañada del gesto de señalar. El gesto de señalar ha sido considerado por muchos filósofos como una derivación de la acción de agarrar o asir. Se trata de un gesto dirigido directamente hacia un fin, el de “aprehender” el ente intramundano, esto quiere decir que el señalar revela una intencionalidad práctica hacia el ente¹⁶. Es por esto que el gesto de señalar puede ser considerado también como una acción, es decir un comportamiento dirigido a un fin. Heidegger parece entender el señalar también según este sentido de acción.

En el siguiente pasaje de *Ser y Tiempo* Heidegger explica, que el otro Dasein confrontado dentro del espacio existencial puede ser comprendido de forma automática desde lo que está a la mano

15 “Jedes Verhalten-zu und jedes Gerichtesein-auf hat sein spezifisches *Wozu des Verhaltens* und *Worauf des Gerichteseins*. Dieses zu der *intentio* gehörige *Wozu des Verhaltens* und *Worauf des Gerichteseins* bezeichnen wir als *intentum*” (GA 24, p. 81).

16 “Sie (Deutenbewegung) ist genetisch betrachtet nichts anderes als *die bis zur Andeutung abgeschwächte Greifbewegung*” (Wundt, 1900, p. 125).

dentro del mundo, o bien temáticamente desde su trato (*Umgang*) con los entes a la mano, o bien tematizado en su deficiente modo de ser “descuidado” frente al mundo: “el descuidado y desapercibido permanecer en todo y nada”. Heidegger explica en *Ser y Tiempo* que este modo deficiente de ser del otro Dasein frente al mundo debe ser considerado también como un modo existencial de ser del Dasein (*ein existenzialer Seinmodus*), ya que el otro no puede ser entendido como si tratara de un ente presente a la mano sino como un Dasein coexistente. Con este ejemplo se puede apreciar que Heidegger relaciona el modo existencial de ser del Dasein con su manera de habitar el mundo (SZ, p. 120):

El Dasein inmediata y regularmente se comprende desde su mundo; y de un modo semejante, la coexistencia de los otros comparece en múltiples formas desde lo que está a la mano dentro del mundo. Pero, incluso cuando los otros son de alguna manera tematizados en su Dasein, no comparecen como personas-cosas que estuvieran-ahí, sino que los encontramos “en el trabajo”, es decir, primariamente en su estar-en-el-mundo. Incluso cuando vemos al otro simplemente “estando ahí ocioso”, no lo aprehendemos jamás como una cosa-humana que estuviera ahí, sino que el “estar ahí ocioso”, es un modo existencial de ser: el descuidado y desapercibido permanecer en todo y en nada. El Dasein coexistente comparece en el mundo.

De este ejemplo se desprende que “el estar ocioso” es un modo de ser deficiente del Dasein, que implica un determinado comportamiento disperso hacia el mundo y por consiguiente una conducta que puede ser comprendida como un “gesto desapercibido”. A partir del comportamiento del otro “que está ahí ocioso” se puede advertir que su modo de ser consiste en “permanecer en todo y en nada”. De igual manera se puede interpretar el comportamiento del curioso que concentra toda su atención en mirar los objetos ofrecidos en el escaparate como un modo de ser del otro Dasein, que es comprendido temáticamente desde su quehacer en el mundo circundante.

En otro pasaje del parágrafo 26 de *Ser y Tiempo* relacionado con la coexistencia del otro y el co-estar cotidiano, Heidegger hace una apreciación acerca del modo de ser del uno (*Man*) y hace hincapié en que a pesar de que el uno no tiene el modo de ser de lo que está-ahí, cuanto más se comporta (*sich gebärdet*), más se revela como el “más real sujeto de la cotidianidad”. El uno (*Man*) consiste en un modo neutral y anónimo del ser uno mismo (*Selbstsein*) determinado por la interpretación (*Ausgelegheit*) promedio y pública de la existencia y el mundo. Este modo neutral del ser uno mismo (*Selbstsein*) se manifiesta en una serie de comportamientos de la cotidianidad del Dasein adoptados de la interpretación pública de la existencia, de tal manera que el uno (*Man*) se manifiesta en comportamientos determinados como los modales formales que “uno” debe adoptar en eventos sociales, como brindar con el amigo mirándole a los ojos, como se acostumbra a hacer normalmente. Esto es lo que Heidegger llama la medianía y la nivelación del uno, que junto a la distancialidad constituyen, en cuantos modos de ser del uno (*Man*), la publicidad (*Öffentlichkeit*): “Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga: pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante” (SZ, pp. 126-127).

De esta manera aunque el uno (*Man*) consista en un modo neutral y anónimo de ser uno mismo (*Selbstsein*) que no remite a ningún *quién* (*Wer*) en específico, sino que remite a una serie de interpretaciones anónimas acerca de cómo comportarse en la cotidianidad y por tanto aunque el uno (*Man*) no sea un fenómeno que tenga la misma realidad que una piedra ahí presente, si se manifiesta ostensiblemente en el comportamiento y modo de ser cotidiano de el coestar del Dasein, de manera que a pesar de que el uno (*Man*) sea un fenómeno anónimo del Dasein que está a primera vista oculto, se revela bajo la interpretación óntico-ontológica de la fenomenología hermenéutica, que hace una diferencia entre distintos modo de ser, como el “sujeto más real de la cotidianidad” (SZ, p. 128):

Ciertamente que el uno, de la misma manera que el Dasein en general, no tiene el modo de ser de lo que está-ahí. Mientras más ostensiblemente se comporta el uno (*Je offensichtlicher sich das Man gebärdet*), tanto más inasible y oculto es; pero tanto menos es entonces una nada. A una “visión” óntico-ontológica imparcial, el uno se revela como el “sujeto más real” de la cotidianidad. Y si no es accesible al modo de una piedra que está-ahí, esto no decide en lo más mínima acerca de su modo de ser.

El comportamiento del uno (Man) puede ser entendido como una serie de conductas habituales que se reproducen rápidamente para convertirse en el sentido común de la conducta humana, tales como hacer señas con la mano para saludar al amigo que nos cruzamos en la calle. Estos hábitos corresponden a una suerte de manual de buenas conductas sobre cómo se suelen hacer las cosas: uno saluda como se suele saludar, uno baila como se suele bailar, es por esto que al uno (*Man*) se le puede llamar “el sujeto más real” en cuanto consiste en un modo muy habitual de ser del Dasein en la cotidianidad. Un gesto del uno (*Man*) se manifiesta, por ejemplo, en la cotidiana indiferencia que muestra el Dasein por la presencia del otro en el espacio público. Este comportamiento habitual del uno es regulado por la habladuría (*Gerede*), tal como explica Heidegger en *Ser y Tiempo*: “Cada uno se fija primero y ante todo en el otro: como se irá a comportar (*verhalten*) y qué irá a decir” (SZ, p. 175).

En su lección acerca de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (GA 29/30, del año 1929-30) Heidegger aclara en qué consiste el programa de *Ser y Tiempo* a diferencia de la perspectiva histórica que empieza a asumir en esa época su filosofía. Heidegger concluye que en *Ser y Tiempo* habría intentado esclarecer en qué consiste el comportamiento (*Gebaren*) cotidiano del Dasein. Esta aclaración parece algo peculiar, porque Heidegger no se ocupa en *Ser y Tiempo* de este tipo de nomenclatura, para referirse al modo del ser del Dasein, pero revela que considera al comportamiento como el modo de ser de la existencia humana (Heidegger, 2007, p. 226):

A diferencia de este *camino histórico* hacia la comprensión del concepto de mundo, en *Ser y Tiempo* intenté una primera caracterización del *fenómeno del mundo* mediante una interpretación del modo *como primeramente y la mayoría de las veces nos movemos cotidianamente en nuestro mundo*. En ello partí de lo que cotidianamente tenemos a la mano, lo que empleamos y ejercemos y concretamente de modo que no sabemos en absoluto de la peculiaridad de este comportamiento (*Gebaren*) y tan pronto como hemos de describirlo, lo malinterpretamos con conceptos y cuestiones que proceden de otro lado.

El pasaje anterior describe el modo de ser cotidiano del Dasein como un comportamiento, que puede ser entendido según la ya citada lección *Interpretación fenomenológica de Aristóteles* (GA 61, 1921-22) como un comportamiento hacia algo (*Sichverhalten-zu*) o como conducta (*Sichbehmen*) que componen juntos lo que Heidegger llama existencia. De esta manera debemos concluir que el concepto de comportamiento es fundamental dentro del entramado conceptual heideggeriano, pues describe en qué consiste la existencia como tal.

3. Expresiones ocasionales relacionadas al gesto de indicar

En esta sección explicaré cómo el concepto de “señalar” (*zeigen*) utilizado en *Ser y Tiempo* conlleva implícitamente una tematización del gesto que se relaciona directamente con la filosofía del lenguaje de Heidegger.

Según *Ser y Tiempo* el gesto de “señalar” o “indicar” (*zeigen*) fundamenta la función de remisión (*verweisen*) propia de los signos (*Zeichen*): “El signo mismo puede hacer las veces de lo señalado, no solo en el sentido de sustituirlo, sino en tanto que el signo mismo es siempre lo señalado” (SZ, p. 82). Los signos son descritos como monumentos, hitos en los caminos, piedras limítrofes, señalizaciones, banderas, símbolos; pero se podría agregar, aunque Heidegger no lo dice explícitamente, que también los gestos pueden ser entendidos en cierto contexto como signos, pues mediante el gesto de indicar se puede señalar e informar a nuestros semejantes dis-

tintos aspectos relevantes del mundo. El fenómeno de señalar es además un comportamiento esencialmente humano. Esto se puede comprobar por el hecho de que los animales, por ejemplo, no utilizan este gesto para comunicarse entre ellos. Por eso, el gesto de señalar puede ser entendido como una forma primigenia de la estructura hermenéutica del “algo en cuanto algo”. Los niños, por ejemplo, aprenden con indicaciones de sus padres que cada cosa singular y particular tiene un significado general y pueden acceder así al contexto cerrado del lenguaje, en el que cada cosa remite a un sofisticado entramado de significaciones.

Los gestos de un policía dirigiendo el tráfico vehicular en la intersección de dos calles, por ejemplo, pueden ser entendidos bajo el contexto de un semáforo apagado como una señalización de tránsito, pues estos gestos asumen la misma función que el semáforo o los signos que indican la dirección del tránsito. En este tipo de situación el gesto de señalar del policía cumple la misma función orientadora que el famoso ejemplo de la flecha roja giratoria adherida a los automóviles para señalar el cambio de dirección. Al igual que la flecha giratoria, el gesto del policía da una orientación dentro del contexto de los medios de locomoción y los reglamentos del tránsito. El comportamiento adecuado frente a los gestos del policía es el de “detenerse” o “conducir” en la dirección señalada. En este sentido, los gestos del policía pueden ser considerados como signos al igual que las piedras limítrofes de los caminos. De hecho, Heidegger insinúa en su lección *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20, 1925) que el “gesto” de la mano del conductor extendida a través de la ventana puede cumplir la misma función que el signo de la flecha giratoria (SZ, p. 78; GA 20, p. 279).

Heidegger explica en su lección sobre Leibniz (GA 26 1928) que la dispersión espacial del estar-en-el-mundo se deja percibir también en el lenguaje, pues los lenguajes están determinados por significados del espacio¹⁷. Una aplicación de esta tesis se puede en-

17 “Das Phänomen der Zerstreung des Daseins in den Raum hinein zeigt sich z.B. darin, daß alle Sprachen primär durch Raumbedeutungen bestimmt sind” (GA 26, p. 174).

contrar en el párrafo 26 de *Ser y Tiempo* acerca de la cotidianidad del co-estar. Heidegger explica en este pasaje que los pronombres personales pueden ser derivados de las determinaciones espaciales del Dasein, que se remiten a una espacialidad existencial. Heidegger da fundamento a su tesis con una referencia a Wilhelm von Humboldt que se refiere al lenguaje de pueblos primitivos (SZ, p. 119):

W. v. Humboldt ha llamado la atención sobre las lenguas que expresan el “yo” por medio de un “aquí”, el “tu” por un “ahí” y el “él” por un “allí”, es decir -gramaticalmente formulado- que traducen los pronombres personales por adverbios de lugar. Podría discutirse cuál es la significación originaria de los términos que expresan lugar: si la adverbial o la pronominal. Pero la discusión pierde su fundamento cuando observamos que los adverbios de lugar se relacionan con el yo en cuanto Dasein”.

Heidegger explica, a continuación, que la lingüística intenta responder a la pregunta de si acaso las expresiones de lugar como “aquí” o “allá” pueden ser entendidas en su sentido original como adverbios o pronombres. Pero para la hermenéutica esta diferenciación entre sentido adverbial y pronominal es completamente irrelevante, porque para la hermenéutica los adverbios y los pronombres están determinados por la espacialidad del Dasein. El problema surge porque la lingüística hace una diferencia estricta entre persona y espacio, mientras que la hermenéutica intenta más bien salvar la brecha entre Dasein y espacio. La expresión “aquí” no se refiere para Heidegger al yo personal, sino el espacio de realización de una conducta o acción relacionada con la manipulación de los entes a la mano.

Los pronombres demostrativos como “esto”, “allá” o “aquello” pueden ser considerados formalizaciones gramaticales del gesto de indicar, que solo pueden ser entendidos dentro del contexto de una situación singular. Esto quiere decir que los pronombres demostrativos se remiten a la situación y circunstancias particulares del “aquí y ahora” y su significado solo puede ser comprendido

desde el contexto en el que son enunciados. La expresión “este de aquí necesita ser arreglado”, por ejemplo, solo puede ser entendida si al mismo tiempo estoy indicando un artefacto en particular. Este tipo de expresiones ocasionales y particulares plantean un desafío para la concepción de una lógica y gramática pura como es planteada por Husserl en las *Investigaciones Lógicas*. Los significados generales del lenguaje no logran alcanzar la dimensión particular y singular del aquí y ahora. En la dimensión de la lógica pura los significados generales son entendidos en tanto especie como una fundamentación a la expresiones particulares y singulares.

4. El gesto en la lección *Acerca de la esencia de la verdad* (1933-34)

Los modos de discurso de “escuchar” y “callar” también pueden ser considerados como gestos que dan un fundamento ontológico-existencial al discurso. El callar y el escuchar, que están intrínsecamente relacionados, permiten la comprensibilidad del hablar discursivo del otro: “El escuchar a alguien”, explica Heidegger en el parágrafo 34 de *Ser y Tiempo*, “es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto co-estar” (SZ, p. 163). Esto quiere decir que los gestos de callar y escuchar pueden ser también entendidos como una manifestación de que se respeta al otro en su manera de poder-ser (*Seinkönnen*). Callar y escuchar son modos del discurso que encausan la conversación al tema en cuestión y no permiten en este sentido divagaciones o habladurías que desvíen la atención de las circunstancias propias de la conversación, ya que callar permite, según Heidegger, derrotar la habladuría (SZ, p. 165).

Al callar se puede dar a entender al otro que sus divagaciones son irrelevantes para el propio asunto de la conversación. Es por esto que el silencio es para Heidegger fundamental en la comprensibilidad del Dasein: “el silencio, en cuanto modo del discurso articula en forma tan originaria la comprensibilidad del Dasein, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros” (SZ, p. 165). En este parágrafo 34 Heidegger exige además la liberación de la

gramática respecto de la lógica, pues esta constriñe al lenguaje al marco teórico de lo presente a la mano (*Vorhandenheit*), proponiendo así una nueva manera de entender el lenguaje, de tal manera que concluye el párrafo 34 planteando una pregunta a la investigación filosófica acerca de “cuál es el modo de ser que le conviene al lenguaje”. Heidegger se pregunta así de qué manera ha de ser entendido el lenguaje, si acaso tiene el modo de ser de un útil a la mano, o bien si tiene el modo de ser del *Dasein* (SZ, p. 166).

En su lección *Acerca de la esencia de la verdad* (GA 36/37 del año 1933-34), Heidegger empieza a radicalizar su crítica contra la predominancia de la lógica en la filosofía del lenguaje, cuyo primer esbozo ya se empezaba a avizorar en la proclamación del párrafo 34 de *Ser y Tiempo*, que exigía la liberación de la gramática respecto de la lógica (SZ, p. 165). Heidegger explica que este tipo de gramática que está determinada por la lógica considera que el lenguaje es una promulgación del pensamiento que corresponde a la observación teórica¹⁸. De esta manera Heidegger se pregunta en este pasaje nuevamente a qué categoría pertenece el lenguaje y si se puede determinar en una definición general el carácter del lenguaje:

Más claro: Ya a partir de los comienzos de la versión lógica-gramatical del lenguaje aparece una etiqueta del mismo, que se mantuvo a futuro hasta nuestro presente: El hablar es una promulgación del pensamiento, por consiguiente, una *expresión y signo* del mismo. Con los fenómenos de la expresión y el signo se cree haber encontrado finalmente aquellos caracteres, en los cuales el lenguaje habría de ser encasillado y subordinado; el lenguaje es –junto al gesto (*Gebärde*) por ejemplo– una forma de la expresión, de la declaración. El título lenguaje ha recibido por lo tanto análogamente su significado: Hablamos

18 “Diese Grammatik aber beherrscht die Art und Weise des Vorstellens der Sprache. Und damit erwächst die mehr oder minder ausdrückliche Vorstellung von der Sprache, als sei sie in erster Linie und eigentlich die *Verlautbarung des Denkens* im Sinne des theoretischen Betrachtens und Beredens der Dinge” (GA 36/37, p. 104).

de “lenguaje de gestos” “lenguaje florido” “lenguaje de la naturaleza” y nos referimos con ello siempre a señalización, expresión¹⁹.

En este pasaje Heidegger da a entender que la etiqueta con que se suele rubricar al lenguaje, a saber, como “promulgación del pensamiento” en el sentido de signo o expresión, no es del todo exhaustiva para describir el lenguaje, pues la esencia del lenguaje no se deja circunscribir a los caracteres de gesto, expresión y signo. Una página después al pasaje citado Heidegger se vuelve a referir al gesto, pero vuelve a poner en duda que el lenguaje pueda ser definido por sus etiquetas de gesto, expresión o signo y sugiere que el lenguaje no es un simple útil, sino más bien un fenómeno propio de la existencia del ser humano:

La comprensión de la esencia debe sin embargo atravesar por la decisión de la pregunta: ¿Está el lenguaje sujeto a la etiqueta de gesto (*Gebärde*) expresión (*Ausdruck*) y signo (*Zeichen*), o se trata precisamente de lo contrario, ¿hay gesto humano y expresión y signo solo porque el *ser humano existe en el lenguaje?*²⁰

En este pasaje Heidegger insinúa que los caracteres y etiquetas del lenguaje son solo posibles porque el ser humano ya existe en el lenguaje. Esto es posible en cuanto el ser humano tiene una comprensión del ser. El modo de existir del Dasein se manifiesta en el comportarse (*Sichverhalten*). En este sentido las conductas del ser humanos ya estarían inmersas en una intrincada red de significaciones, que permite llamarlas lenguaje.

19 “Das Reden ist Veröffentlichung des Denkens, demnach *Ausdruck Zeichen*. Mit den Erscheinungen des Ausdrucks und des Zeichens glaubt man schließlich diejenigen Charaktere gefunden zu haben, in die die Sprache ein- und unterzuordnen sei; die Sprache ist – neben der *Gebärde* z.B. – eine Weise des Ausdrucks, der Äußerung. Entsprechend hat dann auch der Titel *Sprache* seine Bedeutung angenommen: Wir reden von ‘*Gebärdensprache*’, ‘*Blumensprache*’, ‘*die Sprache der Natur*’ und meinen dabei immer *Zeichengabe, Ausdruck*” (GA 36/37, p. 105).

20 “Diese Weseneinsicht aber muß nun durch die Entscheidung der Frage hindurch: Steht die Sprache unter der höheren und weiteren Kennzeichnung als *Gebärde* und *Ausdruck* und *Zeichen*, oder ist es gerade umgekehrt, gibt es menschliche *Gebärde* und *Ausdruck* und *Zeichen* nur deshalb, weil der *Mensch in der Sprache existiert?*” (GA 36/37, p. 106).

5. El gesto en *De camino al habla* (GA 12, 1953-54)

Heidegger desarrolla en su libro *De camino al habla*, por primera vez, una tematización más exhaustiva del concepto de gesto y establece una relación entre el fenómeno del gesto y el acontecer del lenguaje. En el texto *De un diálogo del habla*, que consiste en un diálogo entre un japonés y un interrogador (que se refiere expresamente al propio Heidegger), ambos interlocutores discuten sobre el tipo de gesto que se desarrolla en el teatro *No japonés*. La clave para comprender este diálogo, que parece algo críptico en algunos pasajes, puede ser encontrado en el texto *La esencia del habla*, que prosigue a este diálogo en la referida compilación de textos. En un pasaje de este diálogo el interrogador hace hincapié en que los gestos del teatro japonés no son reconocibles para un europeo, mientras el japonés no logra describir en qué consisten realmente estos gestos, expresando de este modo el recogimiento (*Sammlung*) de los interlocutores ante el mudo acontecimiento del gesto²¹. Esto se nota por ejemplo en la timidez del japonés para definir qué es el gesto. Se deduce de esta incapacidad de describir el gesto, que este es algo que, si bien se puede experimentar vivamente en el teatro japonés, no se puede expresar en palabras (Heidegger, 1987, p. 98):

J. Por ejemplo, cuando debe aparecer un paisaje de montañas, el actor levanta lentamente la mano abierta y la mantiene quieta, sobre los ojos, a la altura de las cejas. ¿Me permite mostrárselo?

I. Se lo ruego. (El japonés levanta la mano y la mantiene tal como lo ha descrito).

I. No hay duda de que este es un gesto incomprensible para un europeo.

21 “Like Husserl, Heidegger (...) also constantly uses linguistic concepts in a broader sense to designate layers of pre-linguistic experience (existential “discourse” or “praxeological significance”), which are deemed capable of also accounting for language itself” (Ferencz-Flatz/Popa, 2022, p. 22).

J. Además, el gesto descansa menos en el movimiento visible de la mano ni, de entrada, en la posición del cuerpo. Es difícil decir lo que es lo propio de aquello que en su lengua se llama *Gebärde* (gesto).

I. Pero esta palabra tal vez sea una ayuda para hacer la experiencia verdadera de lo que está por decir.

J. Esto coincide finalmente con lo que yo quería decir.

I. El gesto es el recogimiento de un “portar”.

Aunque es difícil determinar con exactitud el sentido del gesto que se describe en esta cita, puede ser entendido como una representación minimalista de la acción de mirar a lo lejos. La mano a la altura de los ojos puede ser entendida como la representación del gesto de hacer una visera con la mano frente a los ojos. Del mismo modo este movimiento podría ser interpretado como el gesto de indicar con la mano a la altura de la cabeza la altura de las montañas. Tal como advierte el interrogador en este diálogo, el escenario del teatro japonés está vacío y carece de elementos decorativos que den contexto a la trama. Heidegger omite, sin embargo, que los gestos del actor estén acompañados por el canto de los músicos que cuentan la historia, los gestos del actor representan la trama contada en la canción. Esto se desprende del libro de Oscar Benl al que se refiere el interrogador en el diálogo²². El paisaje de montañas aparece insinuado, cada vez que los músicos nombran en

22 Oskar Benl detalla en su investigación las técnicas expresivas, que el maestro de teatro japonés Seami resumió en su manual *Kwadensho* y explica que Seami indica que los gestos deben acompañar cada palabra del canto de manera que cuando se pronuncie la palabra “ver” esta palabra es representada por un gesto. Del mismo modo las palabras de “extender” y “encoger” deben ir acompañadas por el gesto correspondiente de estirar y recoger los brazos. De la misma manera cuando se pronuncian las palabras “escuchar un ruido” se debe hacer un gesto de estar a la escucha de algo: “Seami [gibt] in *Kwadensho* eine Anweisung, welche die Darstellung unmittelbar betrifft. Im dritten Buch heißt es dort: „Bei dem Worte „sehen“ soll man die Augen gebrauchen, bei den Worten „austrecken“ und „zurückziehen“ die Ärmel etwas herausschwenken und wieder einziehen, bei den Worten „ein Geräusch hören“ eine Gebärde des Lauschens zeigen, also bei allen Worten soll man ihrem Sinn folgend auch den Körper bewegen...” (Benl, 1952, p. 213).

el canto las montañas y el actor hace a continuación el gesto de la mano a la altura de los ojos a manera de sugerir las montañas. Heidegger parece entender los gestos del teatro japonés como una expresión minimalista de una acción. Esto se desprende también de la fórmula “el gesto es un recogimiento de un portar”. El gesto es el recogimiento (*Sammlung*) de un (com-)portamiento reducido a su expresión mínima. El tipo de gesto que se realiza en el teatro No japonés debe ser entendido como una representación gestual de la trama que es cantada por los músicos, de manera que el gesto es definido por el interrogador como “la experiencia verdadera de lo que está por decir” estableciendo así una relación entre gesto y lenguaje. Esto quiere decir que Heidegger considera que los gestos tienen un sentido ekstático propio que les permite expresar pasiones y acciones de un modo visible.

6. El gesto en Seminarios de Zollikon

El hecho específico de que la mayoría de las veces podamos comprender las diferentes expresiones gestuales del otro permite suponer que existe una forma de comunicación no-hablada ligada intrínsecamente a las disposiciones afectivas del ser humano y a la capacidad de comprender al mundo y al otro. Heidegger argumenta en los seminarios de *Zollikon* que podemos, en el modo cotidiano de ser-unos-con-y-para-otros, diferenciar fenomenológicamente si una persona se ruboriza de vergüenza o se sonroja por el cambio de temperatura que experimenta, cuando regresa de la fría montaña a la calidez de la cabaña (Heidegger, 1987, p. 106; Heidegger, 2013, pp. 139-40):

¿El ruborizarse es algo somático o psíquico? Ni lo uno ni lo otro. Fenomenológicamente, el ruborizarse del rostro al avergonzarse puede ser muy bien diferenciado del enrojecer del rostro, por ejemplo, por la fiebre o al entrar a una cabaña cálida en una noche fría de montaña. Todos estos tres tipos de enrojecer ocurren en el [139] rostro, pero son muy diferentes y también son directamente diferenciados por nosotros en el cotidiano ser-unos-con-y-para-otros. “Vemos” el rostro

del prójimo en la situación respectiva si por ejemplo él está en una situación embarazosa o exaltado por algún motivo.

El fenómeno de sonrojarse es considerado por Heidegger también como un gesto, a pesar de que no se trata de un movimiento corporal, sino más bien de un cambio fisiológico del cuerpo²³. El sonrojarse revela para Heidegger el sentido estático (*ekstatischer Sinn*) de la corporalidad y la relación co-existencial de los afectos y los gestos. Heidegger no cree, por lo tanto, que el gesto sea una expresión exterior de un afecto interior, sino la manifestación misma del afecto y llama a esto el carácter ekstático del gesto. El sonrojarse revela una relación interexistencial con el otro Dasein. Solo cuando estamos en presencia de los demás podemos sonrojarnos de vergüenza y esto no ocurre cuando estamos solos en casa. Cuando nos ponemos rojos de vergüenza estamos denotando a los demás involuntariamente, que una situación puntual nos incomoda y que nos sentimos por eso en algún tipo de peligro.

Heidegger explica en los seminarios de *Zollikon* que todo comportamiento en el que esté implicado un movimiento corporal puede ser considerado como un gesto. De esta manera, cuando me muevo del asiento para recoger un reloj de la mesa me estoy moviendo en un gesto. Cada movimiento corporal de mi conducta me remite a una espacialidad en particular, que está determinada también por los movimientos de la acción realizada.

23 El filósofo Johann Jakob Engel (1741-1802) es probablemente el primer filósofo alemán en considerar el ruborizarse como un gesto fisiológico, los cuales Engel describe como movimientos involuntarios del cuerpo que se remiten a efectos físicos de las afecciones internas del espíritu, pero que pueden ser entendidos meramente como signos de las pasiones internas: „Noch andere Gebehrden sind unwillkürlichen Erscheinungen, die zwar freilich physische Wirkungen der innern Gemüthsbewegungen sind, die wir aber in der That nur als Zeichen begreifen: als Zeichen, welche die Natur durch geheimnisvolle Bande mit den innern Leidenschaften verknüpft hat; [...] Noch hat uns Niemand auf eine befriedigende Art erklärt, warum traurige Ideen auf die Thränendrüsen, lächerliche auf das Zwerchfell wirken; warum die Angst unsere Wangen entfarbt, die Scham sie röthet“ (Engel, 1857, p. 58).

Y ahora volvamos a nuestra discusión sobre el gesto. ¿Qué significa la palabra gesto [*Gebärde*]? Etimológicamente viene de “portar” [*bären*]= cargar, traer. [118] También gestar [*gebären*] tiene el mismo origen. Ge significa siempre estar en una reunión, como, por ejemplo, sierra [*Gebirge*], que es una reunión de montañas. En relación con el ser humano, gesto significa un conjunto de comportamientos. En la filosofía no debemos limitar el nombre “gesto” a la interpretación “expresión”, sino que debemos caracterizar todo el comportamiento del ser humano en cuanto un ser-en-el-mundo determinado por el corporar [L] del cuerpo [L] (Heidegger, 2013, p. 152).

Heidegger considera que el ademán de la mano es en cada caso mío, ya que la mano no es simplemente una parte del cuerpo, sino que en cada gesto de la mano se manifiesta en cada caso la totalidad del ser uno mismo. Esta manifestación del gesto consiste en un derroche del sí mismo que no puede ser contenido en su expresividad. El otro no puede ocultar del todo los afectos que se manifiestan en su rostro ni tampoco puede disimularlos del todo. Si bien el gesto técnico del *Poker-Face* parece contradecir esta concepción transparente del gesto, hay que advertir que ese tipo de técnica adquirida por jugadores profesionales de Póker requiere cierto esfuerzo y aprendizaje y no es una disposición natural del ser humano.

7. Conclusión

A pesar de las críticas a Heidegger por la falta de una explicación del rol del cuerpo en la analítica del Dasein, se puede concluir que el tema del cuerpo sí es tratado en distintas lecciones como por ejemplo en *Los conceptos fundamentales de Aristóteles* (GA 18), por lo que no es cierto que Heidegger no haya tratado este tema. La tematización del cuerpo se puede encontrar tratada de manera implícita en los conceptos de comportarse (*Sichverhalten*, *Sichgebaren*) y del gesto (*Gebärde*). El concepto que Heidegger desarrolla del gesto está relacionado con el concepto de comportamiento (*Verhalten*) que desarrolla desde sus inicios en 1919 (GA 58) y que define en la lección *Interpretación fenomenológica de Aristóteles* (GA 61, 1921-22) en su doble sentido como (1) conducta (*Sichbenehmen*) y (2)

comportarse hacia algo (*Sich verhalten zu*). Si se comprende que el gesto puede ser entendido como un comportamiento derivado de una acción práctica, entonces se pueden distinguir, como ha sido demostrado en este artículo, diferentes pasajes a lo largo de la obra de Heidegger, que evidencian una tematización implícita del fenómeno del gesto en relación a los nombrados conceptos de “comportamiento” (*Sichverhalten*), “conducta” (*Behmen*), e “indicar” (*zeigen*). Este tratamiento implícito del gesto por medio del concepto de la conducta se torna a partir de la lección Acerca de la esencia de la verdad (GA 36/37, 1933-34) en una tematización explícita del concepto de gesto, que se vuelve cada vez más exhaustiva en las obras de *Camino al Habla* (GA 12, 1954) en el que Heidegger investiga el gesto del teatro japonés y en los *Seminarios de Zollikon* (1967-75), donde Heidegger describe diferentes fenómenos del gesto, como el sonrojarse y los comportamientos corporales.

Bibliografía

- Baur, P. (2013). *Phänomenologie der Gebärden*. Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger. Karl Alber.
- Benl, O. (1952). *Seami Motokiyo und der Geist des Nō-Schauspiels*. Geheime kunstkritische Schriften aus dem 15. Jahrhundert. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Cerbone, D. R. (2000). Heidegger and Dasein's Bodily Nature: What is the hidden Problematic? *International Journal of Philosophical Studies* 8 (2), pp. 209-230.
- Ciocan, C. (2022). Phenomenology of gesture between Heidegger and Flusser. *Dialogue* 61, pp. 575-599.
- Cosmus, O. (2002). *Die Leiblichkeit im Denken Heideggers*. En H. Hüni y P. Trawny (Eds.). *Die erscheinende Welt*. Festschrift für Klaus Held. Dunker & Humblot, pp. 71-86.
- Engel, J. J. (1857). *Ideen zu einer Mimik*. M. L. St. Goar.
- Espinet, D. (2019). Martin Heidegger der leibliche Sinn von Sein. En. E. Alloa, Th. Bedorf, Ch. Grüny, T. N. Klass (Eds.). *Leiblichkeit, Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Mohr Siebeck, pp. 52- 67.

- Ferencz-Flatz, C., Popa, D. (2022). Editors' Introduction: Concepts for a Phenomenology of Gestures. *Studia Phaenomenologica*, 22 XXII, pp. 9-32.
- Heidegger, M. (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 24. Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache*. F.-W. von Herrmann (Ed.) Gesamtausgabe 12. Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare*. Protokolle-Gespräche-Briefe. M. Boss (Ed.) Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*. H.-H. Gander (Ed.). Gesamtausgabe 58. Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Einführung in die phänomenologische Forschung. W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns (Eds.). Gesamtausgabe 61. Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Nietzsche I (1936–1939)*. B. Schillbach (Ed.). Gesamtausgabe 6.1. Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Wahrheit*. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit. H. Tietjen (Ed.). Gesamtausgabe 36/37. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Heidegger, M. (1987). *De camino al Habla*. Y. Zimmermann (Trad.). Serbal-Guitard.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. J. Aspiunza Elguezábal (Trad.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2013). *Los Seminarios de Zollikon*. A. Xolocotzi Yáñez (Trad.). Herder.
- Heidegger, M. (2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-20)*. F. de Lara (Trad.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Mundo, finitud, soledad. A. Ciria (Trad.). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2017). *Ser y Tiempo*. J. E. Rivera (Trad.). Editorial Universitaria.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. M. Biemel (Ed.). Husserliana IV. Martinus Nijhoff.

- Kendon, A. (2004). *Gesture, visible action as utterance*. Cambridge University Press.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'etre et la néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Gallimard.
- Xolocotzi, Yáñez, Á. (2020). La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal. *Estudios de Filosofía* 61, pp. 125-144.
- Wundt, W. (1900). *Völkerpsychologie*. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache Mythos und Sitte. Band I Die Sprache. Wilhelm Engelmann.

SEGUNDA SECCIÓN

EN-SÍ, NATURALEZA, HUIDA

CAPÍTULO IV

VON IHM SELBST HER. ANMERKUNGEN ZUM PROBLEM DES KATH'AUTÒ IN DER FUNDAMENTALONTOLOGIE

Paola-Ludovika Coriando
Leopold-Franzens-Universität Innsbruck

ZUSAMMENFASSUNG

Die Frage, ob es eine „Wirklichkeit an sich“ gibt und ob diese für uns erkennbar sei beschäftigt die Philosophie seit ihren griechischen Anfängen und wird von der klassischen abendländischen Tradition generell positiv beantwortet. In der Phänomenologie, und insbesondere in ihrer hermeneutischen Neugrundlegung durch Heidegger, wird das Problem des *kath'autò* aus anderen Gründen und mit gewandelten Zielen wieder lebendig. Auch in der hermeneutischen Phänomenologie geht es um Seiende, die wir in ihrem „wahren Sein“ erfahren können und/oder faktisch immer schon erfahren haben. Es geht um das Seiende selbst und um das Sein dieses Seienden – um das „Seiende an sich“. Doch das *kath'autò* der Phänomenolo-

gie ist nicht dasjenige der Tradition. Meistens in der abgewandelten Formulierung des „An-ihm-selbst-seins“ und in ausdrücklicher oder stillschweigender Auseinandersetzung mit Aristoteles, spielt der Begriff des „an sich“ in Heideggers erstem Hauptwerk „Sein und Zeit“ eine entscheidende Rolle. Unsere erste Fragerichtung fragt nach dem Wesen der Phänomene selbst. Damit verbunden ist die Frage nach der inneren Valenz, nach dem „Wahrheitsgehalt“ der Phänomene. Die zweite, mit der ersten eng verbundene Fragerichtung „entformalisiert“ den Begriff des Phänomens in Richtung einer positiven Ontologie (des Da-seins und des Seins überhaupt).

Schlüsselwörter: alltägliche Seinserfahrung, an-sich, hermeneutische Phänomenologie, Phänomen, Wahrheit

ABSTRACT

The question of whether there is a “reality in itself” and whether this is recognisable to us has concerned philosophy since its Greek beginnings and is generally answered positively by the classical Western tradition. In phenomenology, and in particular in its hermeneutic re-foundation by Heidegger, the problem of *kath' autò* is revived for other reasons and with different aims. Hermeneutic phenomenology is also concerned with beings that we can experience in their “true Being” and/or that we have already always experienced. It is concerned with the being itself and the Being of this being – about the “being in itself”. But the *kath' autò* of phenomenology is not the one of the tradition. Usually in the modified formulation of “being-in-itself” and in explicit or tacit confrontation with Aristotle, the concept of “in itself” plays a decisive role in Heidegger’s first major work “Being and Time”. Our first line of enquiry asks about the essence of the phenomena themselves. Linked to this is the question of the inner valence, the “truth content” of the phenomena. The second line of questioning, which is closely connected to the first, “de-formalises” the concept

of the phenomenon in the direction of a positive ontology (of Dasein and of Being in general).

Keywords: everyday experience of being, hermeneutic phenomenology, "in itself", phenomenon, truth

1. Einleitung: Das „Seiende an sich“ als Grundproblem der Philosophie

Die Frage, ob es eine „Wirklichkeit an sich“ gibt und ob diese für uns erkennbar sei beschäftigt die Philosophie seit ihren griechischen Anfängen und wird von der klassischen abendländischen Tradition generell positiv beantwortet. In ihrer Formulierung und in ihrer jeweiligen Aufarbeitung haben die wesentlichen Fragen der Metaphysik ihr Fundament. Die Suche nach einem ersten begründenden Prinzip (*idea, substantia*) nicht weniger als der Versuch, das Wesen der einzelnen Dinge zu begreifen (*to ti en einai*) sowie, und in eminenter Weise, die Frage nach einem letzten absoluten Seienden (*theion*), setzen voraus, dass es dem menschlichen Denken möglich ist und ihm auch faktisch gelingt, das Seiende rein zu erfassen und begrifflich auszudrücken.

Die Frage nach dieser Möglichkeit und ihre positive Beantwortung kreisen um das Problem des Verhältnisses von Sein und Denken und setzen zugleich eine ausdrückliche oder implizit mitvollzogene Selbstinterpretation des Menschen voraus. Mit seiner eigentümlichen Verschmelzung von metaphysischen, erkenntnistheoretischen und anthropologischen Themen stellt das Problem des *kath' autò* damit einer der äußersten Horizonte des klassischen ontologischmetaphysischen Denkens dar. Auch noch das Ende seiner traditionellen Epoche steht in seinem Zeichen: der kantische Ansatz setzt selbst eine letzte „an-sich-seiende“, wenn auch für uns theoretisch nicht erkennbare Wirklichkeit voraus. Die Verlagerung des Dings an sich in den Bereich einer theoretisch nicht bestimmbar, aber praktisch erfahrbaren Transzendenz hat dann aber schließlich zur Folge, dass der Mensch sich zunehmend

mit der Immanenz und der Relativität der Erkenntnis vertraut macht und sich am Ende mit der bloßen Kontingenz abfindet. Der Verlust des für die Wissenschaft unerreichbar gewordenen Seienden an sich macht uns frei für die Gegenständlichkeit der Erscheinungen, bindet uns aber gleichzeitig an die apriorisch bestimmten Grenzen der Erfahrbarkeit des Seienden. Verschärft durch die später einsetzende „postmetaphysische“ Verabschiedung auch der praktischen Erreichbarkeit des Dings an sich leitet diese Einschränkung des Wissens die zunehmende Marginalisierung der Frage nach dem An-sich-sein des Seienden ein.

In der Phänomenologie, und insbesondere in ihrer hermeneutischen Neugründung durch Martin Heidegger, wird das Problem des *kath'auto* aus anderen Gründen und mit gewandelten Zielen wieder lebendig. Auch in der hermeneutischen Phänomenologie geht es um Seiende, die wir in ihrem „wahren Sein“ erfahren können und/oder faktisch immer schon erfahren haben. Es geht um das Seiende selbst und um das Sein dieses Seienden – um das „Seiende an sich“.

Doch das *kath'auto* der Phänomenologie ist nicht dasjenige der Tradition. Meistens in der abgewandelten Formulierung des „An-ihm-selbst-seins“ und in ausdrücklicher oder stillschweigender Auseinandersetzung mit Aristoteles, spielt der Begriff des „an sich“ in Heideggers erstem Hauptwerk „Sein und Zeit“ eine entscheidende Rolle. Er findet vor allem im Zuge der *Wesensbestimmung des Phänomens* Verwendung sowie, korrelativ, in der phänomenologischen Destruktion der traditionellen durchgängigen Auffassung des Seienden als *Vorhandenheit*.

Die erste Fragerichtung fragt nach dem Wesen der Phänomene selbst. Damit verbunden ist die Frage nach der inneren Valenz, nach dem „Wahrheitsgehalt“ der Phänomene. Inwiefern sind die Phänomene der (hermeneutischen) Phänomenologie Erkenntnisse des Seienden so, wie dieses „an ihm selbst“ ist? Erreicht die hermeneutisch-phänomenologische Analyse das „Seiende an sich“, oder handelt es sich bei ihren Aufweisungen nur um relative

(„subjektive“) Erkenntnisse, die das wahre („objektive“) Sein der Dinge und der Welt verfehlen?

Die zweite, mit der ersten eng verbundene Fragerichtung „entformalisiert“ den Begriff des Phänomens in Richtung einer positiven Ontologie (des Da-seins und des Seins überhaupt). Wenn die hermeneutische Phänomenologie das Seiende – das daseinsmäßig „erkannte“ Seiende – in seinem „An-ihm-selbst-sein“ in den Blick nimmt, was ist das, was sie „an ihm selbst“ sehen lässt? Weil die hermeneutische Phänomenologie, als Fundamentalontologie, den primären, vortheoretischen Weltbezug des Da-seins anvisiert, stellt sich vor allem die Frage nach unserem *vorphilosophischen* Verständnis des „Seienden an sich“.

Folgende Überlegungen möchten einige Aspekte dieser zwei Fragerichtungen beleuchten.

2. „An ihm selbst offenbar“: zum Wesenscharakter des Phänomens

Hermeneutische Phänomenologie heißt in der bekannten Formulierung: „das, was sich zeigt, so, wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ (Heidegger, 1986, p. 34). Dem hermeneutisch-phänomenologischen *Sehenlassen* entspricht das Seiende so, wie es „an ihm selbst“ *für* dieses Sehenlassen offenbar wird (vgl. Heidegger, 1986, p. 28 ff.).

Phänomenologisches Sehenlassen und sichzeigendes Seiendes stehen in einer eigentümlichen Korrelation. Gemäß der Bestimmung der Wahrheit als Un-verborgenheit (*alétheia*) nennen das *von ihm selbst her* und das *an ihm selbst* jeweils die Bewegung des Sichzeigenlassens, welches das Phänomen „von ihm selbst her“ sehen lässt (in seinem freien, unverstellten Sichgeben), und das *Sichzeigen selbst*, nämlich des Seienden so, wie es „an ihm selbst“ ist.

Die Heraushebung beider Momente und ihrer Einheit bewegen sich in „Sein und Zeit“ im Horizont der Destruktion der aristotelischen Metaphysik und ihrer Geschichte.

Kath'auto nennt für Aristoteles – und mit leichten Abwandlungen für die gesamte klassische *metaphysica generalis* – das „wahre

Seiende“ im Sinne dessen, was dieses in seinem In-sich-Stehen ist, „bevor“ es von unserem *lógos* erreicht, erfasst und begrifflich bestimmt wird. Streng genommen ist die betonte Unterscheidung eines Seienden, das unangetastet vom Logos an und für sich existiert, und eines für-uns offenbaren Seienden, modernen Ursprungs; die griechische Erfahrung setzt eine durchgängige Korrespondenz von Sein und Denken voraus. Dennoch gilt es für sie ebenso wesentlich, dass erst die korrekte Angleichung unserer Begrifflichkeit an das Seiende im eingrenzenden Begriff (*horismós*) den wahren Wesenskern des Seienden sichtbar machen kann und damit diesen für das Denken „sein lässt“. Aristotelisch gedacht wohnt das Wesen dem Seienden selbst inne (*enhyphárchēin*). Das Wesen, als *eidos* und *toti en einai*, ist seiender als das bloße dastehende Etwas (*todeti*), weil das *todeti* sich als volles in-sich-stehendes Ding einem exhaustiven begrifflichen Erfassen verschließt. Das ganze, individuell-partikulär bestimmte Ding, kann nicht in den Logos eingehen, es bedarf einer Auswahl durch den Logos. Dessen eingreifendes Begreifen abstrahiert selektiv die Wesensmerkmale des Seienden, verändert dennoch nicht den Wesenskern des Seienden, hebt ihn nicht partiell oder perspektivisch heraus, sondern bringt das „Seiende selbst“ in das Licht des eingrenzenden Begriffs. „Das Seiende selbst“ ist sein *kath' autò*, das Wesen des Seienden unter Ausschluss aller akzidentellen und konkreten Eigenschaften. Die Individualität des konkreten Exemplars wird –auch bei Aristoteles, wenngleich in problematischerer Weise als bei Platon– zugunsten der begrifflichen Sagbarkeit des allgemeinen „Wesens“ geopfert.

Auch in den *Phänomenen* der hermeneutischen Phänomenologie zeigt sich „das Wesen“, das „an ihm selbst“ des Seienden; doch dieses deckt sich nicht mit der von den Eigenschaften befreiten „bloßen Substantialität“. Die Valenz des hermeneutisch-phänomenologischen Sehenlassens ist gerichtet auf ein Wesen, das sich nicht in der theoretischen Betrachtung zeigt, nicht in der *adaequatio* an die neutrale Gegebenheit des Seienden, sondern im vorthoretisch-mitdenkenden Vollzug des In-der-

Welt-seins des Daseins. Der hermeneutisch-phänomenologische Zugriff verlässt nicht die vorthoretische Ebene; er hebt diese nur eigens hervor, ohne selbst zu einer theoretisierenden und vergegenständlichenden „Reflexion“ zu werden. So wie die *theoria* ihrem Wesen nach substanzielles Seiendes im Sinne eines nackten Wesenskerns begrifflich erfasst und definiert, so „beschreibt“ das vorthoretische Denken das Seiende so, wie es in der Alltäglichkeit des Da-seins, in seiner Welt, begegnet¹.

Es stellt sich hierbei die Frage, ob die Rede eines „an-ihm selbst“ des Seienden noch berechtigt ist, oder ob das „Seiende an sich“ nicht vielmehr in der Erfahrung und Beschreibung einer bestimmten, situierten und letztlich „beliebigen“ Weltsicht verschwindet, die, weil sie keinen Anspruch auf Allgemeinheit und Neutralität –das war eben der Anspruch der *theoria*– erhebt, am Ende nichts Fundamentales für die philosophische Erkenntnis darbieten kann. Ist das „an ihm selbst“ des Phänomens in Wahrheit nur eine bestimmte, womöglich erzerrte Sicht auf das Seiende, und zumal eine solche, die sich der gemeinsamen Überprüfbarkeit verweigert?

Gemessen an den Voraussetzungen und an den Ansprüchen der klassischen Metaphysik ist die Antwort klar. Was Phänomen wird und ist, ist nicht die (objektive) Wirklichkeit, nicht die Gegenständlichkeit, die sich dem objektivierenden Zugriff der *theoria* darbietet; insofern sind die Phänomene der Phänomenologie, aus metaphysischer Sicht, keine absoluten, sondern „relative“ (situierte und weltbezogene) Erkenntnisse und als solche philosophisch unbrauchbare Gebilde.

Doch weder die Absolutheit der klassischen Metaphysik noch die neuzeitliche Gegenständlichkeit sind das Ziel der hermeneutischen Phänomenologie, weil diese aus ihrer Sicht keine unversteltten Erkenntnisse über unseren primären Weltbezug liefern, zumal die *theoria* in bestimmten Voraussetzungen und Positionen –im Selbstverständnis als *animal rationale* und später in der modernen

1 Zum Vorthoretischen sowie überhaupt zu den Ursprüngen der hermeneutischen Phänomenologie siehe von Herrmann (2000, p. 17 ff.).

Subjektivität– gründet, die keineswegs als absolut und allgemeingültig zu betrachten sind. Jede vermeintlich voraussetzungsfreie Absolutheit erweist sich aus hermeneutisch-phänomenologischer Sicht als das nachträgliche Produkt einer besonderen, der theoretisierenden, Blickverschiebung. Das *kath' autò* der theoretischen Einstellung erweist sich als ein nur „abkömmlisches“ Erkenntnisdatum, das die „echten“ Phänomene verfehlt. Die „echten“ Phänomene: die Welt, das Seienden so, wie sie vor der einengenden Modifikation durch das theoretische Denken sind.

Damit stehen wir vor zwei grundsätzlich unterschiedlichen und nicht vereinbaren Auffassungen des Menschen, seiner Positionierung in der Welt, seines Erkennens und Denkens und nicht zuletzt seiner wesentlichen Aufgaben, seiner „ethischen“ Bestimmung.

In der klassischen Auffassung spielt die Überwindung der *animalitas* als der Eingebundenheit in dem durch die Sinnlichkeit bestimmten Leben eine entscheidende Rolle. Diese Überwindung geschieht in exemplarischer und eminenter Weise in der reinen *theoría*, dem möglichst neutralen Betrachten der Wirklichkeit.

Die andere, die hermeneutisch-phänomenologische Auffassung, bricht aus grundsätzlichen philosophischen Entscheidungen mit dieser Idee des Wesens des Menschen und des Seins. Deshalb erweist sich der Gedanke, dass eine Wirklichkeit „an sich“ erreicht und erschlossen werden könnte, nicht nur als ein nicht realisierbares, sondern als ein verzerrtes und verzerrendes Ideal. Wenn der Mensch nicht primär Vernunft und Verstand ist, sondern Da-sein und In-der-Welt-sein, dann verliert die Wahrheit der *theoria* ihren Primat zugunsten der vor-theoretischen Wahrheit des Da-seins und der aufzuzeigenden Vielfalt seiner Weltbezüge: zugunsten einer „unreinen“, situierten, *befindlichen* Wahrheit, die nicht in der Richtigkeit der Aussage ausgedrückt, sondern in der hermeneutisch-phänomenologischen Beschreibung der „alltäglichen“ Wirklichkeit des Menschen bezeugt und zu Wort gebracht wird.

Das *kath'auto* der hermeneutischen Phänomenologie wird in der philosophischen Herausstellung des alltäglichen Seinsverständnisses und dessen Korrelate sichtbar, in einer Herausstellung, deren Ziel darin liegt, die Grundverfassung des seinsverstehenden Da-seins zu klären und damit die Voraussetzung für eine Beantwortung der Frage nach dem Sein überhaupt zu schaffen.

Weder die Beschreibung des alltäglichen Seinsverständnisses, noch die Herausarbeitung der existenzialen Verfassung des Da-seins, noch die angestrebte Neubeantwortung der Frage nach dem Sein überhaupt haben das Ziel, die letztgültige Antwort auf das, was der Mensch und das Sein „an sich“ sind – „an sich“ im Sinne des substanzialen Seins – zu liefern. Sie sind selbst nicht voraussetzungsfrei, sondern haben in der eigens übernommenen und denkerisch aufgearbeiteten hermeneutischen Situation – des Menschen und seiner *Endlichkeit* – ihre philosophische Voraussetzung und ihre Berechtigung.

Zwar legt Heideggers Rede von einer aufzudeckenden „Ursprünglichkeit“ nahe, dass die hermeneutische Phänomenologie einen „Fortschritt“ gegenüber der traditionellen Auffassung des Menschen und des Seins anstreben möchte, einen „Fortschritt“ in Richtung einer Korrektur der Tradition, welche, die Korrektur, wiederum eine absolute Valenz für sich zu beanspruchen scheint. Doch selbst wenn wir von den späteren, seinsgeschichtlichen Entwicklungen des Heideggerschen Denkens absehen, müssen wir stets beachten, dass die hermeneutische Phänomenologie ausdrücklich eine *endliche* Philosophie bleibt. Sie beschreibt die menschliche Welt auf menschliche Weise. Jedes „an-sich“ bleibt für sie wesensmäßig auf die befindliche Situation des Da-seins und seiner (philosophisch interpretierten) „Alltäglichkeit“ zurückbezogen.

In den Phänomenen der hermeneutischen Phänomenologie wird das Seiende zwar „an ihm selbst“ sichtbar und damit in seinem Wesen, aber es handelt sich um ein Wesen, das jeglichen Anspruch auf eine überzeitliche Substanzialität hinter sich gelassen hat. „Von ihm selbst“ her zeigt sich das Seiende nur diesseits

der *theoria*. Diese ist mit ihrem Anspruch auf Neutralität eine nachträgliche Modifikation unseres ursprünglichen In-der-Welt-seins, die ihre Bedeutung hat, aber auch ihre Voraussetzungen und ihre Folgen. Eine eminente Folge der Theoretisierung des Denkens ist der Verlust der Vielfalt des Seins, der Verlust der originären Differenzen in der phänomenalen Gegebenheit. Die Reduktion des Seins des Seienden auf eine nur *vorhandene Substantialität* muss überwunden werden, wenn die Seinsfrage hermeneutisch-phänomenologisch beantwortet werden soll. Das führt zum nächsten Punkt unserer Überlegungen.

3. Die Entformalisierung des kath'autò im (alltäglichen) In-der-Welt-sein

Mit dem Begriff der *Vorhandenheit* fasst Heidegger das leitende und prägende Seinsverständnis der philosophischen Tradition zusammen. Von der platonisch-aristotelischen *ousia* bis hin zur neuzeitlichen Objektivität mehrere Stufen durchlaufend, zeigt dieses ontologische Verständnis eine gemeinsame Struktur, die sich der theoretischen Einstellung verdankt. Leitend und prägend ist dieses Seinsverständnis insofern, als das Sein des Seienden, seine „Seiendheit“, durchwegs mit seiner nackten, einförmigen Substantialität identifiziert wird, so, dass alle Seienden eine und dieselbe Weise der Offenbarkeit teilen. Die Seienden liegen dem Denken als Objekt der theoretischen Betrachtung vor; sie unterscheiden sich zwar in ihrer *essentia*, nicht aber im Wie ihrer Gegebenheit.

Eine der Aufgaben der hermeneutischen Phänomenologie besteht darin, diese vorherrschende Auffassung des Seins in Frage zu stellen und die Vielfalt der Seinsweisen aufzuzeigen. Im vortheoretischen Sichzeigenlassen der Phänomene kommt das Seiende „von ihm selbst her“ in einer Pluralität von Seinsweisen uns entgegen, die alle hermeneutisch-phänomenologische Relevanz besitzen. *To on legetai pollachos* – und zwar erst recht, wenn wir die Blickbahn der *theoria* verlassen.

To on legetai pollachos, das Seiende wird vielfältig ausgesagt, oder: das Seiende kommt jeweils anders zur Sprache. Bei Aristo-

teles bedeutet diese Wendung, dass eine Vielfalt an Blickbahnen auf das Seiende möglich und notwendig sind, jedoch so, dass diese Blickbahnen sich letztlich alle auf die *ousía* als Wesenskern des Seienden zurückführen lassen. Das wahre „An-sich-sein“ des Seienden ist sein substanzielles Wesen. Dieses kann in unterschiedlicher Art und Weise in den Blick genommen, gesagt und definiert werden (exemplarisch in der Blickbahn des *synolon*, der *dynamis* und *energeia*, der kategorialen Bestimmung, des *alethes* und *pseudos*), jedoch haben alle Zugangswege ein mit sich selbst identisches substanzielles Zentrum vor Augen, ein letztes substanzielles Etwas, das sie in einer jeweils anderen Deklination, aber stets als dieses wesentliche Zentrum selbst, zur Begrifflichkeit bringen.

Die Phänomene der hermeneutischen Phänomenologie erscheinen dagegen in einer Vielfalt an Seinsweisen, die sich nicht auf einen identischen Wesenskern, auf eine allgemeine Substantialität zurückführen lassen. Die primäre Offenbarkeit des Seienden gründet im jeweils situierten In-der-Welt-sein und im bestimmten Bewandtniszusammenhang, in dem wir die Welt und die Seienden verstehen. Das Seiende ist, zunächst und zumeist, das „zuhandene Zeug“: „Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seienden, wie es „an sich“ ist“ (Heidegger, 1986, p. 71). Aber die Zuhandenheit ist keine essentielle Wesensbestimmung, sondern ein Wie der Gegebenheit, das für Modifikationen offen steht, Modifikationen, die sich aus dem jeweiligen entdeckenden Umgang des Da-seins ergeben und in diesem gründen, nicht umgekehrt.

So kann das Seiende, das im umsichtigen Besorgen als zuhandenes Zeug für den besorgenden Umgang mit ihm begegnet, in der Modifikation zum theoretischen Entdecken auch als sinnlich wahrgenommener Körper betrachtet werden. Dann „ist“ das Zeug ein „bloßes Ding“ „geworden“ mit seinen physischen Merkmalen wie Farbe, Schwere oder geometrischer Form. Wir haben beispielweise den Hammer, mit dem wir im besorgenden Umgang umgehen, als Hammer zwar nur „verstanden“, wenn wir ihn in seinem Bewandtniszusammenhang entdecken. Dann zeigt sich uns der Hammer in

seinem vortheoretischen, alltäglich verstandenen An-sich-sein als dieses bestimmte Zeug mit seinen spezifischen Um-zu-Bezügen. Ein Umschlag in die Vorhandenheit ist aber auch im Alltag möglich und nicht nur, wenn wir das Seiende ausdrücklich aus seiner innerweltlichen Funktion herausnehmen und als ein bloßes Ding mit seinen physischen Eigenschaften wissenschaftlich-theoretisch betrachten. Mit den drei in „Sein und Zeit“ genannten Formen der *Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit* (Heidegger, 1986, p. 73 ff.) nimmt Heidegger eine solche Modifikation, oder die Tendenz dazu, in den Blick. Kommt es zu einem plötzlichen Bruch im Umgang mit dem Seienden, dann verwandelt sich die Gegebenheit des Seienden, es verwandelt sich sein *kath' autò*: es wird –tendenziell, nicht total– zu einem mit Qualitäten behafteten, nur noch vorhandenen „Ding“. Aber im Alltag ist dieses Umschlagen immer noch in der jeweiligen Situation eingebettet. Funktioniert das Zeug nicht mehr, oder ist aus anderen Gründen nicht mehr „zuhanden“, dann kommt uns zwar seine bloße Vorhandenheit (oder sein nicht Vorhandensein) entgegen; aber diese bleibt immer noch auf die ursprüngliche, möglichst wieder herzustellende Zuhandenheit bezogen.

Die Modifikation des Zeugs zum Ding, der Übergang von der Zuhandenheit zur Vorhandenheit, ist somit selbst kein einförmiges Phänomen. Während in den „Störungen“ die Zuhandenheit sich immer noch meldet (und wir uns immer noch in der vortheoretischen Situation, im alltäglichen Umgang mit dem innerweltlichen Seienden befinden) und gewissermaßen zu sich hin zurückruft, damit sie bald wieder hergestellt werden kann, ist im reinen theoretischen (wissenschaftlichen der philosophischen) Betrachten die Spur zur Welt prinzipiell negiert und, je mehr das Betrachten erfolgreich war, nahezu verloren gegangen. Der Abbruch des konkreten Weltbezugs ist das erklärte Ziel der theoretischen Einstellung. Wird das Seiende auf seine einfachsten physischen Merkmale reduziert, dann zeigt sich uns dieses Seiende „an sich selbst“ als eine möglichst neutrale „Objektivität“. Diese bringt mit sich den Anspruch, das wahre Wesen des Seienden zu

präsentieren, stellt aber in Wahrheit –für die phänomenologisch-hermeneutische Wahrheit– nur das Produkt einer eigentümlichen *un-phänomenologischen* Reduktion dar. Durch die Fokussierung auf eine bestimmte Gegebenheit des Seienden geht die Fülle dessen, was das Seiende auch noch ist –und zwar für das In-der-Welt-sein *primär* ist– verloren.

Die *Vorhandenheit* als das *kath'auto* der *theoria* ist zwar eine Wesenserkenntnis, aber keine solche, die das Seiende *von ihm selbst her* sehen lässt. *Von ihm selbst her* zeigt sich das Seiende in seinem *kath'auto* primär als zuhandenes Zeug.

Streng genommen zeigt auch das aristotelische *kath'auto* nicht nur die nackte, vom „weltlichen“ Gebrauch des Dinges völlig absehende Form dar. Im Erfassen des Wesens des *synolon* ist die „Funktion“ des Seienden begleitend mitgedacht. Die *morphé* bzw. das *eidos* schließen die Verwendbarkeit des Seienden in einem bestimmten Zusammenhang (oder, bei den *physei onta*, seine teleologisch bestimmte Position in der Naturordnung) mit ein. Ein Tisch ist faktisch ein Tisch, wenn wir ihn als einen solchen verwenden können, wenn die Minimalvoraussetzungen seiner Verwendbarkeit als Tisch gegeben sind. Doch die Blickbahn auf die Dinge überhaupt, die natürlichen sowie die hergestellten, ist auf einen substanziellen Wesenskern ausgerichtet, der sich nicht situativ verändert. Dass ein Seiendes sein *to ti en einai* aus seiner Verwendbarkeit erhalten oder gar situativ-bedeutsam verändern könnte, ist aus klassischer Sicht unvorstellbar.

Dagegen ist in der hermeneutischen Phänomenologie das *kath'auto* des Seienden nicht einförmig, sondern variabel. Es ist nicht ein statischer Wesenskern, den wir mit Bedeutungen versehen. Umgekehrt sind die „Bedeutungen“, die innerweltliche Funktion des Zeugs bzw. seine Zuhandenheit, das primäre *kath'auto* des Seienden. Das *kath'auto* ist im Horizont der Fundamentalontologie somit kein feststehendes Etwas, sondern koinzidiert mit der jeweiligen Entdecktheit des Seienden in der situierten und befindlichen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins. Die Zuhandenheit als die primäre Begegnungsform des Seienden „an-sich“ ist nicht

eine „rohe Vorform“ der Vorhandenheit mit ihrem Bick auf eine unveränderbare Basis an ontologischen Daten. Vielmehr ist die Vorhandenheit als theoretisch-wissenschaftliche Modifikation der primären Entdecktheit des Seienden ein sekundäres, wenn auch für die positive Wissenschaft unverzichtbares Phänomen.

Freilich erkennen weder das alltägliche, noch das wissenschaftlich-theoretische, noch das philosophische Seinsverständnis das Ansich des Seienden in einem absoluten Sinne. Ob es eine „Wirklichkeit an sich“ gibt, ist eine Frage, die hermeneutisch-phänomenologisch nicht einmal gestellt werden kann. All diese Formen des Erkennens sind, jeweils in ihrem Bereich, wesentliche Weisen unseres Seinsverständnisses, aber sie sind nicht gleichursprünglich. Fundierend bleibt das Seinsverständnis der alltäglichen Existenz. Sowohl die theoretische Entdecktheit wie auch die hermeneutisch-phänomenologische Analyse gründen im situierten und befindlichen In-der-Welt-sein. Während aber die hermeneutische Phänomenologie das Seiende in seinem „unverstellten“ Sichzeigen zu sagen versucht und ihre eigenen Voraussetzungen mitthematisiert, operiert das theoretische Erkennen eine eigentümliche Abwandlung des ursprünglichen Seins-beim-Seienden, eine Abwandlung, die das Seiende „nur noch hinstarrt“ und damit auf das Einförmige der theoretischen Betrachtung nivelliert.

Die Frage, ob es „unabhängig vom Da-sein“ eine „Wirklichkeit an sich“ gibt, und ob und wie diese erkannt werden könnte, hat in der hermeneutischen Phänomenologie deshalb keinen Platz, weil die „Bedingungen der Möglichkeit“ der Erkenntnis im Da-sein als In-der-Welt-sein gründen (formal gesehen ähnlich wie bei Kant), Da-sein aber, anders beispielsweise als die transzendente Subjektivität der kantischen Philosophie, immer *situiert* und *befindlich* ist. Da-sein ist keine allgemeine transzendente Struktur im Menschen, sondern je-meinig erschlossen.

Ebenso wie der Übergang zur *theoria* und zum essentiellen An-sich der Tradition ist die Selbstinterpretation des Menschen als *animal rationale* oder, in der Neuzeit, als Subjekt und Selbstbewusstsein, im Grunde eine nachträgliche Modifikation,

die nicht das ursprüngliche Wesen des Menschen erschließt, sondern sich nur infolge der Zuspitzung und Verabsolutierung eines bestimmten Wesensmerkmals, nämlich der „ratio“ mit ihrem Anspruch auf neutrale Allgemeinheit, etablieren konnte.

Wir sehen uns damit auf die bereits besprochene Grundfrage zurückverwiesen: wenn der Anspruch auf Neutralität und Allgemeinheit der Erkenntnis als „nicht ursprünglich“ verabschiedet wird, welchen Status können die Erkenntnisse der hermeneutischen Phänomenologie noch für sich beanspruchen? Hat die Rede eines „von ihm selbst her“ und eines „an ihm selbst“, sowohl des Menschen als Da-sein wie auch des innerweltlichen Seienden am Ende noch eine überprüfbare Berechtigung?

Die Antwort auf diese Frage kann nur aus einer *Vorentscheidung* folgen, die letztlich wiederum „jemeiniger“ Natur ist und auch den Sinn wie die Grenzen einer solchen gesuchten „Berechtigung“ bestimmt.

Entscheiden wir uns für die hermeneutisch-phänomenologische Auffassung von Mensch und Sein, dann „sehen“ wir die innere Berechtigung und die „Wahrheit“ ihrer Wesenseinsichten: sie kommen uns „von ihnen selbst her“ entgegen, ohne, dass wir diese Evidenz gegen die andersartigen Evidenzen der theoretischen Einstellung abspielen können und müssen.

Zwar erfahren die Ansprüche der philosophischen Erkenntnis gegenüber der Tradition dadurch eine deutliche Einschränkung. Als hermeneutische Phänomenologie wurzelt das philosophische Denken in der *Endlichkeit* des Da-seins und hat in ihr ihren Wesensbereich und ihre Grenzen. Sie ist und bleibt aber insofern *Wesenserkenntnis*, als sie das Sein des alltäglich begegnenden Seienden nicht nur kontingent beschreibt, sondern *grundsätzlich* herausstellt. Sie liefert damit Wesenserkenntnisse des Seienden „an sich“ – Erkenntnisse freilich, die nur für ein gewandeltes Verständnis vom Sein, und vor allem von uns selbst, ihren Wesenscharakter zeitigen. Bleibt dieser „andere“ Grund des Menschenwesens uns verborgen, so verbirgt sich uns auch der Wesenscharakter der hermeneutisch-phänomenologischen Erkenntnisse.

Ihrem grundsätzlichen Charakter gemäß geht es der hermeneutischen Phänomenologie nicht um das *kath'auto* der einzelnen seienden Bereiche der Wirklichkeit (der „regionalen Ontologien“), aber auch nicht um eine bloß immanente Erzählung unserer Welt. Die hermeneutische Phänomenologie stellt die die Grundfrage nach dem Sein überhaupt in einer noch radikalerer Ausdrücklichkeit als die Tradition. Als *Fundamentalontologie* ist ihr primäres Ziel das „*kath'auto*“ unserer seinsverstehenden Existenz: ihre strukturelle Vielfalt (die Existenzialien) und ihre Einheit in der Grundstruktur der Sorge. Es versteht sich, dass auch und vor allem hier die Rede eines „an ihm selbst“ oder eines „ursprünglichen“ Wesens des Menschen keine substanzialistische Bedeutung haben kann. Aber wenn wir den Voraussetzungen der hermeneutischen Phänomenologie folgen, so zeigt sich, dass nicht nur zwischen dem *kath'auto* der alltäglichen Seinserfahrung und dem der theoretischen Wissenschaft ein Ursprungsgefälle besteht, dahingehend, dass die theoretische Wissenschaft in der alltäglichen Seinserfahrung gründet und nicht umgekehrt. Auch zwischen unserer Selbstausslegung als Da-sein und der klassischen Interpretation des Menschen als *animal rationale* zeigt sich ein *Fundierungsverhältnis* –ein Ursprungsgefälle, das auch die Möglichkeit einer Modifikation einschließt. Wir sind Da-sein, sind aber *auch* Subjekt und Selbstbewusstsein: wir *können* dies sein und sind es geschichtlich faktisch gewesen.

Jede menschliche Selbstpositionierung vor uns selbst, vor den Grundfragen der Existenz und vor dem Sein überhaupt hat beträchtliche Folgen. Unser heutiges geschichtliches Selbstverständnis ist trotz aller postmetaphysischen Einwürfe allgemein gesehen immer noch –und in weit radikalerer Weise als in der frühen Neuzeit– von der Subjektivität bestimmt. Der Mensch ist heute, mehr denn je, der Betreiber des Seienden. Der Optimierungswahn des technischen Menschen gründet in der eingeschränkten Subjektivität, die mehr denn je die Welt, aber auch sich selbst, als Gegenstand der vermeintlich „freien“ beliebigen Bestimmbarkeit sieht.

Die „Entscheidung“ für die Subjektivität –oder deren kollektive fraglose Übernahme– ist ebenso wie die Entscheidung für das Da-sein keine neutrale Sache des spekulierenden Denkens. Sie bleibt nicht auf die Philosophie und deren scheinbar lebensferne Systementwürfe oder auf das individuelle Verständnis der einzelnen Menschen beschränkt, sondern greift in das konkrete gesellschaftlich-politische und geschichtliche Geschehen ein. Die innere Valenz sowie die Folgen dieser Entscheidung zwischen „Subjekt und Da-sein“ werden in Heideggers seinsgeschichtlicher Besinnung in noch schärferer Deutlichkeit bedacht: in einer Besinnung, die noch eindringlicher als die Fundamentalontologie Beschreibung und Aufruf verbindet und auf einen „anderen Anfang“, auf ein anderes *kath'auto* des Menschen, des Seins und ihrer Geschichte –auf das *Ereignis*– gerichtet ist². Die wesentlichen Voraussetzungen dieser Besinnung sind aber in der Fundamentalontologie gelegt und bilden, heute mehr denn je, das immer wieder neu zu bedenkende Herz des gesamten hermeneutisch-phänomenologischen Denkweges.

Literaturverzeichnis

Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Niemeyer.

Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 65. Klostermann.

Herrmann, F.-W. von (1994). *Wege ins Ereignis*. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“. Klostermann.

Herrmann, F.-W. von (2000). *Hermeneutik und Reflexion*. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Klostermann.

Herrmann, F.-W. von (2019). *Transzendenz und Ereignis*. Heideggers Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Kommentar. Königshausen & Neumann.

2 Siehe Heidegger (1989); dazu von Herrmann (1994) und (2019).

CAPÍTULO V

DAS VIELDEUTIGE PHÄNOMEN „NATUR“ IN DER DENKPHASE VON SEIN UND ZEIT

Aris Tsoullos

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag unternehmen wir eine systematische Untersuchung des vieldeutigen Phänomens der Natur in *Sein und Zeit*. Hauptsächlich bezieht sich das Wort Natur auf ein Seiendes, das dem Dasein auf verschiedene Weisen begegnen kann. Zunächst verfolgen wir die Modifikationen ihres Sichzeigens und Seins entsprechend den Modifikationen des Existenzvollzugs und des Seinsverständnisses des Daseins. In Übereinstimmung mit *Sein und Zeit* beginnen wir mit einer Analyse des nächsten Besorgens der „Welt“, bei der die Natur im Lichte der Zuhandenheit nur als etwas Nützliches oder Schädliches entdeckt wird, bis zur Übernahme der theoretischen Haltung, bei der sie im Sinne der Vorhandenheit im engen Sinne lediglich als homogenes Forschungsobjekt thematisiert wird. Anschließend entwerfen wir unter Berücksich-

tigung einiger Hinweise von Heidegger eine mögliche Erfahrung der Natur im Sinne der passiven und ruhigen Kontemplation, die sie weder instrumentalisiert noch objektiviert, sondern in ihrem ursprünglichen Sein bzw. in ihrer „Natürlichkeit“ begegnen lässt. Diese Natürlichkeit der Natur bestimmen wir abschließend noch genauer im Zuge einer hermeneutisch-phänomenologischen Annäherung an Kants Analyse des Schönen und des Erhabenen in der *Kritik der Urteilskraft*.

Schlüsselwörter: Seinsweisen, Natur, ästhetische Erfahrung, Schönes, Erhabenes

ABSTRACT

In this paper we undertake a systematic examination of the multifaceted phenomenon of nature in *Being and Time*. Primarily, nature refers to a being that can present itself to Dasein in various ways. First, we trace the modifications of its self-showing and being in accordance with the modifications of Dasein's existential comportment and understanding of Being. In accordance with *Being and Time* we begin with an analysis of the immediate concern with the "world", where nature is discovered in the light of readiness-to-hand as something either useful or harmful, up to the adoption of the theoretical stance, in which it is thematized merely as a homogeneous research object in the sense of mere presence-at-hand. Subsequently, taking into account some of Heidegger's insights, we develop a possible experience of nature in terms of passive and calm contemplation, which neither instrumentalizes nor objectifies it but allows it to be encountered in its original Being or in its "naturalness". We then further determine this naturalness of nature through a hermeneutic-phenomenological approach to Kant's analysis of the beautiful and the sublime in the *Critique of Judgment*.

Keywords: aesthetic experience, beauty, nature, sublimity, ways of Being

Einleitung

Heideggers Begriff der Natur in der Denkphase von *Sein und Zeit*¹ ist nicht eindeutig. Von Natur ist an mehreren Stellen sowohl im Hauptwerk als auch in den Vorlesungen aus dieser Zeit die Rede, und zwar mit verschiedenen Akzentuierungen. Es fehlt allerdings eine spezifisch diesem Phänomen gewidmete Analyse, in der alle Bedeutungen der Natur erklärt und ihre Weisen systematisch aufgewiesen werden². Wir übernehmen diese Aufgabe mit der Einschränkung, dass wir uns nur nebenbei mit der heideggerschen Debatte zur Natur in der philosophischen Tradition befassen werden, um uns darauf zu konzentrieren, wie sich Natur dem existierenden Dasein gemäß ihren Möglichkeiten zeigt.

Natur gilt im Folgenden als ein *Seiendes*, d. h. als mögliches Wozu eines Verhaltens des Daseins, von dem wir gemäß der Systematik und Methodik von *Sein und Zeit* die verschiedenen Weisen seines Sich-Zeigens und Seins am Boden einer dynamischen Analyse des alltäglichen Existierens des Daseins erforschen werden. Wir werden in einem ersten Schritt auf die von Heidegger selbst aufgewiesenen ontischen Unterscheidungen und ontologischen Weisen der Natur eingehen. Sodann werden wir anhand einiger Hinweise Heideggers die Möglichkeit einer Naturerfahrung ergründen, in der sie weder instrumentalisiert noch objektiviert wird, sondern sich in ihrer ursprünglichen „Natürlichkeit“ zei-

1 Sein und Zeit (GA 2) [=SZ].

2 Wie Padui (2023, p. 108), der auch diese Forschungsfrage übernommen hat, hervorhebt. Unsere Forschungen stimmen unter vielen Aspekten überein. Allerdings untersucht Padui diese Frage nicht im Rahmen einer konkreten, sinngenetischen Analyse der Modifikationen des Entwurfs und Seinsverständnisses des sich zur Natur verhaltenden Daseins, noch erforscht er den Entwurf einer weder instrumentalisierenden noch objektivierenden Naturerfahrung, worauf –wie Padui selbst erwähnt– Heidegger selbst in SZ nur hinweist.

gt³. Diese Natürlichkeit, mit der wir ein ontologisches Phänomen meinen, lässt sich weiter auf verschiedene Seinsmöglichkeiten hin entwerfen. Da hier eine sachliche Affinität mit Kants Analyse des Naturschönen und des Erhabenen besteht, werden wir dabei auch Bezug auf diese Begriffe nehmen⁴.

Als erstes (1.) werden wir die systematischen Voraussetzungen unserer existenzial-ontologischen Frage nach der Natur erläutern; sodann (2.) werden wir das Verhältnis zwischen Welt, Dasein und Natur untersuchen, um die nächste Begegnisart der Natur gemäß *Sein und Zeit* aufzuweisen; drittens (3.) werden wir die existenziale Perspektive der Theorie übernehmen und Natur als mögliches Forschungsobjekt von Wissenschaft und Philosophie analysieren; viertens (4.) werden wir uns der Analyse des existenzial-ontologischen Zwischenbereichs zwischen dem nächsten Besorgen der „Welt“ und der theoretischen Objektivierung zuwenden, um die existenzial-ontologischen Voraussetzungen und Möglichkeiten einer ursprünglicheren Naturerfahrung in ihren groben Zügen zu erforschen.

1. Die fundamentalontologische Frage nach der Natur

Wir fragen nach der Natur im Rahmen einer hermeneutischen Phänomenologie des Daseins. Das Dasein ist dasjenige Seiende, das wir je sind, und existiert. Existenz heißt unter anderem, sich auf Möglichkeiten-zu-sein in der Welt zu entwerfen und sie zugleich zu vollziehen. Beim Existieren verhält sich das Dasein ständig zum Seienden überhaupt: dasjenige, das es ist, dasjenige, das wie es ist (Mitdaseiende) und dasjenige, das nicht wie es ist, bzw. die „Welt“,

3 Wir entnehmen den Ausdruck aus GA 29/30 („die spezifische Natürlichkeit in der Natur selbst“, p. 403) und verleihen ihm jedoch eine andere Bedeutung. Auf diesen Ausdruck hat bereits Riedel (1991) hingewiesen, der auch die Affinität zwischen Heideggers Daseinsanalytik und Kants Analyse des Erhabenen untersucht hat, ohne jedoch diese Problematik im Rahmen einer echten Analyse der Modifikationen des Verhaltens und des Seinsverständnisses des Daseins zu erforschen.

4 *Kritik der Urteilskraft* [=KdU].

zu der Natur auch gehört⁵. Im Sich-Entwerfen versteht bzw. erschließt das Dasein das Sein des Seienden überhaupt. Bringen wir uns nun diese ontologischen Implikationen näher.

Als erstes soll die ontologische Differenz berücksichtigt werden. Sie besagt, Sein ist nicht so etwas wie Seiendes, aber zugleich ständig Sein *des* Seienden (SZ, pp. 4, 6, 9, 37; GA 24, p. 22 ff.). Das Sein des Seienden ist nichts bloß Subjektives, da es die Weise meint, *wie* ein Seiendes *ist*. Sein gilt als Bestimmung, Grund und „Seinsverfassung“ des Seienden. Indem wir es a priori auf Grund unseres Existierens verstehen, ist das Sein zugleich auch der *ontologische* Verständlichkeitshorizont (Sinn), innerhalb dessen wir existieren, und welcher überhaupt ermöglicht, dass sich uns das Seiende in unserem Verhalten-zu-ihm als das Seiende zeigt, das es *ist*.

Thema der Phänomenologie ist das Phänomen. Dessen formale Definition lautet „das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare“ bzw. das, was sich zunächst und zumeist zeigt (SZ, p. 28). Eigentliches Thema der Phänomenologie ist hingegen laut Heidegger das, was sich zunächst und zumeist *nicht* zeigt, aber gerade in diesem Modus als Sinn und Grund dessen, was sich zunächst und zumeist zeigt, fungiert: das Sein des Seienden (SZ, p. 35.). Phänomen im Sinne der Phänomenologie meint ein *Wie*, nicht ein *Was*. Dieses *Wie* ist im Sinne der ontologischen Differenz die *Weise-zu-sein* des Seienden bzw. die *Seinsweise*. Das Ziel von *Sein und Zeit* war gerade eine systematische Thematisierung und Deskription *aller* Seinsweisen („Idee des Seins überhaupt“), die sodann im Lichte der ursprünglichen Zeit bzw. des Sinnes von Sein interpretiert werden sollten (SZ, S. 197, 241, 366, 403, 436 ff.). Somit gibt Heidegger eine neue Interpretation einer alten Lehre des Aristoteles: „τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς“ (Met. Δ, 1, 1003a30, Met. Z, I, 1028a10); nicht mehr das Seiende als Seiendes, sondern *das Sein* (im Sinne der ontologischen Differenz) wird auf verschiedene Weisen gesagt.

5 Wir werden im Folgenden Heideggers vieldeutigen Gebrauch des Wortes Welt erklären. Für den Moment reicht es zu berücksichtigen, dass das Wort mit Anführungszeichen ein Seiendes und ohne Anführungszeichen ein ontologisches Phänomen bezeichnet.

Die Erforschung der Seinsweisen gründet in der ontologischen Einheitsstruktur der Existenz, deren Analyse vorläufig für die Beantwortung der Seinsfrage ist. Denn der Existenz kommen als gleichursprüngliche Seinsmomente der ständige Entwurf und Vollzug von Möglichkeiten-zu-sein sowie das ständige Verständnis von Sein überhaupt zu. Im Entwurf versteht bzw. erschließt das Dasein ständig das Sein des Seienden überhaupt in *einer bestimmten Weise*, und zwar unabhängig von seiner Willkür und zumeist bloß latent. Das impliziert ferner auch den latenten Vollzug der ontologischen Differenz. Das Sein bzw. die ontologische Differenz werden erst in der Philosophie bzw. hermeneutischen Phänomenologie thematisiert („begriffen“) (SZ, S. 58, 315, 437; GA 24, S. 452 ff.).

Die ganzheitliche Struktur des sich ständig auf Seiendes und das Sein irgendwie latent erschließenden Daseins nennt Heidegger „In-der-Welt-sein“. Damit wird nicht nur der *ontische* Bezug des Daseins zum üblichen Seienden (Intentionalität), sondern auch sein *ontologischer* Bezug zum Sein überhaupt (Erschlossenheit überhaupt) thematisiert. Indem es sich auf ein mögliches Seinkönnen in der Welt entwirft, erschließt das Dasein ständig sowohl sein Sein als existierendes Dasein (und das Sein des Mitdaseienden, Existenzialität) als auch das Sein (Kategorialität bzw. Vorhandenheit überhaupt) des nichtdaseinsmäßigen Seienden (die „Welt“, die Natur usw.), dem es in der Welt im Lichte des so verstandenen Seins als „Innerweltliches“ begegnet⁶. Daher gilt eine Analyse des Seins des Daseins zugleich als ontisch-ontologischer Boden für eine Analyse des Seins *überhaupt*, das im Seinsverständnis verstanden wird.

Das ist der existenzial-ontologische Rahmen, in der wir die hermeneutisch-phänomenologische Frage nach der Natur stellen. Das In-der-Welt-sein ist ferner keine bloß statische und feste, sondern eine dynamische Struktur, da Existenzvollzug (Entwurf) und Seinsverständnis (Erschlossenheit) zusammengehen und

6 SZ, p. 146: „Der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins“. Diese mehrdimensionale Erschlossenheit wurde von Herrmann (2004, p. 92 ff) als „selbsthaft-ekstatisch-horizontal“ erläutert. Vgl. auch Riedel (1991, p. 59 f.).

sich parallel modifizieren. Das heißt ferner, dass bestimmten Modifikationen des Existenzvollzugs bestimmten Modifikationen des Seinsverständnisses überhaupt entsprechen. Dies gilt uns als methodischer Leitfaden für die Erforschung der Natur in ihren ontologischen Möglichkeiten.

Allerdings bleibt noch offen, mit welchen Existenzmöglichkeiten die hermeneutische Phänomenologie die Daseinsanalytik anfangen soll. Es soll vor allem vermieden werden, dass bestimmte Existenzmöglichkeiten selbstverständlich und naiv als vorrangige behandelt werden, während sie zwar den Zugang zu den Phänomenen ermöglichen, aber nicht in ihrer Ursprünglichkeit. Diesbezüglich soll noch berücksichtigt werden, dass wir selbst Dasein sind, die hier und jetzt Philosophie betreiben. Das gehört zum Begriff der Hermeneutik, die Heidegger in die Phänomenologie einbaut.

Wenn wir eine Daseinsanalyse unternehmen wollen, befinden wir uns selbst als Dasein ohne weitere methodische Maßnahmen in der theoretischen ExistenzEinstellung. Daher tendieren wir dazu, alle Phänomene, selbst das Dasein, als vorhandene Forschungsobjekte zu behandeln und Existenzmöglichkeiten wie das Wahrnehmen oder die Reflexion als vorrangig zu betrachten, da wir uns selbst in der Reflexion befinden. Man will jedoch, dass sich die Sachen selbst sachimmanent von sich aus zeigen, und das gilt auch für das Dasein, dessen vorangehende Analyse als Boden für das Zeigenlassen der Sachen überhaupt dienen soll. Das Dasein soll also so thematisiert werden, wie es seine Existenz vollzieht. Es existiert zunächst und zumeist nicht im Sinne der theoretischen Reflexion. Das Reflektieren ist eine außergewöhnliche Existenzmöglichkeit, deren Übernahme einer besonderen Modifikationen des ursprünglichen In-der-Welt-seins bedarf. Vielmehr muss man laut Heidegger die Existenz zuerst hinsichtlich ihrer „durchschnittlichen Alltäglichkeit“ thematisieren, sodann sollen aus dieser her auch die extraordinären Existenzmöglichkeiten sinngenetisch analysiert werden (SZ, pp. 16, 67 (Fußnote 9)). Die nächsten Existenzmöglichkeiten im Sinne der Alltäglichkeit sind z. B. das Gebrauchen, Hantieren, Herstellen bzw. der „*Umgang* in der

Welt mit dem innerweltlichen Seienden“ (SZ, p. 66 ff.). Das Ganze dieser Möglichkeiten nennt Heidegger das nächste „Besorgen der ‚Welt‘“.

Nun ist die erste Aufgabe der Daseinsanalytik die Erläuterung des Momentes Welt im In-der-Welt-sein. Die Bestimmung der nächsten Existenzmöglichkeiten dient gerade der Aufweisung des „ursprünglichen Phänomens“ der Welt, von dem aus alle abgeleiteten, darauf fundierten Phänomene sinngenetisch zu klären sind, die wir auch Welt zu nennen pflegen. Welt ist nämlich ein *πολλαχῶς λεγόμενον*. Sie gilt sowohl ontisch-theoretisch als das „All des Seienden“ bzw. das weiter zu bestimmende Forschungsthema von Philosophie und Wissenschaft als auch ontisch-existenziell als die „nächste Um- und Mitwelt“, in der das Dasein je sein eigenes Leben führt (Vgl. SZ, p. 65 ff.). Beide ontischen Weltauffassungen haben gemäß der ontologischen Differenz ein ontologisches Pendant. Denn vom ontischen All des Seienden, das wir in der theoretischen Reflexion vergegenständlichen und erforschen, sowie von der nächsten Um- und Mitwelt verstehen wir im Vorhinein das Sein (Vorhandenheit im engen Sinne). Um uns zum nächsten innerweltlichen Seienden zu verhalten, müssen wir im Vorhinein schon Welt (das ursprüngliche Phänomen der Welt) verstanden haben.

Theoretisch oder vortheoretisch-alltäglich verhält sich das Dasein ständig zu ein und der selben „Welt“. Diese gilt in diesem weiten *ontischen* Sinne als Inbegriff des nichtdaseinsmäßigen Seienden überhaupt, zu dem sich das Dasein ständig verhält. Diesbezüglich gebraucht Heidegger das Wort Natur zuweilen in dieser genauen Akzentuierung: als das nichtdaseinsmäßige Seiende überhaupt. Daher fällt der Begriff Natur mit „Welt“ gewissermaßen zusammen. Aber „Welt“ (mit Anführungszeichen) bezeichnet nur in einem „vulgär vorphilosophischen Sinne [...] das Seiende selbst, die Natur, die Dinge und das All des Seienden [...]“ (GA 24, p. 173. Vgl. auch SZ, pp. 25, 63; GA 24, pp. 235, 250). Natur ist hingegen nicht identisch mit Welt (ohne Anführungszeichen) im ursprünglichen, *ontologischen* Sinne des möglichen Seins eines innerweltli-

chen Seienden. Dieses Seiende (z. B. Natur) wird als *Innerweltliches* vom Dasein entdeckt, indem es Sein entwirft bzw. Welt erschließt. Alle Seinsweisen des nichtdaseinsmäßigen Seienden, also auch der Natur, sollen ausgehend von den Modifikationen dieses ursprünglichen Phänomens der Welt aufgewiesen werden, weshalb wir uns ihm zuwenden.

2. Das im nächsten Besorgen entdeckte Zuhandene und das ursprüngliche Phänomen der Welt

Gemäß dem nächsten Besorgen der „Welt“ zeigt sich das Seiende in der Umgebung als das zuhandene Zeug (SZ, p. 68). Der Stuhl ist kein bloßer Gegenstand, sondern ein Zeug zum Sitzen. Der Tisch ist kein ausgedehntes Körperding, sondern etwas, das zum Ablegen von Dokumenten dient, usw. Die ontologische Bestimmung des zuhandenen Zeugs ist das „Um-zu“ bzw. die „Verweisung von etwas auf etwas“ (SZ, p. 68). Die Verweisungen machen ein Verweisungsganzes aus, innerhalb dessen jedes einzelne Zeug seinen „Sinn“ als das Zeug, das es ist, hat. Das Zeug entdecken wir daher immer innerhalb eines zuvor schon entdeckten Zeugganzes: Der Stuhl verweist auf den Tisch, dieser auf das Papier, dieses auf das Licht usw. Daher ist das Zeug bzw. das Zuhandene ontologisch kein isoliertes Seiendes: „Ein Zeug ‚ist‘ strenggenommen nie“ (SZ, p. 68). Im nächsten Besorgen gebraucht man nicht bloß dieses oder jenes Zeug, sondern man will ein Werk ausführen, weshalb dieses als „das primär Besorgte und daher auch Zuhandene“ gilt (SZ, p. 70).

Im nächsten Besorgen entdeckt das Dasein das inner- und umweltliche Seiende als Zuhandenes sowie ontische Bestimmungen mittels der „Umsicht“. Die Entdeckung ist kein willkürlicher Akt. Sie geschieht im Lichte des schon verstandenen Seins und gemäß der „Als-Struktur“ (SZ, p. 148 ff.): z. B. wird der Tisch zunächst gar nicht als ein reiner Gegenstand erfahren, sondern *als* zuhandenes Zeug zum Ablegen usw. Die Umsicht entdeckt Seiendes als Zuhandenes immer auf unthematische, zunächst sogar unauffällige, vertraute und selbstverständlich Weise, weshalb Heidegger sie dem „unumsichtigen Nur-hinsehen“ der Theorie gegenüberstellt,

das Seiendes (oder Sein) thematisiert (SZ, p. 69). Im Umgehen mit dem Zuhandenen brauchen wir in der Regel nicht über seine Bedeutung oder Funktion zu reflektieren, sondern es ist uns wie selbstverständlich und vertraut da. Da das Zuhandene uns umso weniger auffällt, je mehr es zuhänden ist, kann es durchaus als ein „An-Sich-sein“ angesehen werden (SZ, p. 74).

Die Bestimmung des nächstbegegnenden innerweltlichen Seienden als zuhändenes Zeug stellt die Stütze für die Aufweisung des ursprünglichen Phänomens der Welt dar. Sobald wir uns zum innerweltlichen Seienden als Zuhandenen verhalten, haben wir schon so etwas wie Welt verstanden. Diese ist nicht die Summe des innerweltlichen Seienden. Es ist dasjenige zu unserem Sein gehörige Apriori, das es ermöglicht, dass uns so etwas wie Zuhändenes in der Welt begegnen kann und wir es als Zuhändenes auf selbstverständliche, unthematische und vertraute Weise entdecken können⁷. Anschließend stellt Heidegger die ontologische Frage „Wie kann Welt Zuhändenes begegnen lassen?“ (SZ, p. 83). Die ontologische Struktur der Verweisung wird schärfer als „*Bewandtnis*“ bestimmt: „es hat *mit ihm bei* etwas sein Bewenden“ (SZ, p. 84). Wie die Verweisungen ein Verweisungsganzes ausmachen, so gibt es auch hier eine zuvor entdeckte Bewandtnisganzheit, die ursprünglicher als der einzelne Bezug ist. Diese Verweisungen gehen nicht ins Unendliche weiter, sondern halten sich bei einem Seienden auf, bei dem es keine Bewandtnis mehr hat bzw. haben kann, da es nicht die Seinsart des Zuhändenen hat: beim existierenden Dasein. Die letzte Verweisung ist kein Wobei und Womit einer Bewandtnis, sondern ein „Worum-willen“ (des Daseins), d. h. desjenigen Seienden, dem es in seinem Sein *um sein Sein* geht. Denn im Entwurf entwirft sich das Dasein auf ein mögliches Sein in der Welt und vollzieht zugleich diese Möglichkeit. Dabei bestimmt es das, worumwillen es existiert, und zwar nicht als isoliertes Subjekt, sondern indem es *schon* in die Welt „geworfen“ ist (SZ, p. 135, 139). Im Sich-

7 SZ, p. 64: „Welt‘ ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein nicht ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst“.

Entwerfen als In-der-Welt-sein „verweist sich“ das Dasein auf eine mögliche Bewandnisganzheit, woraufhin Seiendes in der Umwelt umsichtig als Zuhandenes entdeckt wird. Dieses Sichverweisen nennt Heidegger auch das „Bedeuten“ des Daseins, da es die Verweisungen ermöglicht, durch die ein Zeug seinen „Sinn“ hat („Bedeutsamkeit“). Welt wird folglich definiert als das „Worin des sich verweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis“ (SZ, p. 86). Somit wird die vorhingestellte Frage beantwortet: Welt lässt Seiendes als Zuhandenes begegnen, da das Dasein als In-der-Welt-sein im Sichentwerfen auf ein mögliches Sein-können in der Welt sowohl sein Sein als Existierendes (Worumwillen) als auch das Sein des Seienden überhaupt (Zuhandenheit bzw. Bewandnis), zu dem es sich verhält, erschließt, wodurch es im faktischen Vollzug innerweltlich Seiendes umsichtig als Zuhandenes entdecken kann.

Versuchen wir nun, die Zuhandenheit besser zu begreifen. Heidegger spricht vom Zeug und rekurriert häufig auf Beispiele, die hauptsächlich mit Werkzeugen zu tun haben (Kreide, Hammer usw.). Allerdings ist mit dem Zuhandenen ein breiteres, facettenreiches Phänomen gemeint.

Das Zuhandene hat keine Eigenschaften, sondern nur „Geeignetheiten“ (*für* ein Werk) wie „Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit“ (SZ, pp. 68-70). Kälte kann als die physikalische Eigenschaft eines Körpers erklärt werden, die in der Beweglichkeit der Atome besteht und objektiv nach verschiedenen Skalen gemessen werden kann (Vorhandenheit im engen Sinne). Die ontische Bestimmung „kalt“ (oder „warm“) an einem Gericht kann hingegen bedeuten, dass es für den Verzehr beim Abendessen nicht geeignet ist (Zuhandenheit). Die Geeignetheiten zeigen, dass das Zuhandene kein allgemeines Ding mit universalen, von allen in gleichem Maße und Wert konstatierbaren Eigenschaften ist. Das Zuhandene und seine Bestimmungen sind etwas Besonderes, d. h. etwas, das von der faktischen Situation abhängig ist.

Der ontologische Begriff des Zuhandenen wird von Heidegger zuerst in der Analyse des Phänomens der „Störung der Verwei-

sung“ erweitert (SZ, p. 74). Zuhandenes ist auch etwas Undienliches und Unverwendbares, wie ein Zeug, das plötzlich nicht mehr funktioniert. Das Zeug wird nun als „Unzuhandenes“ oder „Zeugding“ *auffällig*, da es ausdrücklich gesehen wird, anstatt unauffällig gebraucht zu werden. Man entdeckt, dass es „ständig auch vorhanden war“ (SZ, p. 74). Zugleich wird es nicht zu einem objektiv konstatierten (eng vorhandenen) Ding mit universalen Eigenschaften. Denn das unzuhandene Zeug wird immerhin im Lichte einer möglichen Bewandnis ausgelegt: Mit ihm hat es bei etwas *nicht mehr* sein Bewenden. Darüber hinaus ist auch Seiendes, das zum Vervollständigen des Werkes nötig ist, aber gerade fehlt, unzuhandene. Das Zuhandene muss also nicht unbedingt im engen Sichtfeld vorfindlich sein, sondern es kann auch in der weiten Umwelt liegen. Noch wichtiger für unsere Fragestellung ist dasjenige Unzuhandene, das „dem Werk im Wege steht“ bzw. dessen Vervollständigung stört. Mit der „Unaufsäßigkeit“ zeigt sich „die Vorhandenheit des Zuhandenen [...] als das Sein dessen, das immer noch vorliegt und nach Erledigung ruft“, also doch im Horizont der Zuhandenen wieder bestimmt wird (SZ, p. 74). Möchte man ein öffentliches Gebäude besuchen, wie eine Bibliothek, findet dabei aber die Haupttür verschlossen, dann zeigt sich die vorhin unauffällige, selbstverständliche Haupttür als ein Unzuhandenes, das im Wege steht. Das störende Unzuhandene motiviert eine Änderung des Verhaltens, die z. B. auf seine Beseitigung abzielt, bevor man mit dem unterbrochenen Werk weitermachen kann. In allen diesen Fällen geht das Zuhandene „in gewisser Weise seiner Zuhandenenheit verlustig“, ohne zu einem vorhandenen, universalen Ding mit Eigenschaften zu werden (SZ, p. 74).

Eine wesentliche Rolle in der Entdeckung des Seienden überhaupt hat die existenziale Struktur der Befindlichkeit, die ontisch als Stimmung bekannt ist. Sie konstituiert gleichursprünglich mit dem Verstehen als Entwurf die Erschlossenheit von Sein. Verstehen ist immer befindlich und die Befindlichkeit verstehend (SZ, p. 142 ff.). Während die Befindlichkeit im *theoretischen* Entdecken belanglos ist, da sie einer ruhigen Kontemplation entspricht (ruhiges

„Nur-noch-Verweilen“ und „unumsichtiges Betrachten“) (Vgl. SZ, p. 138), bestimmen die Stimmungen im Wesentlichen unseren alltäglichen Existenzvollzug und Begegnen mit dem Innerweltlichen. Das betrifft auch die Zuhandenheit. Eine Stimmung wie die Furcht kann innerweltliches Seiendes als Furchtbares entdecken bzw. begegnen lassen, nämlich als etwas, das dem Dasein potenziell schaden (Schädlichkeit bzw. Unzuhandenheit) könnte (SZ, p. 140 ff.).

Letztlich bedarf selbst die nächste ontisch-existenzielle „Welt“ einer Präzisierung. Das ist nicht nur das enge Zeugganze bzw. die Werkwelt, sondern auch die breitere Um- und Mitwelt. Auch Seiendes, das nicht in der unmittelbaren Sichtweise liegt, kann also als innerweltlich Zuhandenes (oder Unzuhandenes) entdeckt werden. Des Weiteren begegnet uns auch das Mitdaseiende im Vollzug der Arbeit als „Träger und Benutzer“ (SZ, p. 70 ff.)⁸. Die erste, aber nicht ursprüngliche Begegnung des Mitdaseienden in *Sein und Zeit* erfolgt also im Rahmen der Werkwelt. Ähnliches gilt für die nächste Naturerfahrung.

Natur fällt zwar gewissermaßen mit „Welt“ (mit Anführungszeichen) als der *ontische* Inbegriff des nichtdaseinsmäßigen Seienden zusammen, jedoch sind beide vom *existenzial-ontologischen, ursprünglichen* Phänomen der Welt (ohne Anführungszeichen) zu unterscheiden. „Welt“ und Natur sind vorhanden, „Welt aber existiert“ (vgl. GA 23, p. 18). Das ursprüngliche Phänomen der Welt ist nicht ein Seiendes, das das Dasein nicht ist. Es ist überhaupt kein Seiendes, sondern ein ontologisches Konstitutivum des Seins des Daseins, bzw. der Existenz als In-der-Welt-sein, das im Sichertwerfen Seiendes *zunächst als innerweltlich Zuhandenes* begegnen lässt.

Die Entdeckung des Zuhandenen als Zuhandenen, des Vorhandenen als Vorhandenen ist ja eine Selbstverständlichkeit. Das Sein des Seienden ist streng genommen nichts Fremdes, da wir es ständig verstehen, und Extravagantes, sondern das Selbstverständ-

⁸ Wie Ivanoff-Sabogal (2021) gezeigt hat, wenn man der Analyse von *Sein und Zeit* folgt, begegnet sogar das Mitdaseiende zunächst (aber nicht nur) innerhalb des Zeugganzes was gewissermaßen seine Reifizierung implizieren würde.

liche schlechthin⁹. Heideggers Weltanalyse zeigt nur, wie es für das Phänomen bzw. das Offenbare möglich ist, sich als das Offenbare zu zeigen, das es ist, nämlich durch die selbstverständliche Voraussetzung, dass ein existierendes, seinsverstehendes Dasein es als das Offenbare entdeckt, das es ist. Die Welt ist keine subjektive Projektion, sondern die horizontale Richtung des Seins überhaupt, das nur vom Dasein erschlossen wird. Die Welt steht nicht dem Dasein zur willkürlichen Verfügung. Das Verständnis von Welt und das Begegnenlassen des Innerweltlichen Seienden als Zuhandenen fügen dem Seienden selbst nichts hinzu, sondern lassen es lediglich sich von ihm selbst her zeigen, so wie es ist¹⁰.

2.1 Die nächste Naturerfahrung und ihre Grenzen

Wie Welt ist auch Natur ein *πολλαχῶς λεγόμενον*: „Natur ist selbst ein Seiendes, das innerhalb der Welt begegnet und auf verschiedenen Wegen und Stufen entdeckbar wird“ (SZ, p. 63). Wir verfolgen nun ihre nächste Begegnisart. Dabei erfahren wir Natur *hinsichtlich drei ontischen Differenzierungen*.

(1) Im Rahmen der Analyse der nächsten Welt in SZ bezeichnet das Wort Natur nicht das nichtdaseinsmäßige Seiende überhaupt (wie „Welt“), sondern nimmt sie die präzisere *ontische* Bedeutung des natürlichen Seienden im Gegensatz zu den menschlichen

9 GA 24, p. 80: „[D]as Selbstverständliche [ist] das wahre und einzige Thema der Philosophie“.

10 Wie Heidegger am Beispiel der Wahrnehmung zeigt, GA 24, p. 96 f. Padui (2023, p. 113; 2013 p. 185), behauptet diesbezüglich, dass Natur auch in einem „non-categorical or pre-categorical sense“ verstanden werden kann: „This would be nature as it exists optically, prior to and independent of any phenomenological access“. Die so erfahrene Natur wäre auf Grund ihrer „paradoxical existence beyond the phenomenon of world [...] unmeaningful“ und „incomprehensible“. Eine solche Interpretation ist auf Grund der scheidend-*bindenden* Natur der ontologischen Differenz unhaltbar. Denn erstens verstehen wir ständig das Sein des Seienden, ohne es könnten wir überhaupt keine ontische Erfahrung machen. Indem wir uns zur Natur verhalten, haben wir sie ferner schon in ihrem Sein erschlossen, also sie im Lichte der möglichen Innerweltlichkeit entdeckt. Zweitens, das Dasein fügt mit dem Verständnis des Seienden, zu dem auch die Innerweltlichkeit gehört, der vorher nicht entdeckten Natur nichts hinzu, sondern es lässt nur sie sich von ihr selbst her zeigen, so wie sie ist.

Manufakten. Diese letzteren nennt Heidegger in seinen Vorlesungen auch „Gebrauchsdinge“, die er eben von einer anderen ontischen Art nichtdaseinsmäßiger Seienden unterscheidet, darunter fällt z. B. dem „materiellen Naturding wie ein Stein“ (vgl. GA 21, p. 314; GA 24, pp. 152 ff., 173; GA 25, p. 19; GA 80.1, p. 188 ff.). Folgt man Heideggers Weltanalyse, dann entdeckt das Dasein mit dem Wozu des Zuhandenen auch das „Woraus seines Bestehens“ (SZ, p. 70; vgl. auch die frühe Fassung der Weltanalyse in GA 20, p. 262). Der Tisch besteht aus einem Brett, dieses aus Holz usw. Pelzjacken entstehen hingegen aus den Fellen von Tieren usw., die leben. Es gibt eine leblose (Stein, Erz usw.) und eine lebendige Natur (Tiere z. B.)¹¹. Das Woraus des Zuhandenen sind die „Naturprodukte“ (oder „Naturerzeugnisse“ in den Vorlesungen), bzw. dasjenige nichtdaseinsmäßige Seiende, das „herstellungsunbedürftig, immer *schon vorhanden* ist“ (SZ, p. 70). Dieses Seiende nennt Heidegger zwar vorhanden, weil es in verschiedenen Graden *ausdrücklich gesehen* und als in der Umwelt *schon vorliegendes* erfahren wird, jedoch wird es ähnlich wie beim Zeugding im nächsten Besorgen der „Welt“ *zunächst* als Zuhandenes entdeckt und ausgelegt: „[D]ie Naturerzeugnisse enthüllen sich in und für die Verwendung“ (GA 80.1, p. 189)¹². Auch das früher erwähnte materielle Ding wie ein Stein entdecken wir zunächst nicht als Forschungsobjekt im Rahmen der Bestimmung seiner geologischen Eigenschaften, sondern als dieses harte Zeug hier, das zum Öffnen von Nüssen oder Aufbauen von Gebäuden geeignet ist. Gemäß dieser ontischen Unterscheidung ist *alles* Hergestellte kein natürliches Seiendes, da es aus der Bearbeitung des natürlichen Seienden resultiert. Hingegen kann *alles* natürliche Seiendes als mögliches Woraus eines Zuhandenen im Herstellen entdeckt werden. Das bloße Gebrauchen macht es zwar nicht zu einem Hergestellten, wohl setzt seine Entdeckung als

11 Wie von Herrmann (2005, p. 126 f.) hervorhebt.

12 Vorhandenheit wird bei Heidegger mit vielen Akzentuierungen gebraucht. Es ist ein *πολλοχῶς λεγόμενον*. Hier meint es nicht die Vorhandenheit „im engen Sinne“ bzw. das Sein eines Seienden, das zum Objekt einer theoretischen Reflexion gemacht wird. Der Ausdruck Vorhandenes „im weitesten Sinne“ ist äquivalent zum nichtdaseinsmäßigen Seienden überhaupt und in gewissen Grenzen schließt er auch das Seiende Mensch ein.

Woraus bzw. Wozu die vorherige Erschließung von Zuhandenheit voraus. Daher ist eine von Urmenschen bewohnte Höhle Natur, aber nicht eine aufgebaute Stadt. Trotzdem sind beide zuhänden.

Aus dieser ersten ontischen Differenzierung soll nicht geschlossen werden, dass es zunächst so etwas wie natürliche Seiende als reine Dinge gäbe, die wir zuerst leer erfassen, dann ihnen einen Wert hinzufügen würden, wodurch sie „wertbehaftete Dinge“ werden (SZ, pp. 63, 64, 68, 150). Das wirft Heidegger der gesamten Tradition und besonders an Husserl vor¹³. Die Unterscheidung zwischen schon vorhandener Natur und Gebrauchsding ist gemäß dem Vollzugsinn des nächsten Besorgens nur eine bloß *ontische Unterscheidung*, da das innerweltliche Seiende ungesehen davon zunächst als Zuhandenes entdeckt wird¹⁴. Das zeigt zugleich, dass das natürliche Seiende gemäß seiner nächsten Begegnisart nivelliert ist, da es zwar ontisch vom Gebrauchsding differenziert, ontologisch aber vom Zuhandenen gar undifferenziert bleibt. Offenbar sind ein Stein oder eine Wolke nicht so etwas wie ein Hammer oder ein Laptop. Aber zunächst sind sie *alle* z. B. dienlich oder undienlich. Die theoretische Reflexion nivelliert hingegen alles Seiende auf die Vorhandenheit im engen Sinne. Heidegger gibt ein Muster dafür, wie man in der Philosophie nach dem innerweltlichen Seienden und dessen Sein traditionell fragt. Man erschließt zuerst die Dinge in ihrer Dinglichkeit, dann wird diese auf die Naturdinglichkeit und in einem weiteren Schritt die Naturdinglichkeit z. B. auf die Substantialität zurückgeführt (Vgl. SZ, pp. 63, 99, 211). Sowohl die Zuhandenheit als nächste Begegnisart des innerumweltlichen Seienden als auch das ursprüngliche Phänomen der Welt werden übersehen.

(2) Im nächsten Besorgen der „Welt“ begegnet uns auch die „Umweltnatur“ (atmosphärische Phänomene z. B.) (SZ, p. 71). Die öffentliche Umwelt besteht unter anderen aus „Wegen, Straßen,

13 Vgl. dazu von Herrmann (2005, p. 116 ff).

14 Wie schon Riedel (1991, p. 61 f.) und Padui hervorgehoben haben: „[...] nature is not fundamentally different in its mode of being from the equipment found in the workshop“ (Padui 2023, p. 110).

Brücken, Gebäuden“ (SZ, p. 71)¹⁵. Zusammen mit diesen von uns hergestellten Zuhandenen ist auch „Natur in bestimmter Richtung entdeckt“, also im Sinne der Zuhandenheit:

Ein gedeckter Bahnsteig trägt dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuchtungsanlagen der Dunkelheit, d. h. dem spezifischen Wechsel der An- und Abwesenheit der Tageshelle, dem ‚Stand der Sonne‘ [...] [i]m Gebrauch des zunächst und unauffällig zuhandenen Uhrzeugs ist die Umweltnatur mitzuhanden (SZ, p. 71)¹⁶.

Auch die Umweltnatur wird wie jedes Zuhandenes in seinen möglichen Geeignetheiten entdeckt. Für den Bauer ist die Sonne ein immer schon vorhandenes bzw. *verfügbares* Zeug, das zum Wachsen des Getreides oder zur Trocknung von Naturprodukten wie Fleisch oder Tomaten geeignet ist. Durch den Gebrauch der Umweltnatur werden Naturprodukte zu hergestellten Produkten, ohne dass dies ihren Seinsinn als Zuhandenheit irgendwie modifiziert. Sogar der gestirnte Himmel offenbart sich uns zunächst als Orientierungshilfe in der dunklen Nacht sowie im Seefahren. Das natürliche Seiende muss eben nicht sichtbar sein, um in seiner Zu- oder Unzuhandenheit entdeckt zu werden. Ein unsichtbares Seiendes wie Blütensaub kann wie im Fall einer Allergie plötzlich zu einem störenden Unzuhandenen werden.

Alles natürliche, schon vorliegende, sichtbare wie unsichtbare, weite wie ferne Seiende wird zunächst im Lichte der Zuhandenheit erfahren. Es ist ja eine Selbstverständlichkeit, da das Dasein „dadurch ontisch ausgezeichnet [ist], daß es [ihm] in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“ (SZ, p. 12). Die nächste Entdeckung der Umweltnatur kann ihm daher nicht gleichgültig sein. Sie ist dem alltäglichen Existieren so wesentlich, dass die menschlichen Ansiedlungen zumeist bei den wichtigsten Ressourcen wie Flüssen (Wasser), Wäldern (Wildfleisch und Holz), Küsten (zum Han-

15 Für eine schärfere und erläuternde Differenzierung der Begriffe der „häuslichen Welt“, „öffentlichen Welt“ und „Umweltnatur“ vgl. von Herrmann (2005, p. 129).

16 GA 20, p. 269: „In der öffentlichen Umwelt ist Natur uns ständig, aber im Sinne der besorgten Welt, gegenwärtig“. Mit der Uhr machen wir einen Gebrauch der Zeit.

deln und Fischen) entstanden und aufgeblüht sind. Der Ort ist für den Siedler keine leere geographische Koordinate, sondern etwas, das für das Überleben und das Gedeihen geeignet sein muss. Ähnliches gilt für die Tiere. Der Hund dient zur Beobachtung des Schafes oder zur Gesellschaft. Dafür wurde es jahrtausendlang domestiziert.

(3) Naturprodukte und Umweltnatur sind nur ontische Unterscheidungen desselben *natürlichen Seienden*, das uns zwar als etwas begegnet, das schon vorliegt also in gewissen Sinne als Vorhandenes, aber gemäß unseren nächsten Existenzmöglichkeiten ständig als *Zuhandenes* entdeckt wird. Allerdings lösen sich nicht alle Seinsmöglichkeiten der Natur bzw. des natürlichen Seienden in der Zuhandenheit auf.¹⁷; Heidegger weist selbst darauf hin im Rahmen seiner Analyse der Zeugwelt. Die zuhandene Natur ist so wenig Natur im Sinne des engen Vorhandenen bzw. des Forschungsgegenstands z. B. der Physik, „aber auch nicht [...] *Naturmacht*“, oder noch der Natur im Sinne dessen

was ‚webt und strebt‘, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt [...]. Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte ‚Entspringen‘ eines Flusses ist nicht die ‚Quelle im Grund‘ (SZ, p. 70; vgl. auch GA 20, p. 49 ff.).

Bei einigen dieser Phänomene handelt es sich zweifellos um ein Verständnis von Natur, das weder im Horizont der Zuhandenheit (des Nützlichen, Schädlichen usw.) noch der wissenschaftlichen Objektivität ist, so wie die Natur „die uns umfängt“ (SZ, p. 211). Die Zuhandenheit stellt zwar die *nächste* Seinsweise der Natur und des nichtdaseinsmäßigen Seienden überhaupt, jedoch ist sie weder die einzige noch unbedingt die ursprünglichste. Es bleibt allerdings umstritten, ob sich hier in diesem *ontologischen Zwischenbereich* eine einzige Seinsweise oder mehrere Seinsweisen verbergen.

17 Wie Pöggeler (1983, p. 254 ff.), Riedel (1989; 1991), Neumann (1999 p. 196 ff.), von Herrmann (2005, p. 127) und Padui (2013; 2023) hervorgehoben haben.

In seiner Vorlesung *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25) unterscheidet Heidegger nochmals Natur als Naturerzeugnis und als die Naturmacht, „die uns überfällt“ (GA 25, p. 29). Das bleibt allerdings auch an dieser Stelle bloß eine ontische Unterscheidung. Gemäß dieser Vorlesung sind beide zuhanden. Naturmacht ist etwas, das uns oder unserem Werk schaden kann. In diesem Sinne fällt sie quasi mit der Umweltnatur überein, vor der z. B. als Regen uns die Bahndecke schützt, wobei bei der Naturmacht der Nachdruck nicht auf eine bloße Unannehmlichkeit, sondern auf eine echte Bedrohung gelegt wird. Sie kann unser Werk zerstören und uns selbst vernichten. Wir entdecken hier Natur *in ihrer Gewalt und Macht* und verhalten uns zu ihr „im Kampf mit ihr“, im „Schutz gegen sie“ oder im „Herrwerden über sie“:

Ingleichen enthüllen wir die Natur in ihrer Gewalt und Macht nicht durch Reflexion über sie, sondern im Kampf mit ihr und Schutz gegen sie, im Herrwerden über sie – so enthalten die Naturmythen eine Geschichte dieses Kampfes mit der Natur, d. h., sie sind die Auslegungen eines ursprünglichen Verhaltens zu ihr (GA 25, p. 21; vgl. auch GA 80.1, p. 189; GA 23, p. 21)¹⁸.

Die drohende Naturmacht motiviert unseren Kampf gegen sie. Wir wollen sie neutralisieren, d. h. sie quasi zu der harmlosen Umweltnatur reduzieren. Der Kampf gegen die Natur ist zwar ein ursprünglicheres Verhalten zur Natur als das theoretische Reflektieren darüber, aber nicht unbedingt das ursprünglichste. Im oben angeführten Zitat aus *Sein und Zeit* schien Heidegger diesbezüglich auf eine Erfahrung der Naturmacht hinzuweisen, die ursprünglicher ist als diejenige, die wir im nächsten Besorgen des Zuhandenen machen können. Besteht diese ursprünglichere Verhaltensmöglichkeit zur Natur als Naturmacht, dann bedarf es aber einer Modi-

18 Das Herrwerden wird vollständig im Zeitalter der Technik, die nun sowohl den Menschen als auch die Natur selbst gefährdet. Wir werden uns in diesem Aufsatz nicht mit der Natur beim späteren Heidegger beschäftigen. Wir bleiben nur im fundamentalontologischen Denken. Vgl. dazu GA 7, pp. 5-36.

fikation des Existenzvollzugs und der Erschlossenheit. Wir werden auf diese Problematik zurückkommen.

(4) Im Rahmen der Analyse des nächsten Besorgens der „Welt“ wird Natur bzw. das natürliche Seiende ontisch in hauptsächlich drei Weisen unterschieden: als Woraus des Zuhandenen (Naturerzeugnis), als Umweltnatur (z. B. Unwetter, Wechsel des Tages, Kälte usw.) und als Naturmacht. Gerade hier wird sie jedoch von Heidegger auch als Vorhandenes bezeichnet in dem Sinne, dass wir sie als etwas erfahren, das immer schon vorhanden ist. Dieses Vorhandene ist allerdings –ähnlich wie in der Analyse des Zeugdings– „nicht in irgendeinem Sinne der Objektivität von Natur genommen, sondern immer als belegend im umweltlichen Besorgen“ (GA 20, p. 270). Es ist also „ständig verfügbar“, quasi als ob es nur darauf wartet, von uns gebraucht zu werden. Das betrifft gewissermaßen auch Phänomene wie Vulkane und Tornados (Naturgewalt), die in Zukunft bloß als ökologische Stromquelle entdeckt werden könnten. Da Natur uns in allen Fällen ontologisch immerhin im Horizont der Zuhandenheit begegnet, ist unser nächstes Entdecken der Natur nivellierend. Denn Natur kann *entweder* uns schaden *oder* wir können von ihr profitieren. Sie begegnet uns ungesehen ihrer ontischen Unterscheidungen *nur* innerhalb der Extreme der Nützlichkeit oder Gefährlichkeit, weshalb wir sie entweder ausnutzen oder zu neutralisieren versuchen. Das nächste Besorgen ist aber nur *ein* mögliches Verhalten zur Natur und die Zuhandenheit nur *eine* Seinsmöglichkeit der Natur.

Es gibt in *Sein und Zeit* Stellen, in denen Heidegger von den weiteren Seinsmöglichkeiten der Natur sich äußert, aber immer nur andeutungsweise. Eine erste Stelle findet sich nach der Einführung der vier Weltbedeutungen. Dabei gilt Natur als dasjenige Seiende, das „innerweltlich vorhanden, überdies aber zunächst gar nicht entdeckt ist“, und zwar weil sie uns zunächst nicht *als Vorhandenes*, sondern *als Zuhandenes* begegnet (SZ, p. 65; vgl. von Herrmann (2005, p. 109)). Erst in der theoretischen Reflexion wird Natur entweder zwar „ontologisch-kategorial verstanden“, aber zunächst noch nicht ontologisch begriffen, oder sie wird zum

„Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begrenzenden Seienden“, also ontologisch begriffen. Als erstes meint Heidegger Natur als Forschungsobjekt z. B. der Physik, die dieses Sein zwar entwirft, aber nicht begreift, und als zweites sie als Thema der Philosophie wie z. B. in der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant das kategoriale Sein der in der Naturwissenschaft objektivierten Natur begreift. Beide *theoretische* Naturauffassungen unterscheidet Heidegger drittens von dem „Phänomen ‚Natur‘ etwa im Sinne das [sic!] Naturbegriffes der Romantik [...]“. Dieser letzte Hinweis kommt mit jenem der Blumen am Rain überein. Dichtung ist z. B. ein ursprünglicheres Verhalten zur Natur als die Theorie, aber zunächst lassen wir diese Fälle beiseite.

Zwar bleiben diese nur Hinweise auf ein Verständnis von Natur, die weder zuhanden noch vorhanden ist, jedoch gibt Heidegger zugleich eine entscheidende methodische Maxime für ihre Aufweisung an. Denn Natur sowie das nichtdaseinsmäßige Seiende überhaupt wird in alle ihren Modi „erst aus dem Weltbegriff, d. h. der Analytik des Daseins her ontologisch faßbar“, und zwar durch die Erforschung der Modifikationen der nächsten Erschlossenheit von Welt. Nun gehen wir in die existenziale Stufe der Theorie ein.

3. Natur aus dem Seinsstand des theoretischen Verhaltens

Die theoretische ExistenzEinstellung ist keine gewöhnliche Möglichkeit des alltäglichen Existierens. Sie resultiert weder aus dem bloßen Freiwerden von jeder alltäglichen Beschäftigung noch von einem ausdrücklichen Sehen. Denn „auch wenn ich mich nur umsehe, in einer Landschaft verweile, keine Wissenschaft“ (GA 23, p. 20; vgl. auch GA 25, p. 25; GA 80.1, p. 189). Der Standpunkt der Theorie muss positiv durch einen freien Entwurf erreicht werden, indem das Dasein sich entschließt, *nur der Wahrheit* gewärtig zu werden, um das Seiende bzw. das Sein zu *begreifen und erkennen*¹⁹. Diese Entschlossenheit, in der Wahrheit sein zu *wollen*, impliziert

19 Vgl. SZ, p. 363. Das bedeutet nicht, dass die Forschung schlechthin eigentlich ist, sondern nur, dass die Fundierungsakte der Wissenschaft sowie ihre größten Erfolge eine entschlossene Hingabe des Daseins für die Wahrheit voraussetzen.

eine radikale Änderung der Weise, wie sich das Dasein zur Welt, bzw. zum Seienden überhaupt verhält. Daher spricht Heidegger von der Theorie als von einem neuen „Seinsstand“ gegenüber der schon bekannten Welt (SZ, p. 62). Dem erkennenden Dasein zeigen sich nun die selben innerweltlichen Seienden als vorhandene Dinge mit Eigenschaften bzw. weiter zu bestimmende Forschungsobjekte.

Mit dem Entwurf auf die Wahrheit ändert sich auch die Sichtweise des Daseins, weshalb Heidegger von einem neuen „Ansehen“ spricht, das in einem Umschlag des Seinsverständnisses von der Zuhandenheit in die Vorhandenheit im engen Sinne gründet (SZ, p. 361). Dadurch wird das „pure Hinsehen auf Seiende“ (und Sein) möglich (SZ, pp. 357, 61). Zugleich wird die zuvor bekannte und vertraute Welt „entweltlicht“ und „das Seiende der Umwelt entschränkt“ (SZ, p. 362). Der spezifische Charakter des „Umhaften“ geht verloren, „die Umwelt wird zur Naturwelt“ (SZ, p. 112) und das „Umwelt Ding“ zum „Naturding“ (GA 20, p. 48 ff.). Das die Umsicht verdrängende Nur-Hinsehen entdeckt nicht mehr nahe oder ferne Orte, sondern leere und gleichgültige Raum-Zeit-Stellen, die objektiv messbar werden. Dasselbe Seiende zeigt sich nun nicht mehr als etwas, das für ein bestimmtes Werk geeignet ist oder es stören könnte usw., sondern als etwas, von dem man für *alle* gültige Bestimmungen entdecken und beschreiben kann. Als zuhandedes Zeug ist das Seiende ein Besonderes, als vorhandenes Ding ist es hingegen ein Allgemeines.

Nun wird es möglich, so etwas wie die „Welt“ (ontisch-theoretisch) als einförmiges All des Seienden zu erforschen. Heidegger nennt sie auch Natur, aber der Ausdruck meint hier nicht mehr die im vortheoretischen Existenzvollzug entdeckte Natur (Naturerzeugnis, Umweltnatur, Naturmacht, Natur in der Dichtung usw.), sondern das theoretisch vergegenständlichte „Naturding“ und den Inbegriff aller Naturdinge bzw. die „Welt“ (All des Seienden). Ihr Sein ist die Vorhandenheit im engen Sinne, die sich weiter bestimmen lässt. Die Natur wird schon im vortheoretischen Besorgen der nächsten „Welt“ als das immer schon Vorhandene erfahren, aber im Lichte einer Bewandnis als das für das Werk Verfügbare

ausgelegt. Nun wird die Natur in ihrer *Vorhandenheit im engen Sinne* erschlossen – wie jedes Seiende überhaupt. Früher wurde alles Seiende auf die Zuhandenheit nivelliert, jetzt dagegen auf die weiter bestimmbare Vorhandenheit im engen Sinne.

Die Übernahme der theoretischen Einstellung fällt mit einem „Überspringen des Phänomens der Welt“ überein (SZ, p. 65, 100; vgl. dazu von Herrmann (2005), p. 109). Die Theorie ist orientiert auf das innerweltliche, nichtdaseinsmäßige Seiende, das sie jetzt zwar *begreift*, jedoch *nur* in den Grenzen der theoretischen Erfahrung und Erschlossenheit. Von diesem Überspringen kann man nur durch bestimmte methodische Maßnahmen abweichen, nämlich durch die Stellung der Seinsfrage, die Formulierung der hermeneutisch-phänomenologischen Methode und die Thematisierung des alltäglich existierenden Daseins als Boden aller Ontologie. Das Überspringen der Welt betrifft zugleich jenes des Zuhandenen als der nächsten Seinsweise des nichtdaseinsmäßigen Seienden und aller anderen Seinsweisen, die nicht der Vorhandenheit im engen Sinne sind. Daher betrifft sie auch die Natur, die *nur* als Vorhandenes im engen Sinne thematisiert wird, obwohl sie ein *πολλὰχῶς λεγόμενον* ist.

Entwurf und Sicht der Theorie können weiter bestimmt werden. Denn es ist eine Sache, Dinge (oder selbst Natur) mit universal gültigen Eigenschaften zu entdecken, um sie zu erkennen, eine andere aber, sie im Sinne der modernen Physik oder der Philosophie zu sehen. Wir wenden uns zuerst der (natur-)wissenschaftlichen Entdeckung der Natur zu.

3.1 Natur als Forschungsobjekt der ontischen Wissenschaften

Das Phänomen Wissenschaft überhaupt kann auf verschiedene Weisen untersucht werden: logisch, historisch usw. Die hermeneutische Phänomenologie thematisiert es als eine eigentümliche Existenzmöglichkeit des Daseins und erforscht seine Genesis aus der Seinsverfassung des Daseins mit Hervorhebung der Erschlossenheit. Der Wissenschaftler ist selbst ein Dasein, das sich auf Möglichkeiten-zu-sein in der Welt entwirft. Es entwirft sowohl sich als

Wissenschaftler so, dass es nur der Wahrheit des Seienden gewärtig wird, als auch das Sein des Seienden, zu dem es sich in der Weise des Erkennens verhält, als Vorhandenheit im engen Sinne.

Heidegger basiert seine existenziale Genesis der Wissenschaft überhaupt auf dem faktischen Beispiel Galileis, an dem die „Thematisierung“ aufgewiesen wird (SZ, p. 362 ff.; vgl. auch GA 80.1, p. 193 ff.). Galilei hat nicht als erster die Natur zum Objekt des Erkennens gemacht, jedoch hat er die Physik fundiert. Diese war seit jeher eine Branche der Philosophie, nämlich die Erforschung der beweglichen Natur. Das „Sachgebiet“ der modernen Physik wurde also vor ihrer Fundierung bestimmt (SZ, p. 9.; GA 24, p. 17). Die philosophische Tradition hatte Grundbegriffe wie Raum, Zeit, Materie usw. ebenso schon definiert. Diese sind ferner dem Dasein schon aus seiner vortheoretischen Alltäglichkeit bekannt. Wir wissen was Leben, Raum, Zeit, Zahl heißen, wenn wir im vortheoretischen Existieren Tiere jagen, eine lange Strecke fahren, auf den nächsten Tag warten und eine REchnung im Handel zahlen. Ähnliches gilt für die Natur. In der Wissenschaft werden diese im alltäglichen Existieren schon bekannten, vertrauten und mehr oder weniger ausdifferenzierten Sachgebiete streng umgrenzt und die ebenso irgendwie schon bekannten Grundbegriffe wissenschaftlich fixiert.

In der Thematisierung wird das im Seinsstand der Theorie schon vergegenständlichte und nivellierte All des Seienden („Welt“ bzw. Natur) in einem bestimmten *ontischen* Sachgebiet zergliedert. Somit konstituiert sich der Forschungsbereich einer bestimmten Wissenschaft. Zur Thematisierung gehört allerdings noch fundamentaler der *ontologische* Entwurf des Seins des thematischen Seienden. Galileis Fundierung der modernen Naturwissenschaft geschah dadurch, dass er das Sein der Natur im Sinne des „Bestand“ (Sein des mathematischen) entworfen hat. Somit hat er „ein Apriori [erschlossen]“, das es ihm als forschendem Dasein erst ermöglichte, die ihm zuvor schon bekannte Natur erst in *nur* quantitativen und messbaren Verhältnissen zu sehen (SZ, p.

362). Diese Einschränkung des Sehens im Vergleich zum nächsten umsichtigen Entdecken klingt im Ausdruck Nur-Hinsehen an.

Natur als mögliches Thema der Naturwissenschaft bzw. als *ontisches* Sachgebiet entspricht der ersten Okkurrenz in *Sein und Zeit* (SZ, p. 9). An der Stelle wird die einsteinsche Relativitätstheorie erwähnt. Sie „erwächst der Tendenz, den eigenen Zusammenhang der Natur selbst, so wie er ‚an sich‘ besteht, herauszustellen“ (SZ, p. 9). Galilei hat die Natur im Lichte des Bestandes entworfen und somit die moderne Naturwissenschaft fundiert. Mit der Relativitätstheorie hat Einstein neuerlich den Entwurf der Natur im Lichte des Bestandes zwar nicht im Wesentlichen modifiziert, jedoch hat er das Sachgebiet (Thema) der Physik bzw. der Natur als All des Seienden sowie ihre Grundbegriffe wie Raum, Zeit, Gravität, Licht usw. besser begriffen. Der Fortschritt (nicht die Genesis) in der Wissenschaft liegt gerade in dieser Art „Revision der Grundbegriffe“.

Die Naturwissenschaft wird ferner wie jede ontische Wissenschaft überhaupt hinsichtlich ihres Themas weiter bestimmt. Die Natur wird in weitere Bereiche ausdifferenziert, denen jeweils eine Branche der Naturwissenschaft entspricht. So „schneidet die wissenschaftliche Fragestellung bestimmte Bezirke heraus“ wie Natur als „physisch-materielle leblose und Natur als lebendige Natur“, die sie weiter in „Felder“ wie „Pflanzenwelt, Tierwelt“ usw. Unterscheidet (GA 24, p. 17). Des Weiteren gibt es nicht nur das Gebiet Natur, sondern auch Zahlen, Menschen, Geschichte usw. Diese Bereiche können auch thematisiert werden. Allerdings gehört zur Naturwissenschaft die Tendenz, *das Seiende überhaupt* auf das Seiende Natur zu reduzieren. Gemäß dieser Tendenz sollen auch das Seiende, das wir sind, und die entsprechenden „menschlichen“ ontischen Bereiche, wie die Geschichte, als Naturgegenstände vergegenständlicht werden, von denen man wie bei der Naturforschung nach ihren „Gesetzen“ sucht. Die Phänomenologie ist gerade gegen die Forschungstendenz des Naturalismus entstanden, der auch das menschliche Bewusstsein und die Logik auf das

Seiende Natur reduzieren wollte, um sie als bloße Naturphänomene zu erklären²⁰.

Natur zeigt sich hier als die „physische Natur“ (SZ, p. 361) im Lichte der Vorhandenheit im engen Sinne oder Bestand in einer extremen Einförmigkeit: Das Seiende wird nur zu einem objektiv messbaren Objekt, z. B. „Farben zu Ätherschwingungen, Töne zu Luftschwingungen“ (GA 23, p. 211). Jetzt werden Blumen nur zu Pflanzen, aber auch der Stuhl und der Hammer wie jedes Ding überhaupt zu bloßen aus Atomen und Quanten bestehenden Körperdingen, heftige und angsterregende Erdbeben zur bloßen Wirkung der Krustenbewegung usw. Wir haben also zwar eine ontische Differenzierung des Bereichs Natur in bestimmte „Welten“, aber auch sowohl eine tendenzielle ontische Zurückführung *alles* Seienden auf die Natur als auch ihre ontologische Nivellierung auf das entworfenen Sein im Sinne der Vorhandenheit im engen Sinne und des Bestandes. Gehen wir nun auf die Natur als Thema der Philosophie ein.

3.2 Natur als philosophisches Thema

Wie die Wissenschaft gilt die Philosophie in der hermeneutisch-phänomenologischen Analyse als eine Existenzmöglichkeit des Daseins und mögliche Ausbildung von dessen theoretischem Verhalten. Philosophie und übliche Wissenschaft unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Thematisierung und im Lichte der ontologischen Differenz (GA 80.1, p. 192 ff.). Die nichtphilosophischen Wissenschaften thematisieren nur das Seiende, weshalb sie ontisch sind. Die Philosophie hingegen mit-thematisiert das Seiende, um an diesem das Sein zu sehen. Das Sein wird vom Dasein ständig entworfen, aber nur in der Philosophie wird es auch *begriffen*. Seinsverständnis und Seinsbegreifen sind nicht dasselbe. Genauso wie der durchschnittliche Mensch im alltäglichen Existenzvollzug versteht der übliche

20 Vgl. Husserls Schrift, die Phänomenologie als strenge Wissenschaft (1911), Hua XXV, und Heideggers Interpretation dieser Schrift in GA 17, besonders p. 61 ff.

Wissenschaftler zwar das Sein, begreift es jedoch nicht²¹. Der Philosoph allein „reduziert“ bzw. führt (frei und a posteriori) durch eine Blickänderung das Seiende nicht auf anderes Seiende, sondern auf sein (a priori, schon verstandenes) Sein zurück. Aber es gilt nur in der hermeneutischen Phänomenologie, sowohl die ontologische Differenz als auch den Menschen als existierendes Dasein zu thematisieren.

Philosophie und Naturwissenschaft hängen als verwandte Existenzmöglichkeiten des existierenden Daseins in einem noch tieferen Sinne zusammen. Denn beide sind durch eine wesentliche Orientierung am nichtdaseinsmäßigen, vorhandenen Seienden charakterisiert: der vorhandenen Natur. Aber während die erste dazu tendiert, das All des Seienden nach verschiedenen Sachgebieten zu fragmentieren, will die Philosophie sie ungeteilt untersuchen: Natur ist für sie z. B. Kosmos, ein einheitliches, geordnetes Ganzes. Daher spricht Heidegger von der Natur nicht nur als vom All des Seienden, sondern auch vom „Ganzen des Seienden“ oder vom „Seienden im Ganzen“²².

Traditionelles Thema der Philosophie ist die φύσις, d. h. die Natur im weitesten Sinne und als Seiendes im Ganzen, die an die Stelle des von der Tradition übersprungenen Phänomens der Welt tritt – das ist ihr „Schicksal“, „seit Parmenides explizit“ (vgl. SZ, p. 100; GA 23, p. 3; GA 24, p. 92). Während die übliche Wissenschaft das Seiende Natur nur ontisch untersucht und beschreibt, erforscht die Philosophie „das Sein der Naturdinge, die Natur als solche“ (SZ, p. 63)²³. Obwohl ihr Fragen ein ontologis-

21 Vgl. Husserls Schrift, die Phänomenologie als strenge Wissenschaft (1911), Hua XXV, und Heideggers Interpretation dieser Schrift in GA 17, besonders p. 61 ff.

22 GA 28, p. 23 f.: „Φύσις: das Seiende im Ganzen, ‚Natur‘, [...] in dem Sinne [...], wonach es [...] alles Geschehen und Schicksal mitumfaßt (entsprechend κόσμος) [...] und zwar als in seinem Geschehen von bestimmten Ordnungen durchwaltetes (entsprechend κόσμος)“. Vgl. auch GA 19, p. 222; GA 21, p. 1 ff.; GA 22, p. 287; GA 27, p. 234; GA 29/30, pp. 8 ff., 36 ff.

23 Laut Riedel (1991, p. 61) gilt die Natur für Heidegger im Gegensatz zur Metaphysik als „ein ontologisches und kein ontisches Problem“. Das ist jedoch unpräzise. Denn laut Heidegger fragt auch die traditionelle Philosophie nach dem Sein der Natur, wodurch sie sich von der Naturforschung der ontischen Wissenschaften unterscheidet.

ches ist, impliziert ihre Orientierung an der Natur, dass sie die ontologischen Begriffe (die Kategorien) *nur* am nichtdaseinsmäßigen Seienden abliest. Traditionelle Begriffe wie οὐσία, essentia bis zu Substantialität und Objektivität sind Versuche, das Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden zu bestimmen, also der Natur als das, was immer schon vorhanden war. In diesem Ausdruck Heideggers erklingt der griechische Begriff des τὸ τί ἦν εἶναι: das, was die Sache (immer schon) war (Met. Z, I, 1028b34).

Im Sinne der schon vortheoretisch geschehenden „ontologischen Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung“ überträgt das Dasein die am nichtdaseinsmäßigen Seienden gewonnenen Kategorien auf die eigene theoretisch-philosophische Daseinsauslegung, anstatt für diese Aufgabe aus sich selbst her im Rahmen einer Analytik des Daseins existenziale Seinsbestimmungen zu gewinnen (vgl. SZ, p. 16). Deshalb strebt Heidegger nach einer hermeneutischen Phänomenologie bzw. Fundamentalontologie *des Daseins* im Gegensatz zur traditionellen „Ontologie der,Welt“.

Auf der anderen Seite anerkennt Heidegger, dass in der traditionellen Philosophie immer konstatiert wurde, dass wir nicht wie die üblichen Seienden *sind*. Das ist möglich, da die Philosophie eine Verhaltung des Daseins ist, das auf Grund des latenten Seinsverständnisses und des Vollzugs seiner Existenz ständig ein entsprechendes latentes ontologisches Wissen um sich selbst hat. Den ontologischen „Grundunterschied“ zwischen Mensch oder Seele (Dasein) und Natur (nichtdaseinsmäßiges Seiende) findet man wiederholt in der Philosophie. Besonders in der Moderne wird versucht, diesen Unterschied als einen *ontologischen* zu thematisieren (GA 24, pp. 172, 231, 250; vgl. auch GA 26, p. 212). Jedoch führen das Versäumen der Seinsfrage, das Fehlen der hermeneutisch-phänomenologischen Methode und einer Fundamentalontologie des Daseins ständig zu einer apriorischen

Allerdings stellt sie nicht explizit die Seinsfrage und formuliert weder die ontologische Differenz noch die phänomenologische Methode. Natur wird dabei nur im Lichte der Vorhandenheit im engen Sinne erforscht.

Nivellierung alles Seienden auf die Vorhandenheit im engen Sinne, d. h. auch des sich selbst philosophisch auslegenden Menschen.

Wie muss dann die Natur für die hermeneutische Phänomenologie verstanden werden? In einem gewissen Sinne kann Heideggers Projekt einer hermeneutischen Phänomenologie als eine Radikalisierung der husserlschen Kritik an den „Naturalismus“ interpretiert werden. Heidegger wirft nun *der gesamten philosophischen Tradition* vor, dass sie von Anfang an naiv der Natur bzw. dem nichtdaseinsmäßigen Seienden orientiert war, weshalb sie auch das Seiende, das wir sind, *ontologisch* im Lichte des Seins der Natur interpretiert hat. Während der Naturalismus des 20. Jahrhunderts den Menschen (und die Logik) objektivierte, indem er ihn auf eine Naturtatsache reduzierte, gehört laut Heidegger eine gewisse apriorische Objektivierung des Seienden überhaupt zum theoretischen Verhalten des Daseins selbst. Die traditionelle Philosophie verfestigt diese Tendenz durch das Versäumnis der Seinsfrage und die Etablierung eines Vorrangs des Theoretischen. Aber auch über diese Kritik hinaus will Heidegger nicht nur das Dasein, sondern auch das nichtdaseinsmäßige Seiende, also auch die Natur sowohl vor der theoretischen als auch vor der vorthoretischen ontologischen Nivellierung retten. Für die hermeneutische Phänomenologie ist Natur ein *πολλαχῶς λεγόμενον*, die in *allen ihren* Weisen und Modi freigemacht werden soll²⁴. Diesbezüglich lohnt es sich, das ontologische Phänomen der Realität zu besprechen.

24 Padui (2023, p. 109 f.) vertritt die These, dass „nature is phenomenologically primarily an object of our practical engagement... *Zuhanden*“. Allerdings ist die nächste Begegnisart eines Seienden nicht unbedingt die ursprünglichste, wie er behauptet („the primary mode of being of nature“). Anderenfalls wäre die *Zuhandenheit* die ursprünglichste Seinsweise alles nichtdaseinsmäßigen Seienden, was z. B. hinsichtlich des Lebewesens und des mathematischen Seienden sehr gewagt ist. Vgl. dazu auch Heideggers Kritik an der unmittelbaren Greifbarkeit des Daseins in seiner „Vorgegebenheit“ (SZ, p. 15). Denn die nächste Auftretensform des Daseins ist seine uneigentliche Weise-zu-sein. *Vorhandenheit* ist ferner ein *πολλαχῶς λεγόμενον* und die Natur ontisch und ontologisch vielfältig. Gemäß unserer Hauptthese ist das primäre Anliegen einer hermeneutischen Phänomenologie nicht so sehr die Entdeckung einer vermeintlichen ursprünglichsten Seinsart der Natur, sondern die Enthüllung und Abweisung ihrer ontologischen Nivellierungen. Gibt es eine ursprünglichere Seinsweise der Natur, dann ist diese weder die nächste *Zuhandenheit* noch die objektivierte *Vorhandenheit*,

In der Moderne suchte man die Vorhandenheit der „Welt“ als das bewusstseinsunabhängige Seiende zu „beweisen“ (SZ, p. 202 ff.). Heidegger weist dieses Verfahren ab, da der Theoretiker, der ein solches Problem aufstellt, selbst als das Dasein existiert. Daher setzt er die Welt schon voraus bzw. hat schon Sein verstanden, indem er sich aus dem abgeleiteten Standpunkt des theoretischen Verhaltens skeptisch zum Seienden „Welt“ verhält. Darüber hinaus übernimmt der moderne Philosoph die theoretische Position des isolierten Subjekts, das eine unphänomenologische Konstruktion ist, da er selbst als in-der-Welt-seiendes Dasein existiert (vgl. SZ, pp. 57, 116 ff., 211). Zu dieser Widerlegung gehört auch eine positive Neubestimmung der Realitätsproblematik im Lichte der ontologischen Differenz und der Wahrheitsproblematik.

Zwar ist das Seiende unabhängig von uns, jedoch „gibt es“ Sein nur sofern Dasein ist (SZ, p. 230). Mit dem Auftreten des Daseins wird erst die *ontologische Differenz* von Sein und Seiendem vollzogen. Zuvor sind das Seiende und das Sein schlicht nicht *differenziert*. Erst wenn das Dasein innerhalb des vorhandenen Seienden auftritt, kann dieses in seinem Sein verstanden werden, d. h. erst dann *kann sich* das Seiende *so zeigen*, wie und was es ist. Die ontologische Differenz ist diejenige Selbstdifferenzierung der Sache selbst im Vollzug der menschlichen Existenz, in der sich das Existierende zur „Welt“ bzw. zum Seienden verhält, das sich ihm von ihr selbst her so zeigt, wie es ist. Durch das Verständnis des Seins des Seienden wird am Seienden prinzipiell nichts geändert, noch wird ihm etwas hinzugefügt. Es wird ihm nur seine „Verdecktheit“ genommen, als ob es sich um einen „Raub“ handelte (SZ, p. 222). Das Entdecken des Seienden in seinem Sein ist ein „Seinlassen“ (GA 27, p. 102). Die Entdecktheit des Seienden sowie die Unverborgenheit des Seins sind zwei Momente des ontologischen Wahrheitsphänomens. Als Folge zeigt sich dieses Seiende genuin als das, was bzw. wie es ist. Das ist nichts anderes als das Geschehen des Seinsverständnisses und als das eigentliche

sondern die vorwissenschaftliche Vorhandenheit: Der Berg als Berg, der Vogelruf als Vogelruf usw., d. h. die Natur in ihrer Natürlichkeit.

Thema der Phänomenologie: das Selbstverständliche (vgl. GA 24, p. 80; GA 23, p. 208).

Wie ist also die Daseins-Unabhängigkeit zu verstehen? In *Sein und Zeit* behauptet Heidegger, dass die Naturgesetze vor ihrer Entdeckung durch Newton weder falsch noch wahr waren (SZ, p. 227). Die Entdeckung macht sie erst wahr. Hier meint wahr nicht die logische Wahrheit, wonach etwas wahr *oder* falsch ist. Sie meint die phänomenale oder ontologische Wahrheit, d. h. die Möglichkeit, dass etwas überhaupt verstanden werden und es sich als es selbst zeigen kann (Phänomenalität). Vor ihrer Entdeckung waren die Naturgesetze nicht falsch, sondern bloß unentdeckt. Mindestens in diesem engen Sinne der Naturgesetze ist Natur das Seiende, das unabhängig von uns das ist, was und wie sie ist. Sie wartet nur darauf, von uns entdeckt zu werden, um sich von ihr selbst her als das immer schon Vorhandene zu zeigen.

In der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) kehrt Heidegger zu dieser Problematik zurück. Nun liegt der Akzent auf die Entdecktheit der Natur als Innerweltliches. Natur hat keine Welt. Welt bzw. Seinsverständnis gehört nur zum Sein des Daseins. Die Natur wird zu einem Innerweltlichen, wenn das Dasein sie *als Innerweltliches* entdeckt. Die Bestimmung der Innerweltlichkeit ist für die Natur *nur möglich*, da sie vom *möglichen* Auftreten des Daseins innerhalb der Natur abhängt²⁵. Das Auftreten des Daseins setzt seinerseits das Vorhandensein des nichtdaseinsmäßigen Seienden, der Natur, voraus, und zwar *notwendig*²⁶. Nun behauptet Heidegger, dass das Seiende Natur ist, auch „ohne daß wir es entdecken, d. h. ohne daß es

25 Ein ähnliches Problem hatte Husserl schon beschäftigt. Die „Existenz“ der Welt gibt es nur für ein Subjekt, das sich auf diese intentional beziehen kann. Weshalb die Natur vor dem Auftreten des erkennenden Bewusstseins nur als die „Vergangenheit“ einer Welt denkbar und wo Subjektivität bereits aufgetreten ist, Hua XXXIX, Beilage XLII, SS. 509-513. Für eine Diskussion dieser Passage verweisen wir auf Römer, Inga, „La Nature entre phénomène et spéculation“, *Alter*, 26/2018.

26 GA 26, p. 199: „Mit anderen Worten: die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur“.

innerhalb unserer Welt begegnet“ (GA 24, p. 240)²⁷. Wenn wir sie entdecken, zeigt sie sich erst, so wie sie ist. Wenn wir sie nicht entdecken, ist sie trotzdem so, wie sie ist, nur dass ihr Sein *verborgen* und sie *unentdeckt* bleiben. In dieser Passage präzisiert Heidegger, dass die daseinsunabhängige Natur nicht nur die „physikalisch-chemisch“ thematisierte Natur der Naturwissenschaften (Vorhandenheit im engen Sinne), sondern auch „die ‚Natur draußen‘“ (wie „Berg, Wald, Wiese, Bach, Ährenfeld und Vogelruf“ (also „in einem weiten Sinne“) ist (GA 24, p. 240)²⁸. Das ist die Natur, die sich uns vor aller theoretischen Objektivierung offenbart. Sie ist weder zuhanden noch vorhanden im engen Sinne und wir erfahren sie alltäglich. Um Natur in diesem möglichen Sein aufzuweisen, machen wir nun einen Schritt zurück zur vortheoretischen Existenzebene.

4. Entwurf einer hermeneutischen Phänomenologie der Natur zwischen nächster Welterfahrung und Theorie

Wir müssen uns in das breite Feld von Existenzmöglichkeiten hineinversetzen, das die Alltäglichkeit charakterisiert, *nachdem* das Dasein mit der Ausführung des Werkes aufgehört hat und *bevor* es die Existenzeinstellung der Theorie übernimmt. Hört es mit aller Beschäftigung auf, dann legt sich das Dasein in ein „Nur-noch-Verweilen“ bei der selben „Welt“, die es zuvor im Sinne seiner nächsten Existenzmöglichkeiten besorgte (SZ, p. 61). Das sich nun eröffnende Möglichkeitsfeld kann als die Situation der Ruhe vereinfacht werden: „Das Besorgen kann zur Ruhe kommen im Sinne der ausruhenden Unterbrechung des Verrichtens oder als Fertigwerden“ (SZ, p. 172).

Heideggers Analyse dieser Existenzebene konzentriert sich in *Sein und Zeit* lediglich auf das Phänomen der Neugier, und zwar

27 GA 25, p. 19: „Die Natur kann aber sehr wohl in ihrer eigenen Weise sein, ohne innerweltlich vorzukommen, ohne daß menschliches Dasein und damit eine Welt existiert; und nur weil die Natur von sich aus vorhanden ist, kann sie auch dem Dasein innerhalb einer Welt begegnen“. Vgl. auch GA 26, pp. 199, 216.

28 Zur „Natur draußen“ vgl. auch GA 21, p. 314.

hauptsächlich wegen ihrer modalen Implikationen (uneigentliche Erschlossenheit). Wir werden zuerst auf ihre Analyse eingehen, um sowohl um die möglichen modalen Implikationen der Naturerfahrung zu thematisieren als auch einige allgemeine Charaktere dieser existenzialen Zwischenstufe aufzuweisen, die wir in einem weiteren Schritt weiter untersuchen werden.

4.1 Natur als modal-uneigentliches Wozu der Neugier

Die Neugier ist eine uneigentliche Weise der alltäglichen Erschlossenheit. Die uneigentliche Weise des Existierens nennt Heidegger das „Man“ bzw. das „Man-Selbst“ (SZ, p. 128 ff.). Zunächst und zumeist unterscheidet sich das Dasein nicht von den Anderen, sondern denkt, handelt usw. so, wie man denkt, handelt. Die Wahl seiner Existenzmöglichkeiten, die es immerhin vollzieht, wird ihm von den Anderen abgenommen. Das Dasein kann auch an das innerweltliche Seienden verfallen, indem es sich seine Existenzmöglichkeiten von dem innerweltlichen Seienden oder dem Besorgten vorgeben lässt. So hat beispielsweise ein Mensch, der einen Radioapparat einschaltet und von einer Welle zur anderen springt, nur scheinbar gewählt (vgl. GA 27, p. 335).

Die Uneigentlichkeit enthüllt sich als eine „Flucht“. Die Existenz weist nämlich einen „Lastcharakter“ auf, der in der vollen und entschlossenen Übernahme der Existenzmöglichkeiten bzw. der eigenen Existenz als endliches Ganzes besteht (SZ, p. 134 ff.). Das „Verfallen“ an das Man und gewissermaßen auch das immer neue Beschäftigungsmöglichkeiten erzeugende Besorgen der „Welt“ haben den Charakter einer „Beruhigung“ des Daseins, das in einem solchen Verfallen von der vollen Übernahme seiner Existenz „entlastet“ wird. Es handelt sich hier um eine Beruhigung, da das verfallende Dasein somit die zur Existenz überhaupt gehörende latente „Unheimlichkeit“ ignoriert. Diese gründet in dem zu seinem Sein gehörenden „Sein zum Tode“, d. h. der Weise, wie sich das Dasein zu der Endlichkeit verhält, die seine Existenz als Ganzes konstituiert (SZ, p. 177, 188 ff.). Zum Sein zum Tode kann sich das Dasein entweder uneigentlich im Modus der Flucht

davor oder eigentlich im Sinne der vollen und entschlossenen Übernahme seines Seins zum Tode verhalten. Daher ist die Flucht vor der eigentlichen Übernahme des Seins zum Tode bzw. der eigenen, lastvollen Endlichkeit eine Flucht des Daseins vor sich *selbst* in das Man und in das Besorgen der „Welt“.

Heidegger charakterisiert die Neugier als eine „eigentümliche Seinstendenz der Alltäglichkeit zum Sehen“ (SZ, p. 170 ff.). Das Sehen wird hier in einem sehr weiten Sinne gemeint als ein „eigentümliche[s] vernehmende[s] Begegnenlassen der Welt“, bei dem das Seiende in seinem „Aussehen“ nähergebracht wird. Man unternimmt eine aktive Suche nach dem Seienden, um es bloß zu entdecken, zu erfahren, zu probieren, zu beschreiben, den Anderen mitzuteilen usw. Dieses Sehen ist zwar ein ausdrückliches Sehen, aber noch nicht dasjenige objektivierende, entweltlichende Nur-Hinsehen der Theorie. Ferner wird hier das Aussehen nicht im Sinne der wissenschaftlichen, objektivierenden Thematisierung zugänglich (SZ, pp. 42, 61, 63, 69, 138).

Die Neugier wird durch die „Aufenthaltslosigkeit“, das „Unverweilen“ und die „Zerstreuung“ charakterisiert (SZ, p. 172 ff.). Das Dasein verweilt dabei nicht bei einer Sache, sondern es springt ruhelos von der einen zur nächsten, nur um sie gesehen zu haben. Es hat überhaupt kein genuines Interesse für die zu sehenden Sachen. Diese stellen *nur* günstige Stützen für seine Flucht dar, indem das Besorgte immer neue Möglichkeiten anbietet, um überhaupt von etwas benommen zu sein.

Über die modalen Implikationen hinaus werden an der Neugier auch Züge aufgewiesen, die sich nicht nur auf die uneigentliche Erschlossenheit, sondern auch auf die existenziale Zwischensstufe der Ruhe beziehen. In der Neugier wird das Umwillen *frei* in dem Sinne, dass es nicht mehr dem auszuführenden Werk gewärtig ist. Das heißt nicht, dass kein Zuhandenes mehr entdeckt wird, sonst könnte überhaupt kein Zeug gebraucht werden. Das Besorgen der „Welt“ verschwindet nicht, sondern ändert sich. Im Sinne der Neugier widmet sich nun das Dasein *ausschließlich* dem leibhaf-

ten Entdecken des innerweltlichen Seienden, um des bloßen Entdeckt-Habens Willen.

Wie jedes Seiende überhaupt wird die Natur in der Neugier für die Zerstreuung, Unterhaltung und Flucht entdeckt. Das heißt allerdings nicht, dass das Seiende in dieser gesamten existenzialen Zwischenstufe unbedingt im Sinne der Neugier entdeckt werden muss. Ferner zeigt sich das Seiende in der Neugier nicht im Lichte einer bestimmten Seinsweise. Als nächstes analysieren wir ohne Berücksichtigung der modalen Weise der Existenz den möglichen Entwurf auf eine Naturentdeckung, die weder zuhänden noch vorhanden im engen Sinne ist.

4.2 Entwurf einer weder instrumentalisierenden noch theoretisierenden Naturerfahrung

Die Modifikation des Existenzvollzugs nach dem Beenden einer Arbeit betrifft auch die Erschlossenheit. Nun kann dem Dasein das schon bekannte, vertraute und entdeckte Seiende auch im Lichte anderer Seinsweisen begegnen. Dieses Spektrum von Seinsmöglichkeiten ist sehr breit, da es von dem Extrem der nächsten, unauffälligen Zuhandenheit bis zum Extrem der theoretischen Objektivität (enge Vorhandenheit) reicht. Wie für die Neugier und das theoretische Entdecken soll hier besonders auf die Modifikationen des Entwurfs und der Sicht Nachdruck gelegt werden.

Wo und wie erfahren wir Natur in diesem breiten existenzialen Möglichkeitsfeld? In unserer Alltäglichkeit entdecken wir in der Regel die Natur in oder bei unseren Städten, z. B. an der Wiese am Fluss, in Parks und in botanischen Gärten, die eine gemütliche Naturerfahrung anbieten. Im Museum entdecken wir interessante unbelebte und nicht mehr lebendige Naturdinge. Im Zoo können wir uns gefahrlos exotische Raubtiere anschauen. In allen diesen Fällen wird zwar das natürliche Seiende erfahren, aber nicht in seiner *natürlichen* Lage. Denn Museen, Zoos und Gärten aller Art sind menschliche Produkte, in der Naturdinge vom Menschen auf eine bestimmte Weise verlegt und angeordnet wurden. Das

Plaziertsein bestimmt die Weise ihrer möglichen Entdeckung. Die Umgebung, in der sie sich befinden, ihre Disposition und überhaupt ihre bloße Präsenz sind vom Dasein vermittelt. Denn der Aufbau solcher Orte gründet in einer Bewandnis und deren Verweisungsstruktur: *um* die Natur und die gefährdeten Spezies zu schonen, *um* eine gemütliche Lage *für* Einwohner und Besucher zu schaffen, *für* Kulturzwecke usw.

Das alltäglich erfahrene einzelne Naturding ist zwar Natur, aber sein Gestellsein in eine nicht natürliche Lage nimmt ihm gewissermaßen seine Natürlichkeit ab. Wenn wir diese Orte besuchen, können wir selbst erfahren, dass dieses natürliche Seiende irgendwie *nicht dazu gehört*. Der Tiger im Zoo, die exotische Pflanze im botanischen Garten, im Grunde jedes Naturding in dem von Menschen angelegten Garten sind nicht *in ihrem Elemente*. So wurde der furchtbare Tiger zu einem harmlosen lebendigen „Sehding“ und einer Kinderattraktion gemacht. Dieses Nicht-Dazugehören gründet darin, dass das natürliche Seiende innerhalb eines Verweisungs ganzen entdeckt wird, zu dem es als natürliches Seiendes ursprünglich nicht gehört.

Natur in ihrer Natürlichkeit erfahren wir am besten dort, wo sie zuhause ist: *in der Natur selbst*. Beim Wandern im Wald, beim Segeln über das Meer usw. Aber je mehr die Natur in ihrem Elemente ist, umso schwieriger wird es für uns, sie zu erfahren. Kaum jemand erreicht die Spitzen der Gebirge, das Herz des Dschungels, die tiefsten Abgründe der Ozeane. Ohne Maschinen und Ausrüstung sind solche Orte überhaupt nicht zugänglich. Ferner verstecken sich darin mannigfaltige Gefahren, weshalb ihre Erfahrung im Lichte der zuhandenheitsmäßigen Naturgewalt geschehen würde.

Wo Natur in ihrer Natürlichkeit zuhause ist, ist das Dasein nicht zuhause. Die Natur ist nicht bloß ontisch das Seiende, das das Dasein nicht ist, sondern ontologisch das Andere des Daseins, auf das es zugleich wesentlich bezogen ist. Dieses existiert, jene ist nur vorhanden, wenn auch auf verschiedene Weisen.

Das Dasein, das kein isoliertes Subjekt ist, ist ferner durch das Mitsein konstituiert. Es existiert mit und bei den Mitdaseienden.

Daher entdeckt und besorgt das Dasein immer schon die Natur so, dass sie womöglich ihm bzw. dem Mitdaseienden *überhaupt* nicht in ihrem Störungs- und Gefährlichkeitscharakter begegnet. Wie Heidegger in seiner Weltanalyse zeigt, begegnet uns in der nächsten Welt, die Um- und Mitwelt ist, so etwas wie eine Umweltnatur, von der unsere Städte und Bauwerke Rechnung tragen. Wir „besorgen“ –und die technologische Entwicklung dient dazu– die schädlichen oder bloß störenden Wirkungen der Umweltnatur, und zwar nicht um Natur überhaupt auszulöschen, sondern um sie zu *neutralisieren*, damit sie in unseren Städten lediglich als harmloser, gemütlicher Zierat eingeordnet werden kann. Somit nimmt das Dasein dem natürlichen Seienden gewissermaßen auch seine ontologische Andersheit ab.

Wir brauchen allerdings nicht unbedingt die Natur in ihrer unberührten oder wildesten Lage zu erfahren, um sie in ihrer Natürlichkeit zu entdecken. Denn die Natürlichkeit ist eine Sache des Grades. Für unsere Analyse können wir uns an einem alltäglichen Verhalten orientieren, auf das Heidegger an einigen Stellen verweist: auf das Verweilen in einer Landschaft (GA 23, p. 20)29. Dieses Verhalten entspricht zwar nicht mehr dem nächsten Besorgen des Zuhandenen. Dabei sieht man sich um. Man betrachtet, was es in Sichtweite gibt. Die Natur, die wir hier ausdrücklich sehen, ist jene, die uns umgibt bzw. die *innerumweltliche* Natur.

Wie in der Neugier und in der Theorie ist *das Sehen* das zentrale Phänomen hier. Seine Art wollen wir nun bestimmen. Wenn wir hier in der Situation der Ruhe nach der Arbeit sind, handelt es sich nicht bloß um ein umsichtiges Umsehen, das Zuhandene und dessen Geeignetheiten unauffällig entdeckt. Der Entwurf auf die Naturerfahrung ermöglicht es, dass die vorher erschlossene Welt als Bewandtnisganzheit zwar nicht verschwindet, sonst könnte sich das Dasein z. B. überhaupt nicht orientieren, jedoch hintergründig wird. Folglich muss das *schon entdeckte und bekannte* innerumweltliche Seiende nicht nur als etwas ausgelegt werden,

29 Vgl. auch die schon zitierte Passage „als Landschaft gefangen“ (SZ, p. 70).

bei dem es mit ihm sein Bewenden hat. Zugleich handelt es sich hier nicht um ein objektivierendes, entweltlichendes Nur-Hinsehen, da das natürliche Seiende noch nicht des Charakters des Umhaften entbehrt. Daher gehört zu diesem Sehen der Natur sowohl eine Übersicht über *das Ganze* des innerumweltlichen Seienden³⁰ als auch ein Näherbringen des *einzelnen* Naturdinges in seinem Aussehen, wodurch dieses gewissermaßen aus dem Ganzen herausgenommen wird. Das Sehen ist darüber hinaus auch ein *Sich-Umsehen* als selbsthaft-horizontales Sein-bei der Natur z. B. der Landschaft, dem Wald usw.

Wir können diese Sicht, die weder das bloße Umsehen noch das objektivierende Nur-Hinsehen ist, aber gemeinsame existenziale Züge mit beiden aufweist, als ein *Zusehen* bezeichnen. Im Deutschen meint das Wort „Zusehen“ kein Überprüfen von etwas z. B. im Hinblick auf seine Geeignetheit für ein Werk (wie die Übersicht der Überlegung). Es hat diesbezüglich eine ähnliche Bedeutung wie das Betrachten der Theorie: eine ruhige Kontemplation. Der Theoretiker will aber zwar das Ding selbst so, wie es ist, sehen, jedoch um es in seinen Eigenschaften zu bestimmen und beschreiben. Das Zusehen ist hingegen eine zwar zumeist ruhige, aber vor allem *passive* Kontemplation. Die passive Einstellung ist der zentrale existenziale Zug im Entwurf auf die Naturerfahrung.

Die Theorie ist nicht passiv. Damit man ein Ding mit Eigenschaften sehen kann, muss man sich erst in die Lage versetzen, überhaupt das (selbe) schon bekannte umweltliche Seiende *als Ding* zu thematisieren. Dazu gehört unter anderen die mehr oder weniger ausdrückliche Annahme, dass das nächste Sichzeigen eines Seienden nicht seiner „wahren Natur“ entsprechen dürfte. Diese muss „hinter“ den nächsten Erscheinungen gesucht werden. So nimmt das Nur-Hinsehen in der Regel das vorher bekannte Seiende (Umwelt Ding) und macht es zum Objekt (Ding, z. B. Naturding) eines Reflexionsakts, das z. B. sein Wesen bestimmen soll. Im Fall der alltäglich-vortheoretischen Naturerfahrung verhält es

30 Wie im Fall der Überlegung des gerade Besorgten, vgl. SZ, p. 359 ff.

sich umgekehrt. Wir wollen gerade die natürlichen Seienden bloß als *natürliche Seiende* sehen. Natürlich heißt hier nicht sie als objektive Tatsachen z. B. als einförmige Körperdinge sehen zu wollen, sondern so wie sie sich uns unmittelbar anbieten. Die Sicht dieser Existenzstufe ist nicht nur „passiv“, sondern auch „naiv“. Denn wir wollen dabei, dass sich die Natur von ihr selbst ohne unser Zutun so zeigt, wie sie sich „unmittelbar“ zeigt. Das Zusehen ist also ein Sehen- und Seinlassen. Das deutsche Wort Zusehen hat in der Tat diese Bedeutung. Im Zusehen will man das, was dabei gesehen wird, nicht nur auf keine Weise unterbrechen, sondern man will auf dessen Sichzeigen und Sein idealerweise gar keinen Einfluss haben. Beim Zusehen entwirft sich das Dasein auf die Seinsmöglichkeit des *Geschehenlassens* des Sichzeigens des umweltlichen, natürlichen Seienden als bloßes umweltliches, natürliches Seiendes, wenn wir es weder gebrauchen noch erforschen wollen.

Die Rede von „Passivität“ soll keine unvermittelte, mühelose Zugänglichkeit der Sachen selbst meinen. Denn es handelt sich hier um eine *ungewöhnliche* Einstellung. Das Geschehenlassen ist zwar nur möglich, wenn man mit dem Werk aufhört. Wie die Theorie entsteht es jedoch nicht automatisch daraus. Das Dasein muss sich auf eine solche passive Einstellung entwerfen, damit es der im nächsten Besorgen schon entdeckten Natur nun schlicht *als Natur* empfänglich werden kann. Das Dasein muss sich selbst etwas antun (bzw. sich entwerfen), damit es der Sache nichts antut, damit sie sich in ihrer Natürlichkeit zeigen kann.

Als was wird nun das vorher schon als Zuhandenes bekannte Seiende entdeckt? Die nicht-objektivierende Passivität des Zusehens lässt keine reine Töne oder leere Gegenstände sehen. Vielmehr ermöglicht sie ein volles Erleben des natürlichen Seienden, so wie es ist und sich von ihm selbst her zeigt, wenn wir es weder gebrauchen noch untersuchen wollen. Wir sprechen solche Seiende mit den Ausdrücken unserer Alltagssprache an, wie Heidegger in den *Prolegomena der Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20) schreibt: „Ich schenke Blumen, nicht aber: Ich schenke Pflanzen. Die Botanik aber zerlegt nicht Blumen, sondern Pflanzen. Der

Unterschied von Pflanze und Blume, welches beides von derselben Rose ausgesagt werden kann, ist der Unterschied von Natur- und Umweltding. Rose als Blume ist Umweltding, Rose als Pflanze Naturding“ (GA 20, p. 50). In den meisten Fällen wissen wir gar nicht von ihren objektiven, wissenschaftlichen Eigenschaften, wie Kant behauptet: „Blumen sind Naturschönheiten. Was eine Blume für ein Ding sein soll, weiß, außer dem Botaniker, schwerlich sonst jemand“ (KdU, A 49 / B 49). Das ist so, weil wir uns passiv und ohne erkennende Ansprüche zur Natur verhalten.

Das Seiende im Vollzug der Ruhe ist nicht objektiv, sondern es weist einen wesentlichen *Bezug* zum Dasein auf. In der Neugier z. B. sucht man nach dem Aussehen des Seienden, so wie es *mir* gefällt, mich interessiert, meine Gestimmtheit anspricht usw., anstatt es objektiv zu erkennen. Wir können dieses nicht-universale, nicht-einförmige, sondern perspektivisch auf das faktische Dasein bezogene Seiende in Übereinstimmung mit dem oben angeführten Zitat Heideggers das *Umweltding* nennen, d. i. eine weitere mittlere Stufe zwischen Zeugding und Ding.

In der hier skizzierten Naturerfahrung will man das Umweltding weder gebrauchen noch erkennen, sondern ihm *nur zusehen und zuhören*. Im Vergleich zur Neugier will das Dasein wie im echten Erkennen nicht von einer Sache zur nächsten springen, nur um sie gesehen zu haben, sondern bei der Sache *verweilen*. Es gibt hier ein genuines Interesse für die Sache selbst. Die Natur hat etwas Faszinierendes und Spektakuläres, aber auch Geheimes, das ihre Entdeckung und das Verweilen motiviert. Schon dass es sich hier um ein Verweilen handelt, grenzt diese Erfahrung wesentlich von der Neugier ab, die durch das *Unverweilen* bestimmt ist.

Die Natürlichkeit ist *das mögliche Sein* eines natürlichen Seienden. Sie ist eine Modifikation der Vorhandenheit, die jedoch von der Vorhandenheit im engen Sinne zu differenzieren ist. Denn das hier erfahrene natürliche Seiende wird auf keinen Fall im Sinne eines universalen Wesens verstanden, noch werden an ihm allgemeingültige Eigenschaften entdeckt. Dieses Seiende ist ein *Besonderes* wie das Zuhandene, nicht ein Allgemeines das

Vorhandene im engen Sinne. Auf der anderen Seite können wir im Zusehen einen ausdrücklichen Bezug zu *einem* Seienden, also wie im Fall des theoretischen Entdeckens, während „ein“ Zeug strenggenommen nicht „ist“, da es als Zeug nur innerhalb des Verweisungsganzen ist. Im ruhigen, passiven Zusehen abstrahieren wir vom Bezugsganzen, aber ohne das entdeckte Seiende zu objektivieren. Das im vorherigen Umgang zuhandene oder unzuhandene natürliche Seiende zeigt sich hier lediglich als das natürliche Seiende, das es ist. Es ist *dieser* Fluss, *dieser* Baum, *dieser* Vogel. Das sind die Seienden, die wir hier und jetzt im Vollzug unseres faktischen, alltäglichen Existieren erfahren. Der Fluss zeigt sich weder als Erfrischungsquelle noch als möglicher Ort für eine Ansiedlung, sondern lediglich als dieser Fluss mit einer bestimmten Strömung und einer gewissen Transparenz des Wassers. Der vorher als Schattenzeug entdeckte Baum wird nun bloß als fester, grüner und brauner Baum entdeckt.

Auf diese Entdeckung von Natur verwies Heidegger im schon erwähnten Zitat über die Innerweltlichkeit als ihre mögliche Bestimmung: Natur ist nicht nur chemisch-physikalisch, sondern auch „Berg, Wald, Wiese, Bach, Ährenfeld und Vogelruf“. Sie ist z. B. der „Wasserfall draußen“ oder noch die „Tannenzapfen, die sich in der Natur draußen an der Tanne ablösen“, aber als Natur draußen zunächst noch nicht als unveränderliches Forschungsobjekt entdeckt wird (GA 24, p. 240; GA 21, p. 314). Das natürliche Umwelt Ding ist weder Zeug oder Zeugding, das ausdrücklich gesehen wird, um sofort wieder im Lichte der Bewandnis verstanden zu werden, noch Ding (Terminus für das Vorhandene im engen Sinne). Es ist vorhanden, da wir es ausdrücklich sehen, und zwar als etwas, das immer schon war, bevor und unabhängig von unserem Verhalten zu ihm. Die hier erfahrene Seinsweise der Natürlichkeit des natürlichen Seienden betrifft allerdings seine unmittelbare, „unberührte“ Phänomenalität, d. h. diejenige Weise seines Sichzeigens und Seins, die wir erfahren, wenn wir uns zu ihm ohne besondere praktische oder theoretische Ansprüchen verhalten. Im Sinne der ontologischen Realitätsproblematik ist sie zwar unberührt, weil

wir sie weder instrumentalisieren noch objektivieren, jedoch kann sie sich kontraintuitiv nur dann in ihrer Unberührtheit zeigen, wenn überhaupt jemand ist, der ihr Sein erschließt und ihre Entdeckung vollzieht. Diese Entdeckung macht die unberührte Natur nicht zu etwas anderem, sondern lässt sie sich von ihr selbst her *als unberührte Natur zeigen*. Würde man einwenden, durch die Entdeckung verliere die Natur ihren Charakter der Unberührtheit, dann wäre das Sein der unberührten Natur wie ein unerkennbares Ding an sich. Für die Phänomenologie existieren keine Dinge an sich, sondern nur das Sich-von-ihm-selbst-her-Zeigende.

Anhand unserer Analyse können wir nun den oben erwähnten Hinweis auf die Dichtung erklären. Denn Dichtung ist eine existenziale, vorthoretische Möglichkeit des Daseins, in dem es sich zum Seienden so verhält, dass dieses sich so von ihm selbst her zeigt, wie es gemäß seinen Seinsmöglichkeiten ist, aber ohne dass das Dasein seine Seinsmöglichkeiten als solche begreift. Der Dichter sieht die Rose als schöne, rote Rose in ihrer Natürlichkeit, und nicht als Exemplar einer botanischen Gattung, an dem die Eigenschaften der Spezies konstatierbar sind. Der Fluss gilt nicht als mögliche Stromquelle für die Energieproduktion. Er ist auch nicht bloß dieser Fluss hier, sondern der Rhein, der Tiber usw. Die Dichtung ist keine bloße Beschreibung der Umweltdinge in der Weise unseres ruhigen-alltäglichen Zugangs zu ihnen, sondern eine Beschreibung des sich zu den so entdecken Seienden verhaltenden Daseins, das alltäglich existiert und geschichtlich bestimmt ist³¹.

Wir wollen nun sowohl die Natürlichkeit der Natur als auch die Motivation hinter dem Entwurf auf die Naturerfahrung weiter erforschen. Wir haben ferner offengelassen, ob Heideggers Hinweis auf die Naturmacht anders als im Sinne der Zuhandenheit interpretiert werden kann. Als nächstes behandeln wir diese Fragen im Anschluss an Kants Analyse des ästhetischen Urteils.

31 Zum Verhältnis zwischen hermeneutischer Phänomenologie und Dichtung vgl. Ivanoff-Sabogal (2023).

4.3. Die Natürlichkeit als das Naturschöne im Ausgang von Kant

Es liegt nahe, die Natürlichkeit des natürlichen Seienden als das Naturschöne auszulegen. Dieses wurde schon von Kant im Rahmen einer transzendentalen Analyse des Geschmacksurteils erforscht.

Wir nennen etwas, vor allem ein Naturding, schön, wenn seine Vorstellung mit einem Wohlgefallen oder einer Lust ohne jegliches Interesse an der Existenz der Sache begleitet wird: Schön ist etwas, das für sich gefällt (vgl. KdU, A 5-7 / B 5-7). Das Wohlgefallen resultiert aus dem bloßen Bezug der Vorstellung des Gegenstandes auf das „Gefühl der Lust und Unlust“ des Subjekts, ohne dass ein äußeres Element wie die Wirkung eines Reizes oder einer Empfindung auf die Rezeptivität als „Bestimmungsgrund“ gilt (KdU, A 8, 9, 37-39 / B 8, 9, 37-39). Das Geschmacksurteil beruht ferner auf einer „ruhigen Kontemplation“ ohne jeglichen Erkenntniszweck, weshalb es auch keinen Begriff als Bestimmungsgrund hat (KdU, A 5, 6, 14, 15 / B 5, 6, 14, 15). Wir brauchen gar nicht zu wissen, was es für ein Ding ist, um etwas als schön zu beurteilen (vgl. KdU, A 11 / B 11). Dies grenzt das Schöne auch vom schlechthin Guten (vom Moralisch-Guten) sowie vom „mittelbaren Guten“ (vom Nützlichen) ab (KdU, A 10 / B 10)³². Denn dort bedarf es eines klaren Begriffs der Sache und ihres Zwecks, um sie als gut zu beurteilen und eventuell zum Gegenstand unseres Begehrensvermögens zu bestimmen. Wenn wir beim Zusehen über einen Begriff der Sache verfügen, kann dies das Geschmacksurteil geradezu verhindern. Beispielsweise könnten ein Pferd mit dem Reiten oder dem Transport, ein Mensch oder eine Kirche mit der Moralität assoziiert werden usw. (vgl. KdU, A 50, 51 / B 50, 51). In solchen Fällen wird das Geschmacksurteil erst nach einer Abstraktion von dem Begriff der Sache möglich.

Schön nennen wir des Weiteren immer *ein* im Sehen oder Hören wahrgenommenes *Einzelding*: *Diese* Rose, nicht alle Rosen sind schön (KdU, A 24, 25 / B 24, 25). Da es nicht auf Begriffen

32 Beides setzt einen Zweck voraus, d. i. einen Begriff der Sache hinsichtlich ihrer Kausalität.

beruht, ist das Prädikat schön keine objektive bzw. keine von allen mit logischer Notwendigkeit zu bejahende Eigenschaft. Es hat vielmehr eine eigentümliche, subjektive Notwendigkeit („Gemeingültigkeit“) (KdU, A 23 / B 23).

Was gefällt, ist bloß die Form eines vorgestellten Gegenstands, die das Subjekt auf sein Gefühl der Lust und Unlust bezieht (vgl. KdU, A 39-43 / B 39-43). Grund des Wohlgefallens ist das „freie Spiel“ unserer Fakultäten (Sinnlichkeit, Verstand und Einbildungskraft). Im Geschmacksurteil gelingt es, uns den Gegenstand *harmonisch* und *frei* vorzustellen, da hier weder die Stringenz eines Begriffs noch die kausale Wirkung einer Empfindung eine Rolle spielen³³. Das Wohlgefallen ist nämlich eine freie „Lust an der Harmonie der Erkenntnisvermögen“ (KdU, A 29 / B 29). Da diese Lust frei bzw. auf *subjektiven* Prinzipien a priori gründet, beanspruchen wir für unser Geschmacksurteil Gültigkeit für jedermann. Wir muten es jedem Subjekt zu, obwohl das einzelne Geschmacksurteil nur „exemplarische“ Gültigkeit hat, da es ohne Begriffe nicht *objektiv* deduziert werden kann (KdU, A 7, 23, 63, 64 / B 7, 23, 63, 64). Das Prinzip a priori, worauf der Anspruch auf Notwendigkeit gründet, ist der „Gemeinsinn (sensus communis)“, d. i. die Urteilskraft, besonders in ihrem ästhetischen Gebrauch (KdU, A 64, 65, 155-162 / B 64, 65, 155-162).

In seiner Analyse des Geschmacksurteils untersucht Kant auch den Motivationsgrund für die Entdeckung der Natur. Zwar ist das Geschmacksurteil durch „Unparteilichkeit“ (KdU, A 37, 38 / B 38) charakterisiert (kein Interesse darf als Bestimmungsgrund *des Urteils* vorhanden sein), jedoch schließt dies nicht aus, dass man die Kultivierung des Geschmacks und überhaupt die Erfahrung des Schönen mit einem Interesse verknüpft. Dieses kann „empirisch“ oder „intellektuell“ sein (KdU, A 161 / B 163). Das empirische Interesse entspricht unserer Vorliebe für die Geselligkeit: Es gehört zum zivilisierten Menschen, einen kultivierten Geschmack

33 KdU, A 16 / B 16: „Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus, oder bringt eines hervor; und, als Bestimmungsgrund des Beifalls, läßt es das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein“.

zu haben, z. B. um sich mit Anderen zu unterhalten. Im Sinne Heideggers kann dies allerdings im Sinne der Uneigentlichkeit oder der Neugier interpretiert werden, da die Kultivierung des Geschmacks vom Bezug zu den Anderen abhängt: Das Dasein macht, *was man* macht. Bei dem intellektuellen Interesse verhält es sich anders. Denn es betrifft denjenigen, der eher allein nach einer Naturerfahrung sucht:

Der, welcher einsam (und ohne Absicht, seine Bemerkungen anderen mitteilen zu wollen) die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insekts u.s.w. betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben, und sie nicht gerne in der Natur überhaupt vermissen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, vielweniger ein Nutzen daraus für ihn hervorleuchtet, nimmt ein unmittelbares und zwar intellektuelles Interesse an der Schönheit der Natur (KdU, A 165 / B 167).

Es könnte sein, dass jemand künstliche, aber natürlich aussehende „Blumen [...] in die Erde gesteckt, oder künstlich geschnittene Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte“, sodass der Zuschauer auf den ersten Blick glauben könnte, alles sei *natürlich* (KdU, A 165 / B 167). Sobald er den Betrug entdeckte, verlören die Umweltdinge nicht ihre Bestimmung als schön, jedoch verschwände das Interesse an ihrer Entdeckung. Das intellektuelle Interesse beruht darauf, dass die angeschauten schönen Formen *natürliche* Formen im Sinne ihrer unberührten Vorhandenheit sind: „Daß die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat, dieser Gedanke muß die Anschauung und Reflektion *begleiten*“ (KdU, A 165 / B 167). In allen Fällen muss das Dasein im Vorhinein schon so etwas wie Schönheit erschlossen haben, damit ihm Umweltdinge als schöne begegnen können und es sie im Zusehen und Zuhören so entdecken kann.

Das Interesse am Schönen hat also keinen Einfluss auf die Erschlossenheit der Natur als schöne, wohl betrifft es aber die Weise, wie sich das Dasein als Selbst zu sich verhält. Für Kant entspricht das intellektuelle Interesse einem schon erworbenen Interesse für Moralität: Die Vernunft strebt in der ästhetischen

Erfahrung danach, dass „die Ideen [...] auch objektive Realität haben, d. i. daß die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Produkte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen [...] anzunehmen [...]“ (KdU, A 168 / B 170). In der Daseinsanalyse kommt allerdings die Moralität nicht in Frage, jedoch wird die Frage nach der möglichen Eigentlichkeit des zunächst und zumeist an das Man und das Besorgen der „Welt“ verlorenen Daseins gestellt. Das von Kant hervorgehobene intellektuelle Interesse lässt sich in dieser Richtung daseinsmäßig interpretieren.

Warum macht sich das Dasein für eine Naturerfahrung empfänglich? Selbstverständlich kann es sich bloß um Neugier oder Neigung zur Geselligkeit handeln. Das ist aber selten der Fall, wenn man einsam die Naturdinge im Sinne des Zusehens erfährt. Dabei findet das Dasein eine gewisse „Ruhe“, und zwar nicht als eine bloße Charakteristik der Kontemplation, sondern als Stimmung und Befindlichkeit. Diese „Ruhe“ ist das Gegenteil der Beruhigung der uneigentlichen Existenz und der Benommenheit von der Werkwelt. Die alleinige Suche nach dem Schönen ist gerade eine von der Eigentlichkeit motivierte Abkehr von dem Man und dessen Beruhigung. Sie kann nämlich die alltägliche Betäubung des Man brechen, die es dem Dasein schwierig macht, auf den ständigen „Ruf“ seines Gewissens zuhören, um eigentlich selbst zu sein.

Die alleinige Naturerfahrung hat etwas Anziehendes, aber auch Unheimliches. Diese Unheimlichkeit liegt aber nicht in der Natur, sondern im Sein des Daseins. Im Gegensatz zum Interesse der Vernunft, die eine äußere Bestimmung ihrer Idee sucht, wird hier gerade die Ruhe gesucht, die die innere Unruhe des Daseins spürbar macht. Aber wie bei Kant ist das intellektuelle Interesse kein direkter Beweis für die Moralität eines Menschen, sondern zeigt nur eine schon etablierte Neigung dazu. Ebenso muss die Naturerfahrung nicht unbedingt einen Entwurf auf die eigentliche Existenz implizieren, sondern sie stellt eine existenzielle Stütze für

die Ausbildung einer Grundbefindlichkeit dar, in der das Dasein vor sein nacktes „Dass es ist und zu sein hat“ (SZ, p. 134 ff.) gebracht und im Hinblick auf sein Sein zum Tode vereinzelt wird. Indem sich das Dasein also als horizontal erschlossen für eine solche Naturerfahrung empfänglich macht, macht es sich zugleich als selbsthaft erschlossen für sich *selbst* empfänglich.

4.4 Die Naturmacht im Ausgang von der kantischen Analyse des Erhabenen

Kants Analyse des Erhabenen kann uns helfen, das Sein der Naturmacht über die Zuhandenheit hinaus zu verstehen. Erhaben ist keine Bestimmung eines Gegenstandes, sondern ein Gefühl des Subjekts, das von bestimmten Naturerfahrungen ausgelöst werden kann (Vgl. KdU, A 76 / B 77). Kant unterscheidet zwei Arten vom Erhabenen, das „mathematische“ und das „dynamische“. Im ersten Fall entsteht das Gefühl aus der Vorstellung von etwas, das schlechthin groß ist, und im zweiten Fall aus jener der zerstörenden Naturmacht (vgl. KdU, A 78-80 / B 79-81). Es handelt sich hier zwar immerhin um eine Kontemplation, jedoch ist sie nicht mehr ruhig. Das Gefühl des Erhabenen entspricht einer „*Bewegung* des Gemüts“ (KdU, A 78, 79 / B 79, 80).

Naturphänomene wie der Ozean, die Wüste, die Gebirge usw. scheinen uns grenzenlos. Diese Größe können wir mit unserem Gefühl einschätzen, aber im Gegensatz zur arithmetischen Größenschätzung, die ins Unendliche weitergehen kann, trifft die ästhetische Größenschätzung hier auf die Grenzen unserer Vorstellungsfähigkeit. Die unteren Erkenntniskräfte (Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstand) sind nicht in der Lage, uns eine angemessene Vorstellung eines unendlichen Seienden zu schaffen. Aber indem das Subjekt hier auf die Idee der Unendlichkeit stößt, tritt die Vernunft als die Fakultät der Ideen, der Totalität und des Übersinnlichen auf. Diesbezüglich spricht Kant von der „Stimme der Vernunft“, die das Subjekt fordert, die unvorstellbare Totalität als gegeben zu denken (KdU, A 90-92 / B 91-93). Das Misslingen einer adäquaten sinnlichen Vorstellung löst zunächst eine Unlust

aus, die von der Fähigkeit der Vernunft kompensiert wird, überhaupt in der Lage zu sein, „das gegebene Unendliche“ bzw. das Übersinnliche zu denken (KdU, A 90-92 / B 91-93). Daher bezeichnet Kant das Erhabene als eine „negative Lust“ wie das für die praktische Vernunft entscheidende Gefühl der Achtung.

Das Gefühl des Erhabenen kann ferner von der Erfahrung der Naturmacht evoziert werden. Kant unterscheidet die Macht als „Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist“, und als „Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist“ (KdU, A 101, 102 / B 102, 103). Das Erhabene bedarf ferner eines Gegenstandes, der vom Subjekt als Furchtbares angesehen wird, aber „ohne sich vor ihm zu fürchten“ (KdU, A 101, 102 / B 102, 103). Anderenfalls wäre das Erhabene von so etwas wie einem äußerlichen Reiz verursacht. Fundamentalontologisch gesehen entspricht dies der Natur im Sinne der Zuhandenheit: Naturgewalt. Das sichere Zusehen derselben Naturmacht kann hingegen in uns das Gefühl des Erhabenen frei auslösen: Naturphänomene wie „Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, [...] ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses [...] machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung zu ihrer Macht, zu unbedeutenden Kleinigkeit“ (KdU, A 103 / B 104, 105). Nicht nur fliehen wir nicht davor, sondern „ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns in Sicherheit befinden“ (KdU, A 103 / B 104, 105). Die Erhabenheit besteht darin, dass das Spektakel der Naturmacht „die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen [...]“ kann (KdU, A 103 / B 104, 105).

In der Erfahrung der „Unwiderstehlichkeit“ der Naturmacht erfährt das Subjekt zwar seine „physische Ohnmacht“, aber zugleich entdeckt es „ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurteilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige [...]“, die die Naturgewalt betrifft (KdU A 103 / B 104, 105). Somit erhebt sich das Gemüt: Das Erhabene „[ruft] unsere Kraft [...] in uns auf, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit

und Leben), als klein, und daher ihre Macht [...] für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für *keine* solche Gewalt anzusehen [...]“ (KdUA 104, 105 / B 106).

Im Gegensatz zum Schönen, aber in Übereinstimmung mit dem intellektuellen Interesse an der Natur setzt das Erhabene allerdings eine schon etablierte „Empfänglichkeit [...] für Ideen“ voraus (KdU A 109 / B 110). Denn der Mensch tendiert im Normalfall dazu, in der Naturmacht nur „lauter Mühseligkeit, Gefahr und Not [zu] sehen [...]“ (KdU A 110, 111 / B 111, 112). Aber das Erhabene ist auf keinen Fall ein kulturelles Konstrukt, da eine Neigung für Moralität und Vernunftideen zur menschlichen Natur gehört.

Kants Analyse des Dynamisch-Erhabenen gibt Aufschluss über eine weitere Möglichkeit der Erfahrung der Naturmacht über die Zuhandenheit hinaus. Im Anschluss an Kant können wir terminologisch die Naturmacht von der Naturgewalt (Zuhandenheit) unterscheiden, obwohl Heidegger dies nicht ausdrücklich tut. Die erste ist vorhanden, aber nicht im Sinne der Objektivität, die zweite ist nur zuhänden.

In einer Passage in der Vorlesung *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23) unterscheidet Heidegger einige Stufen des vielfältigen „vorwissenschaftliche[n] Sein bei der Natur“, die im Lichte des Erhabenen interpretiert werden können: „Naturmacht, Naturgewalten – preisgegeben und zugleich bewundert [?]“ (GA 23, p. 21). Diese Preisgabe ist weder die Benommenheit von der nächsten Werkwelt, da wir hier auf einer anderen existenzialen Stufe sind und die Preisgabe einen Charakter von Störung der Weltvertrautheit hat, noch das ruhelose Überspringen von einer Sache zur nächsten, sondern ein stimmungsmäßiges, zusehendes Verbleiben bei der Manifestation der Naturmacht. Die Bewunderung ist daher weder die aufenthaltslose Neugier noch das θαυμάζειν des ruhigen Erkennens, sondern eine eigentümliche *Berührung* des Daseins. Kant selbst vergleicht diese Gemütsbewegung des Erhabenen mit einer „Erschütterung“ (KdU A 97, 98 / B 98, 99). Im sicheren Zusehen

lassen wir die Natur sich von ihr selbst her in ihrem übermäßigen Machtcharakter zeigen. Wir fliehen nicht davor, sondern schauen nur zu. Was wir hier erfahren, trifft eher uns *selbst* als die Natur.

Die Natur als Naturmacht ist spektakulär und zugleich unheimlich. Auf den Grund dieser Unheimlichkeit gehen zu wollen, setzt eine gewisse Entschlossenheit voraus. Die aus sicherer Entfernung kontemplierte Naturmacht stellt zwar keine direkte Bedrohung dar, jedoch macht unser SeinBei ihrer enormen Zerstörungskraft uns offenbar, *dass wir sterblich sind*. Die Sterblichkeit mag zunächst nur als vorhandene Möglichkeit erfasst werden, sie kann aber auch *als Stütze* für einen Entwurf des Daseins auf sein eigentliches Sein zum Tode fungieren, wenn diese Möglichkeit nicht als bloße (zukünftige) Tatsache, sondern als existenziales Konstitutivum der eigenen, in ihrer Endlichkeit zu übernehmenden Existenz verstanden wird.

Die Erhabenheit weist eine offenbare Affinität mit der Grundbefindlichkeit der Angst auf. Während die Furcht sich auf ein furchtbares innerweltliches Seiendes bezieht und gewissermaßen dem Sich-Fürchten bei Kant entspricht, ist für die Angst „das Wovor [...] völlig unbestimmt“ (SZ, p. 186). Das innerweltliche Seiende ist eigentlich „nicht relevant“. Das Wovor bzw. worum der Angst ist das In-der-Welt-Sein selbst (vgl. SZ, p. 187). In der Angst wie im Gefühl des Dynamisch-Erhabenen verliert die Welt gewissermaßen an Bedeutsamkeit: „Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen“ (SZ, p. 189). Weil die Welt jetzt unbedeutsam geworden ist, kann kein innerweltliches Seiendes mehr als Stütze für die Flucht des Daseins fungieren. Dieses wird nun vor es selbst bzw. vor sein Sein gebracht. Es wird ihm vorontologisch offenbar, dass seine Existenz Möglichsein ist. Die Angst *isoliert* nicht das Dasein von der Welt, sondern *vereinzelt* sie es auf sein Sein, sodass nun die existenziale Möglichkeit ergreifbar wird, die eigene Existenz in ihrer möglichen Eigentlichkeit und Ganzheit zu übernehmen.

Ist die Erhabenheit nur die Angst oder eine eigenständige Grundbefindlichkeit? Wir argumentieren für die zweite Alternative.

1) Während „die Angst [...] in den harmlosesten Situationen aufsteigen [kann]“ (SZ, p. 189), setzt die Erfahrbarkeit des Erhabenen ein schon etabliertes Interesse für Moralität und Vernunftideen voraus. Auf ähnliche Weise bedarf die Erschließung der Naturmacht als vorhandene Naturmacht statt als zuhandene Naturgewalt einer schon ausgebildeten Disposition des Daseins.

2) Das Erhabene ist nicht wie in der Angst durch einen passiven Bedeutsamkeitsverlust, sondern durch einen aktiven Widerstand charakterisiert. Im Gegensatz zur Naturgewalt, wo das Dasein sich in einem Kampf gegen ein innerweltliches Zuhandenes zu befinden scheint, widersteht es im unheimlichen Zusehen *sich selbst*, indem es sich bemüht, die Naturmacht nicht als bloße Naturgewalt anzusehen, sondern als vorhandene Naturmacht zu betrachten. Es ist ferner ein *Sich*-Widerstehen, weil das Dasein entschlossen ist, auf den Grund der hier erfahrenen Unheimlichkeit zu gehen, anstatt davor zu fliehen. Es handelt sich nicht primär um ein Nicht-Fliehen vor einem innerweltlichen Seienden, sondern um ein Nicht-Fliehen vor sich selbst.

3) Im Gegensatz zur Angst sinkt mit der Sicht des Übermaßes der Natur die „Welt“ nicht zur Unbedeutsamkeit herab. In der passiven Wahrnehmung der Naturgröße offenbart sich das, was groß ist, *als groß*, und das, was klein ist, *als klein*, und zwar weder im Sinne der Zuhandenheit noch der Objektivität, sondern in einem „ästhetischen“ Sinne³⁴. Sie ist ferner nicht neutral, da für unser *ästhetisches* Gefühl das Große achtungswürdig und das Kleine verachtungswürdig ist. Die Erhabenheit kann somit die zur nächsten Welt- und Daseinsauslegung gehörende *Nivellierung* erschüttern, so dass dem Dasein das, was es alltäglich-verfallend besorgt (irrelevante Güter, zwecklose Gesundheit, naives Dahinleben usw.) als etwas Kleines erscheinen kann im Gegensatz zu dem, was es selbst als im eigentlichen Sein zum Tode verendlichtes Dasein sein kann.

34 Padui (2023, p. 113 ff.) führt hingegen die Naturmacht als Vorhandenheit auf die Erfahrung der Bedeutungslosigkeit der Welt zurück.

Die Erhabenheit ist also eine der Angst affine, aber selbstständige Grundbefindlichkeit³⁵. Ihr Charakter von negativer Lust besteht aus hermeneutisch-phänomenologischer Perspektive nicht in der Kenntnisnahme der Fähigkeit, Unendliches und Übersinnliches zumindest denken zu können, sondern im entschlossenen Widerstehen gegen die eigene Verlorenheit an das besorgte „Welt“ und im Erfahren-Wollen der latenten Unheimlichkeit.

5. Schluss: Natur ist ontologisch vielfältig

Für die hermeneutische Phänomenologie des Daseins zeigt sich die Natur bzw. das Seiende, das nicht wie wir ist, auf verschiedene Weisen. Im nächsten Besorgen begegnet sie uns als verfügbares Naturprodukt, als störende Umweltnatur oder als zu bekämpfende Naturmacht. *In allen Fällen wird sie ontologisch im Lichte der Zuhandenheit nivelliert.*

Hört das Dasein mit aller Beschäftigung auf, dann kann sich die Natur im Sinne der vielfältigen Vorhandenheit zeigen. In der Neugier offenbart sich ferner die alltäglichmodale Tendenz des Daseins, die Welt nur in ihrem Aussehen näherzubringen: Natur gilt dabei als eine mögliche Stütze für die eigene Flucht des Daseins, die ruhelos von einer Sache zur nächsten springt.

Alternativ kann sich das Dasein im Sinne des Seinsstandes der Theorie entschließen, bei der Sache zu verbleiben, um sie

35 Riedel (1991, p. 67) hatte schon auf diese Affinität hingewiesen. Allerdings hat er auf Grund eines hapax legomenon („Erhabenheit“) in GA 29/30 behauptet, dass Heidegger die kantische Lehre vom Erhabenen in der Natur verwandelt hat. An einer Stelle ist in der Tat die Rede von einer „inneren, im Leben selbst gelebten Erhabenheit der Natur über sich selbst“ (GA 29/20, p. 400 ff.). Bei Heidegger geht es jedoch dabei hauptsächlich darum, den ontologischen Unterschied zwischen dem Lebendigen und dem Existierenden im Rahmen der Untersuchung ihres radikal andersartigen Verhältnisses zur Welt zu bestimmen. Das Existierende unterscheidet sich radikal vom bloß Lebendigen durch die Transzendenz des Seinsverständnisses, das Heidegger an dieser Stelle als eine Art Erhabenheit im Leben selbst bezeichnet. Diese Erhabenheit ist weder ein Gefühl noch eine Grundstimmung, sondern das zur Existenz gehörende Seinsverständnis, das auch einen latenten Vollzug der ontologischen Differenz impliziert.

zu erkennen. In der ontischen Wissenschaft wird die Natur bzw. das All des Seienden als objektives, immer schon vorhandenes Ding mit universalen Eigenschaften erforscht, während in der traditionellen Philosophie nach dem Sein der Natur bzw. des Ganzen des Seienden gefragt wird. *In allen Fällen wird sie ontologisch im Lichte der Vorhandenheit im engen Sinne nivelliert.*

Anschließend haben wir anhand einiger Hinweise Heideggers den Entwurf auf eine Naturerfahrung untersucht, in der Natur weder instrumentalisiert noch objektiviert wird: das genuine, passive *Zusehen als Geschehenlassen* der Natur in ihrer Natürlichkeit (Sein des natürlichen Seienden). Dabei eröffnet sich ein Reichtum von Erschließungsmöglichkeiten der Vorhandenheit der Natur über die bloße Objektivität hinaus, die auch unsere selbsthafte Erschlossenheit betreffen können. Die so angesehene Natur wird unter anderem in der Dichtung angesprochen. Die Natürlichkeit der Natur haben wir ferner im Vergleich mit Kants Analyse des ästhetischen Urteils im Sinne der Seinsmöglichkeit des Naturschönen weiter bestimmt, während das Gefühl des Erhabenen zur Unterscheidung von zuhandener Naturgewalt und vorhandener Naturmacht geführt hat. Dabei haben wir auch die modalen Implikationen des Entwurfs auf das passive Zusehen erläutert: Ähnlich wie bei Kant hinsichtlich des Moralempfindens für das intellektuelle und alleinige Interesse am Schönen setzt die Grundbefindlichkeit des Erhabenen eine schon etablierte Disposition zur Eigentlichkeit voraus.

Unsere Analyse hat gezeigt, dass das Dasein dazu tendiert, die Natur ontologisch im Sinne der Zuhandenheit oder der Vorhandenheit im engen Sinne zu nivellieren. Allerdings haben wir auch aufgewiesen, dass Natur sich auf verschiedene Weisen zeigt bzw. ist. Natur ist ein *πολλαχῶς λεγόμενον*. Die hermeneutische Phänomenologie erweitert somit das anti-naturalistische Motiv der vorherhermeneutischen Phänomenologie. Diese hat das Bewusstsein und die Logik vor ihrer Reduktion auf die eng vorhandene Natur, jene auch die Natur selbst gegen ihre einseitigen, vorthoretischen sowie theoretischen ontologischen Nivellierungen gerettet.

Literaturverzeichnis

- Kant, I. (1974). *Kritik der Urteilskraft*. Suhrkamp [KdU].
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Niemeyer [=SZ].
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 7 [= GA 7]. Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 17 [= GA 17]. Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. M. Michalski (Ed.). Gesamtausgabe 18 [= GA 18]. Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Plato: Sophistes*. I. Schübler (Ed.). Gesamtausgabe 19 [= GA 19]. Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*. P. Jaeger (Ed.). Gesamtausgabe 20 [= GA 20]. Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Logik. Die Frage Nach der Wahrheit*. W. Biemel (Ed.). Gesamtausgabe 21 [= GA 21]. Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. F.-K. Blust (Ed.). Gesamtausgabe 22 [= GA 22]. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. H. Vetter (Ed.). Gesamtausgabe 23 [= GA 23]. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 24 [= GA 24]. Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. I. Görland (Ed.). Gesamtausgabe 25 [= GA 25]. Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. K. Held (Ed.). Gesamtausgabe 26 [= GA 26]. Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Einleitung in die Philosophie*. O. Saame y I. Saame-Speidel (Eds.). Gesamtausgabe 27 [= GA 27]. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. C. Strube (Ed.). Gesamtausgabe 28 [= GA 28]. Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 29/30 [= GA 29/30]. Klostermann.

- Heidegger, M. (2016). *Vorträge*. Teil 1: 1915-1932. G. Neumann (Ed.). Gesamtausgabe 80.1 [= GA 80.1]. Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“, Zweiter Band. Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (2004). *Subjekt und Dasein*. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“. Klostermann.
- Husserl, E. (1987). *Phänomenologie als strenge Wissenschaft* (1911). En Aufsätze und Vorträge. Husserliana XXV. Martinus Nijhoff, pp. 3-62.
- Ivanoff-Sabogal, C. (2023). Heideggers Auffassung der Dichtung als hinweisendes Sehenlassen der Seinsweisen. *Horizon* 12 (2), pp. 433-456.
- Ivanoff-Sabogal, C. (2021). *Mitdasein und Seinsfrage*. Systematische Untersuchung der Interexistenzialität in Heideggers Fundamentalontologie, Duncker & Humblot.
- Neumann, G. (1999). *Die phänomenologische Frage nach dem Ursprung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Raumauffassung bei Husserl und Heidegger*, Duncker & Humblot.
- Pöggeler, O. (1983). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske.
- Padui, R. (2023). *Hegel and Heidegger on Nature and World*. Rowman & Littlefield.
- Padui, R. (2013). The Problem of Nature in Heidegger's Marburg Period. En T. Keiling (Ed.). *Heideggers Marburger Zeit*. Themen, Argumente, Konstellationen. Klostermann, pp. 177–190.
- Riedel, M. (1989). Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers. *Heidegger-Studien*, 5, pp. 153-172.
- Riedel, M. (1991). Das Natürliche in der Natur. Heideggers Schritt zum „anderen Anfang“ der Philosophie. En H.-H. Gander (Ed.). *Von Heidegger her*. Meßkircher Vorträge 1989. Klostermann, pp. 51-73.
- Römer, I. (2018). La nature entre phénomène et spéculation. En G. Jean y J.-C. Gens (Ed.). *La Nature*. Alter 26, pp. 15-29.

CAPÍTULO VI

EL “ANTE-QUÉ” DE LA HUIDA EXISTENCIAL-ONTOLÓGICA EN SER Y TIEMPO

Christian Ivanoff-Saboal

RESUMEN

En los textos hermenéutico-fenomenológicos de Heidegger el fenómeno de la huida acusa una presencia constante. Sin embargo, su dimensión ontológica permanece tácita. Nuestra tarea radica en esclarecer el carácter esencialmente ontológico de la huida en tanto que opera un encubrimiento modal sobre la existencia. En un primer paso exponemos la propiedad e impropiiedad desde la perspectiva del concernimiento ontológico a priori que determina al Dasein en relación a su existencia, mostrando que la huida es una forma modalmente encubridora de tenerse a sí mismo. En un segundo paso investigamos el carácter parcial del encubrimiento modal de la existencia que toma lugar en la huida, pues la completa anulación de la existencia eliminaría el motivo de la huida y, por

tanto, a la huida misma, abriéndose en ello una inconsistencia. En un tercer paso aclaramos que la finitud tridimensional que determina a la existencia “cuidadora” funge como el desasosiego amenazante a priori que, en cuanto determinación esencial del Dasein, motiva tendencialmente la eventual huida ante la propia existencia. En un cuarto paso revelamos, a la luz de la finitud, los rasgos de independencia contextual y de constancia del movimiento que le pertenecen esencialmente al fenómeno de la huida. En un quinto paso sostenemos que todos los varios correlatos ante los que se huye confluyen en un punto nuclear que consiste en la existencia en cuanto la manera del ser “específica” del Dasein.

Palabras clave: maneras del ser, existencia, propiedad, impropiedad, encubrimiento modal

ABSTRACT

In Heidegger’s hermeneutic-phenomenological texts the phenomenon of flight is a constant presence. However, its ontological dimension remains implicit. Our task is to clarify the essentially ontological character of flight insofar as it operates a modal concealment of existence. In a first step we expose authenticity and unauthenticity from the perspective of the a priori ontological concern that determines Dasein in relation to its existence, showing that flight is a modally concealing form of having-itself. In a second step we investigate the partial character of the modal concealment of existence that takes place in flight, since the complete annulment of existence would eliminate the motive of flight and thus the flight itself, opening up an inconsistency. In a third step we clarify that the three-dimensional finitude that determines the “caring” existence functions as the a priori threatening uneasiness that, as an essential determination of Dasein, tendentially motivates the eventual flight from existence. In a fourth step we reveal, in the light of finitude, the features of contextual independence and constancy of movement that essentially belong to the phenomenon of flight. In a

fifth step we argue that all the various correlates before which one flees converge in a nuclear point, which consists in existence as the “specific” way of Being of Dasein.

Keywords: existence, fundamental-ontology, modal concealment, ownedness, unownedness, ways of Being

1. Introducción temática y enfoque de la cuestión

Aquí nos ocupamos con la “huida”, un concepto referido a una experiencia que no es ajena a la vida cotidiana más elemental. Ya en las vías de esta vida cotidiana inmediata y familiar tenemos una noción y una vivencia de la “huida”; cuando decimos, por ejemplo, que huimos ante tal o cual problema, ante tal o cual animal, ante tal o cual burócrata, etc. Por esta razón, es necesario precisar en qué sentido se entiende la huida en el contexto de la ontología fundamental, esto es, en la constelación de fenómenos que giran en torno a la meta de pavimentar el camino y permitir el desvelamiento del ser en general (SZ, pp. 17, 131, 194, 200). En el caso de que no se logre patentizar que la huida posee efectivamente un vínculo sistemático con la problemática del ser, consecuentemente ella no tendría ningún permiso de residencia en un trabajo que se precia de presentar una ontología fundamental. De ahí que tengamos que delimitar conceptualmente la huida, pues en un sentido amplio ni siquiera es una vivencia que se pueda adherir solo al ámbito humano. En la vida de los animales también se captan movimientos huidizos. A este tenor Suárez pone como ejemplo una oveja que “huye [fugit]” (DM VIII, Sec. IV, n. 7) ante un lobo; pero no solo una oveja, sino también un hombre sensato huiría ante un lobo, mientras que el lobo huiría ante el fuego, etc. En la misma línea Hobbes (1904, p. 182; 1977, p. 148) se refiere a “*ese movimiento animal que llamamos huida [fugam]*”. Ambas nociones se alimentan de una fuente común que se encuentra en Grecia. Si volvemos la mirada a Aristóteles se aclara que en los dos ejemplos mencionados la huida se entiende como un movimiento desiderativo que repercute en

la acción de una traslación espacial [φορά] (Fís. 201a1, 201a15). Esta traslación la puede ejecutar tanto un “animal irracional”, así como también un “animal racional”. Esto se debe a que la “facultad sensitiva” o “deseo”, capacidades que anidan esencialmente en todo ente animado capaz de moverse a sí mismo, “huye [φεύγει]” de lo percibido como doloroso y persigue lo percibido como placentero (De An. 431a9; EN 1139a24). Esta huida “amplia” se diferencia de la *huida existencial-ontológica*, ya que esta mienta un fenómeno que es posesión exclusiva del hombre, del Dasein.

El fenómeno existencial-ontológico de la huida desempeña un papel crucial en la ontología-fundamental de Heidegger. No obstante, comprenderla en sus momentos constitutivos no es empresa sencilla, porque aparece en una ingente cantidad de pasajes textuales y en las más diversas tesis temáticas, aunque ella misma carece de una tematización hermenéutico-fenomenológico exclusiva. En *Ser y Tiempo* y en las lecciones circundantes a esta obra se echa mano de la huida principalmente en cuanto un soporte metodológico con el fin de revelar a su luz el encubrimiento que opera implícitamente el Dasein impropio en relación a sus propias determinaciones existencial-ontológicas. Este aspecto metodológico ha sido debidamente notado mas no desarrollado, por ejemplo, por von Herrmann (2008, p. 170) y Vigo (2015, p. 253). Ahora, indicar su carácter metodológico es insuficiente, ya que su legitimidad metodológica se desprende de su pertenencia constitutiva al Dasein; de lo contrario se trataría de una táctica metodológica artificial que viniendo desde fuera con una conceptualidad e interpretabilidad ajena a la cosa la avasalla a esta. Por eso, la huida solo puede fungir con legitimidad como un fenómeno de acceso metodológico a otros fenómenos temáticos, si ella misma es un fenómeno genuino que pertenece al Dasein y que puede ser explicitado a partir de la interpretación de ciertos modos de existir en el que yace implícita; por ejemplo, la huida tendría que mostrarse como el sentido que hace inteligible la búsqueda constante de ocupación o entretenimiento en la impropiedad. Aquí tomamos al fenómeno de la huida *temáticamente*

por los cuernos, aunque dada su amplitud vectorial a raíz de su lazo sistemático con otros fenómenos y por la plétora de correlatos *ante* los que y *hacia* los que se huye, nos concentramos tan solo en el “ante-qué” se huye.

En *Ser y Tiempo* se indica con claridad cuál es el correlato ante el cual se dispara el movimiento huidizo: el Dasein huye “*ante sí mismo* y su propiedad” (SZ, p. 184; cf. 44, 193, 322). El sí mismo y la propiedad entroncan en una base común: la existencia. Esta mienta el “ser” del Dasein o, más precisamente, la “manera del ser” [*Seinsweise*] (GA 24, p. 24) del Dasein, que se diferencia del ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*], ser-dado-delante [*Vorhandenheit*], vida [*Leben*], etc. Heidegger no exhibe explícitamente el entrelazamiento entre la huida y la existencia en cuanto el “ser” del Dasein. En sus textos la dimensión ontológica de la huida permanece tácita, por lo que nuestra tarea es esclarecer el carácter ontológico de la huida en tanto opera un encubrimiento modal de la existencia. En un primer paso exponemos la propiedad e impropiiedad desde la perspectiva del concernimiento ontológico a priori que determina al Dasein en relación a su existencia, mostrando que la huida es una forma modalmente encubridora de tenerse a sí mismo. En un segundo paso investigamos el carácter parcial del encubrimiento modal de la existencia que toma lugar en la huida, pues la completa anulación de la existencia eliminaría el motivo de la huida y, por lo tanto, la huida misma, abriéndose en ello una inconsistencia. En un tercer paso aclaramos que la finitud tridimensional que determina a la existencia “cuidadora” funge como el desasosiego amenazante que, en cuanto determinación esencial del Dasein, motiva tendencialmente la eventual huida ante la propia existencia. En un cuarto paso revelamos, a la luz de la finitud, los esenciales rasgos de independencia contextual y de constancia del movimiento huidizo. En un quinto paso esclarecemos que todos los diversos correlatos ante los que se huye confluyen en un punto nuclear que consiste en la existencia en cuanto el “ser” más propio y específico del Dasein, acreditando el lazo de la huida y la dimensión ontológica.

2. El auto-concernimiento ontológico del Dasein propio e impropio

Tomemos como punto de partida un pasaje que pinta de forma decisiva el panorama temático en que nos moveremos:

“la caída del Dasein en el uno y en el ‘mundo’ de la ocupación la hemos llamado una ‘huida’ ante sí mismo. Sin embargo, no todo retroceder ante [*Zurückweichen vor*]..., ni todo volverse-de [*Abkehr von*]... es necesariamente una huida. El retroceder que se funda en el miedo [...] ante lo amenazante posee el carácter de huida. [...] En la caída el Dasein se vuelve-de sí mismo. El ante-qué de este retroceder debe tener en general el carácter del amenazar; aunque aquí el ante-qué es un ente que tiene el mismo tipo de ser que el ente que retrocede, pues es el Dasein mismo. El ante-qué de este retroceder no puede captarse en el sentido de ‘temible’, porque lo temible siempre sale al encuentro bajo la forma de un ente intramundano. La única amenaza que puede ser ‘temible’ y que es descubierta en el miedo proviene siempre de un ente intramundano. Así, el volverse-de que toma lugar en la caída tampoco es un huir que esté fundado en un miedo ante un ente intramundano. Un carácter de huida que esté fundado de este modo le corresponde tanto menos al volverse-de por cuanto este justamente se *vuelve hacia* el ente intramundano absorbiéndose en él” (SZ, p. 185; cf. GA 20, p. 392).

Este pasaje no niega que el Dasein pueda huir ante sí mismo, pero acentúa dos aspectos: (a) que el carácter de amenaza determina a la huida en cuanto huida; (b) que la huida del Dasein ante sí mismo no está “fundad[a] de esta forma”, i.e. no se basa en el miedo¹.

1 Es un genuino problema entender por qué Heidegger considera que el miedo es un “entonamiento afectivo impropio” (SZ, p. 341), pues “el miedo es una angustia para él encubierta en cuanto tal, impropia y caída al ‘mundo’” (SZ, p. 189), de modo que “el resuelto no conoce ningún miedo” (SZ, p. 344). No puede referirse al sinsentido de que un Dasein apropiado jamás sienta miedo ante un bombardeo, un tigre, etc., ni a que la angustia sea “una virtud” (Pöggeler, 1992, p. 230) para luego identificar el miedo a la cobardía. Tampoco se refiere a un miedo vital que también sobreviene a los animales, pues Heidegger defiende que “solo puede temer un ente al que en su ser le concierne este mismo ser” (SZ, p. 141). La clave está en que el miedo no se toma “en sentido óntico” (SZ, p. 142), psicológico o ético o biológico, sino existencial. Advirtiéndolo

(a) Consideremos que comúnmente nos referimos a un huir en sentido amplio en cuanto un retroceder ante algo, p.e. ante un plato de verduras hervidas o ante conversar con un colega poco profesional. La vaguedad de esta noción de huida enraíza en el carácter no amenazante del correlato – el plato de verduras y el colega generan un rechazo que motiva escabullirnos y evitarlos, pero eso no supone que posean un carácter amenazante. (b) En cambio, en el miedo subyace una amenaza y por tanto sí se da una huida, pero todavía no la existencial-ontológica. Esto se debe a que el miedo está relacionado *directe* a algún ente que no soy “yo”, p.e. un terrorista, las alturas, un tigre, etc., que puede generar una amenaza y, por consiguiente, un miedo. Este miedo depende de las circunstancias, p.e. si el tigre está libre y no tornado en un sucedáneo suyo en el zoológico, y de la persona respectiva, p.e. algunos temen a las alturas y otros no. Por su parte, la huida existencial-ontológica también posee un carácter amenazante, pero ni huye ante “otro” ente ni lo que genera la amenaza está sujeto a circunstancias o talantes personales. Si bien ambos movimientos, la huida ante “otros” entes y la huida ante el propio Dasein, son “huidas” gracias al rasgo esencial común de la amenaza, la diferencia estriba en la proveniencia de tal amenaza. La huida miedosa brota cuando la amenaza proviene de una posibilidad que se correlaciona (1) a “otro” ente, p.e. un incendio, un león, etc., o también (2) a algún pensamiento o sentimiento referido a entes que *no* son el propio Dasein, p.e. una aflicción emocional referida al amor, al trabajo, etc., o incluso (3)

como contraejemplo de la angustia en el marco del desempeño impropio, pues el análisis de la angustia “parte del fenómeno de la caída” (SZ, p. 182), proponemos interpretar que el Dasein impropio teme por el cese de su desempeño sosegado en la huida. (1) Acentuando la reverberación ontológica, teme por sí [Worum] en cuanto ser-junto, temiendo perder con lo que se ocupa y su ocupación, y como suele comprenderse desde la ocupación, teme perderse en su ocuparse y comprenderse a partir de ello (SZ, p. 141). (2) Enfatizando el uno-mismo, en cuanto ser-con el Dasein impropio teme por sus prójimos [Fürchten für] en vista de la posibilidad de perderlos, ya que como se absorbe en las posibilidades que ellos ofrecen (p.e. habladurías, ocupaciones) o coposibilitan (novedades, intensificación del goce por su compartición, etc.), lo que teme es verse despojado situativamente del “ser-con el otro” en el sentido de “estar con el otro” fácticamente (SZ, p. 142) y encontrarse “solo”.

al Dasein mismo, pero no considerándolo en su existencia, sino en sus determinaciones ónticas, p.e. en vista de la propia enfermedad, tristeza vital, inseguridad, fealdad, etc. En cambio, si el correlato ante el que se huye estriba en la existencia del Dasein y sus determinaciones *existencial-ontológicas*, entonces aflora la “huida (de) cadente [*verfallenden Flucht*]” (SZ, p. 186)². Esta es la huida como problema filosófico.

Haber distinguido la huida (de)cadente existencial-ontológica de la huida motivada por el miedo es un primer paso para comprenderla en su genuina radicalidad ontológica. En efecto, afirmar que “por un lado, se encuentra el ámbito óntico-existencial (la huida) que no debe ser confundido, por otro lado, con el nivel ontológico-existencial (la angustia)” (Muñoz Pérez, 2012, pp. 108, 109), solo es posible sobre la previa atadura errónea de la “huida” al “miedo”. Si bien la inconsistencia de tal atadura fue mostrada en el párrafo precedente, la errada ubicación de la huida solo en el ámbito “óntico-existencial” nos permite aclarar: (a) que la huida, y también la angustia, son ambos fenómenos “óntico-existenciales” en el sentido de experimentados implícita y preteóricamente por el Dasein (SZ, p. 189); y (b) que justamente por eso ambos pueden ser tema de una “interpretación ontológico-existencial” (SZ, pp. 184, 191)³, pues de lo contrario no podrían ser fenómenos explicitados temáticamente a partir de su presencia implícita en ciertos comportamientos fácticos a los que el análisis filosófico persigue interpretativamente, sino que serían imposturas artificiales no-fenomenológicas, esto es, “constructivo-dogmáticas” (SZ, p.16). (c) Huida y angustia son fenómenos experimentados “ónticamente” pero cuyo sentido y fundamento apuntan en una dirección “ontológica”. Ambas se sostienen en la dimensión de la comprensión preontológica del ser en general y de la existencia en particular,

2 Para esclarecer filosóficamente la huida (de)cadente en el contexto temático de la angustia Heidegger se orienta al ser-en-el-mundo, por la razón de que este es el fenómeno estructural que ha venido tratando hasta el §40 de Ser y Tiempo; sin embargo, nosotros a la luz de la ontología-fundamental en su conjunto enfatizamos la existencia en cuanto la respectiva manera del ser del Dasein que es en el mundo.

3 Cf. al respecto von Herrmann (2008, pp. 169, 185).

puesto que patentizan la apertura latente del Dasein a sí, gracias a lo cual puede angustiarse afectivamente ante sí mismo y eventualmente huir ante sí, refiriéndose este sí mismo no a su personalidad peculiar, sino a sus determinaciones existencial-ontológicas.

En efecto, si alguien puede huir ante sí es porque de alguna manera está expuesto a una confrontación consigo. Sería imposible huir ante algo a lo que no se tiene ningún tipo de acceso: solo se puede huir ante lo que está “abierto” y a lo que estamos “abiertos”. Así, la huida del Dasein ante sí mismo implica que este existe “abierto” a sí, con lo que aflora que la huida va de la mano con uno de los fenómenos centrales de la ontología fundamental, la apertura [*Erschlossenheit*]. La apertura del Dasein a sí mismo – y al ser en general – es el horizonte formal donde se asienta la huida, por lo que entenderla exige profundizar que el Dasein existe abierto (pre)ontológicamente a sí mismo.

Al Dasein, comprendido aquí como el hombre fáctico existente, como tú, él, ella, yo etc., “su ser le concierne en su ser” (SZ, pp. 12, 44, 193, 325). En esta indicación hay dos momentos cruciales. Primero, este “ser” adquiere claridad cuando se lo determina con más precisión en cuanto “existencia” (SZ, p. 12), la cual expresa la manera del ser que es “más propia” (SZ, p. 15) y originaria del Dasein. Segundo, en esta formulación se llama la atención sobre el vínculo que el Dasein mantiene con su propio ser o existencia, consistiendo este vínculo en un concernimiento, en que su ser “le va”, “le concierne”. Esta aclaración inicial es relevante porque nos señala que este concernimiento es el sostén fenoménico que legitima determinar a la existencia más afiladamente como “cuidado” [*Sorge*], el cual se distiende concretamente hacia sí mismo, hacia los utensilios, animales, prójimos, etc. Por más que Heidegger en muchas ocasiones se refiera confusamente al “ser” del Dasein como cuidado⁴, tengamos claro que el ser o “manera del ser del Dasein” la fija “terminológicamente como existencia” (GA 24, p. 36). De

4 Para evitar creer que el cuidado “subsume” a la existencia es importante advertir la ambigüedad de “existencialidad”. En un sentido amplio se refiere al conjunto de determinaciones y estructuras de la existencia (cf. SZ, pp. 12 ss., 38, 212, etc.); en un

ahí que von Herrmann (2023, p. 43) hable con pertinencia del “ser del Dasein, la existencia, en su carácter de cuidado”. Volvamos al cauce. Entre otras cosas tal concernimiento refleja el carácter ejecutivo o desempeñante de la existencia, pues el Dasein está ontológicamente y a priori comprometido con su propio existir, en *qué* y *cómo* lo desempeña. A este le incumbe “tratar” con su existencia por antelación y ya en su más inmediata cotidianidad preteorética⁵, ni en un excepcional acto autorreflexivo del entendimiento, ni tampoco no de vez en cuando, por ejemplo, recién cuando se compromete explícitamente a comprar la comida del perro, a corregir los exámenes para la fecha estipulada, a asistir puntualmente al círculo de lectura, etc. El “trato” concernido e involucrado con nuestra existencia consiste en ponerla en juego sin interrupción en posibilidades a las que nos proyectamos y en cuya proyección la desplegamos. Estas posibilidades no son homogéneas, sino que el desempeño de nuestro existir se concreciona simultáneamente en dos tipos de posibilidades que son siempre concomitantes, siendo imposible que unas se den sin las otras.

El primer tipo de posibilidades mienta las dos modalidades en que la existencia puede ser desempeñada, a saber, propiedad e impiedad. Estas dos “posibilidades fundamentales” (SZ, pp. 146, 191, 304, 350) *modales* reflejan “cómo” se desempeña el Dasein en su existencia. Por otro lado, el segundo tipo de posibilidades se refiere a las variopintas posibilidades de contenido que son lógica y fácticamente inabarcables, p.e. estudiar a Aristóteles, ir a la tienda, salir de paseo, jugar con el gato, quedarse en cama, etc. Cada una engloba en sí una compleja multiplicidad de sendos comportamientos, p.e. en el caso de jugar con el gato lanzar la bola de lana, movernos rápido de un lado a otro, escondernos detrás de la esquina de una pared, perseguirlo, etc. Estas posibilidades de contenido expresan “qué” se está llevando a cabo, en “qué” se desempeña, integra e involucra el existir. Cada una de estas posibilidades

sentido estricto mienta el primer momento estructural del cuidado unitario-tripartito (cf. SZ, pp. 181, 191, 316, etc.).

5 Una aclaración de lo preteorético en GA 56/57 y von Herrmann (2000).

de contenido puede desempeñarse propia o impropriamente. Esta neutralidad de las posibilidades de contenido y su posible encaje en la propiedad o impropiedad es significativa porque nos revela que, por su parte, las posibilidades modales son independientes de las posibilidades de contenido. Esto no quiere decir que las posibilidades modales puedan desplegarse sin las de contenido, lo que sería imposible porque siempre nos encontramos haciendo “algo”, sino que la determinación de la modalidad propia o impropia del Dasein no depende de las cualidades particulares de las respectivas posibilidades de contenido, p.e. quedarse estudiando en casa no implica la propiedad, salir de fiesta no implica la impropiedad. La modalidad depende de la auto-comprensión, de cómo el Dasein se comprende (abre) a sí mismo. Desde esta instancia autorreferencial se determina si la respectiva posibilidad de contenido es desempeñada desde la propiedad o impropiedad.

Desplegándose en su existir de acuerdo con ambos tipos de posibilidad, es decir, según a qué posibilidades de contenido se proyecte y cómo se desempeñe en ellas, propia o impropriamente, el “Dasein es respectivamente qué puede ser y cómo es su posibilidad” (SZ, 143). De lo dicho se desprende que el tipo primario del vínculo que el Dasein guarda consigo mismo es un *vínculo ontológico* (SZ, p. 12), puesto que su ser, su existencia, no solo es desempeñada en las surtidas y diversas posibilidades de contenido, sino que es asumida por él positivamente en la propiedad o negativamente en la impropiedad. La apertura a la propia existencia conlleva poder y tener que asumirla *modalmente*, es decir, según una de las dos modalidades, y como la existencia es una de las diversas maneras del ser que inauguran la “rica estructura” y la “variedad” del ser (GA 24, pp. 109, 170), el vínculo que porta el Dasein al encontrarse siempre abierto a su existencia constituye un vínculo ontológico. Así, el “irle concernidamente su ser” es una determinación formal ontológica de la existencia que se mantiene vigente en cualquiera de las dos modalidades porque en ambas se trata de una confrontación y asunción latentes: en la impropiedad nos sigue concerniendo nuestra existencia, pero la

asumimos en el modo de *huir* ante ella, con lo que desembocamos en nuestro fenómeno. La asunción negativa en la impropiedad se ejecuta bajo la forma concreta de una huida ante la propia existencia, de modo que la huida no se mueve en *primera línea* en una dimensión óptica, vinculada a comportamientos intencionales referentes a tales o cuales entes, sino que expresa *primariamente* un vínculo ontológico que el Dasein mantiene impropriamente con su existencia. En esta autorreferencialidad modal en el horizonte de la existencia (una manera del ser) aflora el talante existencial-*ontológico* de la huida.

La correcta captación de este talante ontológico posibilita entender lo que vimos más arriba, a saber, que el Dasein huye “*ante sí mismo* y su propiedad”. En este pasaje lo decisivo estriba en entender a qué se refiere el “y”. Podría parecer que se trata de dos módulos yuxtapuestos uno al lado del otro, por lo que el Dasein huiría ante sí mismo y también ante la propiedad, análogamente a la situación en que tendríamos una pizza y una copa de vino delante nuestro. Sin embargo, el “y” expresa en realidad un “en”, porque el Dasein no huye ante sí desde cualquier perspectiva, sino que huye “ante sí mismo en cuanto un poder-ser-sí-mismo apropiado” (SZ, p. 184). Aunque se coquetea con un pleonasma, en la impropiedad se manifiesta una huida del Dasein *ante sí mismo en su propiedad*⁶. Cabe advertir que la propiedad no se correlaciona a ningún heroísmo, sino simple y llanamente a la adopción modal-positiva de la propia existencia. Captar la huida permanece inviable si se malinterpreta la propiedad como una figura que expresa una voluntad personal hiperbolizada que en su fortaleza se reafirma soberanamente a sí misma en decisiones extremas y en las que se “vive con renovada intensidad y pasión” (Aho, 2019, p. 49), lanzándose decididamente a empresas extraordinarias. La más grave presuposición de esta noción sobre la propiedad es obliterar su condición modal referida a *cómo* se existe y anidarla solo a ciertas circunstancias donde sea comprensible tener una voluntad intensa y apasionada. Así, en

6 Para la huida ante el Dasein en las lecciones, cf. GA 64, p. 38; GA 17, pp. 111, 284, 285; GA 18, p. 247; GA 20, pp. 210, 383, 384; GA 31, p. 34.

esta noción opera una implícita regionalización de la propiedad (e impropiedad), p.e. sería imposible que alguien apropiado asista a un velorio, pues participar en tal acontecimiento con “intensidad y pasión” se avecina al sinsentido. En realidad, la propiedad no refleja rasgos volitivos ni tampoco depende de ciertas circunstancias, sino que mienta un cómo, una modalidad en la que el Dasein asume positivamente el ser que lo determina específica, i.e. originariamente⁷: la existencia.

La propiedad es un vínculo modal con la propia existencia, y desde este ángulo la “*propiedad* ha de ser comprendida en sentido literal como tenerse-apropiado-consigo-mismo” (GA 20, p. 390). Este sí mismo no mienta la personalidad individual, sino el sí mismo en sentido ontológico. Por ejemplo, esta dimensión fundamentalmente ontológica aparece a la luz del capítulo IV de la primera sección de *Ser y Tiempo*, ya que en el “uno-mismo [*Man-selbst*]” el Dasein “se bloquea contra sí mismo”, huye ante “sí mismo”. La clave es que este sí mismo se identifica con el yo-mismo apropiado (SZ, p. 129), por lo que ni se bloquea ni se huye ante el sí mismo sin más y en general, sino específicamente ante el sí mismo apropiado, *el cual consiste en asumirse modalmente en cuanto existencia*. Por eso, el Dasein impropio no huye ante sí en sentido óntico, p.e. en un imposible sentido físico como si se tratara de que su “alma” se desdoblara o acaso ante su propia hipotética fealdad reflejada en un espejo, ni tampoco en un sentido más bien psicológico-vivencial de cara a su propia personalidad con la que no se encuentra a gusto. Sin duda alguien puede huir afectivamente ante la toma de conciencia sobre el desagrado de su carácter personal o ante el recuerdo de vivencias incómodas, aspectos que Aristóteles ya ha identificado con maestría (*Ética Nicomáquea* 1166b14). En cambio, en la

7 Hay múltiples bases textuales para el carácter “específico” de ciertas maneras del ser respecto a ciertos entes: “este ente, el Dasein, tiene, como todo otro ente, una específica [*spezifische*] manera del ser [*Seinsweise*]” (GA 24, p. 36, cf. pp. 24, 30, 36, 99, 172, 174, 218, 222, 455). De ahí p.e. la pertinencia de von Herrmann cuando habla de la existencia como la “manera del ser más propia [*eigenste Seinsweise*]” (2019, p. 174) del hombre, porque este puede ser comprendido a la luz de la manera del ser-dado-delante, pero con tal comprensión no se atina a captarlo en su manera más propia.

ontología fundamental el ante-qué se huye se ancla primariamente en un nivel existencial-ontológico: existencial porque concierne a la *existencia* y ontológico porque la existencia es una *manera del ser*, a la que justamente se encubre en la impropiedad.

3. El encubrimiento parcial y modal de la existencia en la huida

Si la propiedad está referida a la *adopción modal-positiva* de la existencia, la impropiedad y la huida cristalizan la *adopción modal-negativa*, encubridora, de la existencia. Recién ahora se puede retomar con seguridad el problema inicial a propósito de la apertura del Dasein a sí mismo en cuanto la condición autorreferencial de posibilidad de la huida. A la adopción mencionada, sea la apropiada o la impropia, la hemos denominado modal porque formalmente el Dasein existe siempre abierto en sentido comprensivo (proyectándose a posibilidades) y afectivo (encontrándose siempre entonado emocionalmente) a su propia existencia. Si se pasa por alto esta distinción entre el aspecto modal y el formal, el movimiento huidizo colapsaría en su posibilidad, porque es imposible huir ante algo a lo que uno no está expuesto de alguna forma. En efecto, “el Dasein solo puede huir ante sí mismo en la medida en que, a través de la apertura en general que le pertenece, es llevado ontológico-esencialmente ante sí mismo” (SZ, p. 184)⁸. En esta *autoexposición siempre abierta* a la propia existencia se sostiene la posibilidad de asumirla modal-positivamente en la propiedad o de asumirla modal-negativamente en

8 Aquí no indagaremos las complejas estructuras ontológico-temporales que posibilitan la apertura a priori del Dasein a sí mismo y, por tanto, que hacen posible la eventual huida ante tal apertura. Este esclarecimiento implicaría (a) acentuar el éxtasis temporal futuro en cuanto “llegar-a-sí” [Auf-sich-zukommen], (b) a cuyo amparo se explicaría la comprensión proyectiva por la que el Dasein existe tácitamente abierto y confrontándose con su propia determinación de poder-ser existente, (c) para luego tratar la comprensión en su relación con la interpretación [Auslegung] en la que el Dasein, que siempre está “llegando a sí”, se está interpretando constantemente en cuanto ente existente (en sentido formal) pero acaso como ente no-existente (en sentido modal-impropio). Nos concentramos en la indicación formal de la existencia, según la cual al Dasein en su propio ser hay una relación de concernimiento con este mismo ser.

la impropiedad. Por lo tanto, la huida (de)cadente impropia ante la existencia no puede implicar un encubrimiento total que anule el concernimiento y la apertura del Dasein a su existencia. La imposibilidad de tal encubrimiento total-anulante se da por dos razones.

Primero, el Dasein no podría existir tal como de hecho, fácticamente, lo hace. El desempeño preteorético o preontológico, ajeno a cualquier elaboración teórica u ontológica, mienta ante todo el existir común y corriente en que nos comportamos plenamente involucrados y sin ningún distanciamiento reflexivo-intencional respecto de los entes a los que se correlaciona nuestro trato, p.e. útiles, prójimos, animales, etc. En este desempeño permanece en vigor lo que llamaremos la “comprensión formal de la existencia”, independientemente de que el Dasein respectivo se desempeñe propia o impropriamente. Esta comprensión formal esclarece a qué se refiere Heidegger con que el Dasein ‘sabe’ *de lo que se trata consigo mismo*, es decir, con su poder-ser. Este ‘saber’ no surge recién a partir de una autopercepción inmanente, sino que pertenece al ser del ahí, que es esencialmente comprender” (SZ, p. 144, cf. SZ, p. 270). Este “saber” se determina más exactamente como el “mantenerse en una posibilidad existensiva” (SZ, p. 336), i.e. de contenido. Aquí “comprender” enfatiza que el Dasein se vincula ontológicamente siempre con su propio ser (existencia) en tanto que existe proyectándose tácita y constantemente a alguna posibilidad de contenido en la que desempeña y concreciona su propia existencia, p.e. la posibilidad de ir a la cocina a preparar lasagna, de ir al escritorio a leer una carta, de salir a la calle a pasear, etc. A aquel saber von Herrmann lo designa pertinentemente como un “saber existensivo referido al desempeño” (2023, p. 84), el cual se refleja en la obvia familiaridad preteorético-implícita con que el Dasein se desempeña como ser-en-el-mundo existente que se proyecta a posibilidades, lo que nadie necesita “aprender”. Todos, independientemente de propiedad e impropiedad, existimos en este desempeño obvio-familiar, lo que atestigua que en la impropiedad la existencia y el ser-en-el-mundo están solo modalmente distorsionados, pero nunca “completamente encubiertos” (GA 24,

p. 458). Acentuando ahora las modalidades, la comprensión formal también yace implícita cuando se afirma que “el Dasein se comprende a sí mismo siempre desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo, de ser sí mismo o de no ser sí mismo” (SZ, p. 12)⁹. Es decir, el Dasein impropio huidizo sigue comprendiéndose a sí en cuanto existencia en un sentido formal, pero impropriamente en sentido modal, por lo que en la impropiedad huidiza la existencia no está del todo anulada y encubierta, sino tan solo eclipsada: el sol que sigue entreluciendo mínimamente es el aspecto formal, mientras que la luna que lo encubre parcialmente, pero en gran medida, representa el aspecto modal. Si bien formalmente permanece la apertura del Dasein a su existencia, esta sufre una distorsión a raíz de la modalización impropia¹⁰.

Segundo, si la existencia permaneciera completamente encubierta y anulada en la impropiedad, la motivación interna de la huida dejaría de estar activa. Como profundizaremos más adelante, esta motivación interna yace en la existencia misma. En caso de que la motivación de la huida desapareciese, lo motivado, a saber, la huida, cesaría de llevarse a cabo y se paralizaría, ya que habría alcanzado una victoria total contra la existencia, que estaría por completo eliminada. Si no hay un motivo para huir, simplemente no se huye. Sin embargo, el nudo de la cuestión es que en el existir impropio se muestra todo lo contrario: el debilitamiento e incluso el cese transitorio del movimiento huidizo, p.e. en ciertas situaciones como la soledad o el aburrimiento, trae consigo la irrupción del algo amenazante latente (su *desasosiego intrínseco*, como veremos) que anida en la existencia y que ahora brota afectivamente, p.e. nos “sentimos” incómodos, inquietos, disgustados, etc. Frente a tales situaciones el Dasein impropio se ve impelido a entumecer tal irrupción afectiva y a buscar vías de proseguir con la huida, p.e. si comienza a asomarse el aburrimiento, inmediatamente coge

9 Cf. GA 24, pp. 419, 428, 457.

10 Para los dos fenómenos que explican esta desfiguración modal, la reverberación ontológica y la interpretación pública del uno-mismo, cf. Ivanoff/Tsoullou (2021) e Ivanoff (2023).

el teléfono celular con vistas a sus inconmensurables posibilidades de dispersión¹¹. Vemos que también desde este ángulo se constata que, si bien la existencia permanece encubierta en la huida, no lo está de forma absoluta, sino solo parcial: no está eliminada, sino eclipsada. Por eso, incluso el Dasein impropio tiene que poseer un acceso (una apertura) comprensivo y afectivo, al menos en sentido formal, a su propia existencia, pues de lo contrario esta permanecería de plano inaccesible. Existir impropriamente también conlleva comprender formalmente la existencia; de lo contrario no tendría sentido que se huya, puesto que no habría motivo alguno para huir.

Las dos razones expuestas fundamentan el carácter meramente parcial del encubrimiento de la existencia que toma lugar en la huida, cuya parcialidad se debe a que se trata de un *encubrimiento modal* referido a cómo el Dasein impropio se comprende a sí mismo, mientras que su comprensión formal de la existencia persiste operante. Justamente desde los resquicios que deja el encubrimiento parcial, la existencia permanece como el acicate oculto que espolea el prevailecimiento de la huida en su plena actividad defensiva, p.e. evitando situaciones solitarias o aburridas, el “no tener nada que hacer”, etc. Tales situaciones se destacan por su capacidad de descolocar al Dasein del automatizado sosiego habitual que le proporciona la huida al encontrarse “ocupado”, “entretenido”, etc., ya que fomentan posibles sublevaciones e incursiones furtivas del “algo amenazante” que mora en la existencia y, por consiguiente, exponen al Dasein impropio a una eventual confrontación con su propia existencia. Por tal razón, la huida se mantiene esencialmente en lo que debemos llamar un constante “estado de alarma” frente al posible advenimiento de entes y situaciones que puedan favorecer una disrupción de la

11 Dejamos abierto el problema del “gradualismo” respecto a las modalidades. Alguien máximamente entendido como von Herrmann defiende que habría “grados” de propiedad e impropiedad (2023, pp. 136, 142). Centrándonos en la impropiedad, a nuestro juicio o se es impropio o no, siendo esta “total”; sin embargo, una vez en ella se podría “caer” cada vez más en el olvido encubridor del sí mismo apropiado y justamente aquí podría introducirse el gradualismo de menos o más caído, lo que compaginaría con que la caída es el “concepto de movimiento” (SZ, p. 180) referido a la impropiedad.

huida y la descolocación del sosiego del Dasein, p.e. *tendencialmente* el Dasein impropio no incurrirá en tratos ni con un prójimo cuya actitud acuse un rehusarse a introducirse en habladurías novedosas que alimenten la curiosidad, ni tampoco con un gato que no suela estar constantemente a su disposición con vistas a “jugar”, etc.

Este estado de alarma abocado al *constante* encubrimiento modalmente distorsionador-encubridor de la existencia debe permanecer desapercibido para quien huye, ya que el movimiento de la huida se desempeña con la más absoluta ausencia de todo plan premeditado o propósito deliberado (SZ, p. 185). Esta ausencia de premeditación deliberada no es un carácter accesorio que le pueda convenir o no a la huida, sino que se revela como su condición de posibilidad ejecutiva. La huida no puede ser captada por el Dasein huidizo, pues solo así puede cumplir su cometido tranquilizador, el cual estriba en ocultar lo que se rehúye. Esto lleva a que el suceso de la huida se oculte en el desempeño mismo de la huida: si advertimos que huimos, advertiríamos el correlato ante el que huimos y el correlato no estaría exitosamente encubierto. Por eso, a la huida no solo le pertenece encubrir ante lo que huye, sino encubrirse también siempre simultáneamente a sí misma. Este auto-encubrimiento lo podemos captar gráficamente como un “pánico escénico”, ya que si uno “sabe” o “siente” explícitamente que huye ante cierto correlato, este mismo correlato se haría palpable, pero el servicio de la huida reposa en encubrir tal palpación. Se hace patente el *constitutivo* doble movimiento encubridor que acaece en la huida: en ella se encubre ante lo que se huye y, al mismo tiempo, en ella se encubre el huir mismo. Este *esencial* doble movimiento encubridor y concomitantemente *auto-encubridor* se refleja análogamente en un fenómeno que explicita Heidegger en el contexto del análisis temporal del pasado impropio, a saber, en relación con el “escapar ante... [Ausrücken vor]”, pues este “cierra el ante-qué y en ello simultáneamente a sí mismo” (SZ, p. 339).

Por lo expuesto captamos, si atendemos el contexto de la angustia, que el “ante-qué” de la huida “no está captado [erfaßt], incluso tampoco experimentado [erfahren] en un volverse a

ello” por parte de quien huye (SZ, p. 185). Que no está captado no genera dificultad, pues en la huida no se trata de ninguna “reflexión” introspectiva. Por el contrario, la indicación de la ausencia de experimentación es más problemática, pero se resuelve en dos pasos. Primero, aquí el experimentar no se puede referir al “comprender” y “sentir” tácitos del ante-qué que motivan la huida, pues de lo contrario no habría ninguna huida en absoluto, ya que su motivo permanecería por completo inaccesible. Segundo, la huida existencial-ontológica se distingue del huir en sentido amplio ante algo en general, al decir p.e. que “huimos” ante el dolor de cierta ruptura amorosa y nos entretenemos en videojuegos, que “huimos” ante la dificultad de cierta responsabilidad laboral y la posponemos para un futuro indeterminado, etc. Esta experiencia cotidiana vinculada a tal o cual correlato es secundaria porque no se vincula necesariamente a la impropiedad, p.e. también un Dasein apropiado “huiría” ante un león. Ahora, si posamos la atención ya en la impropiedad, quien huye no lo hace ante tal o cual correlato, sino ante sí mismo a raíz de quién es ontológicamente. Precisamente esta huida existencial-ontológica en la impropiedad no puede ser “experimentada”, porque tal experimentación haría colapsar *ipso facto* el movimiento huidizo: si huir ante X implica el encubrimiento de la experiencia de X, al experimentar X ya no me encuentro huyendo ante él, sino más bien confrontado a él.

4. La triple finitud desasosegante-amenazante de la existencia en cuanto motivo de la huida

En el punto anterior se mencionó el desasosiego intrínseco a la existencia, pero sin aclararlo. Por consiguiente, queda pendiente explorarlo en detalle como lo que motiva la huida modal ante la propia existencia.

Ha entrelucido que el motivo de la huida radica en la existencia misma, por lo que cabe esperar que en esta more alguna amenaza, pues ya sabemos que este rasgo amenazante determina a toda huida en cuanto huida. Si el Dasein impropio huye modalmente ante su propia existencia, entonces en la existencia se tiene que

dar una amenaza que explique la “*tendencia encubridora*” (SZ, p. 311) del Dasein respecto a sí mismo. Tal amenaza es el desasosiego [*Unheimlichkeit*] (SZ, pp. 189, 252, 276) ínsito a la existencia que “alcanza al Dasein mismo desde sí mismo” (SZ, p. 189). En el contexto de una lección anterior a *Ser y Tiempo* donde aparece la huida, Heidegger señala con más detenimiento que “el desasosiego es la genuina amenaza bajo la cual se sostiene el Dasein” (GA 17, p. 289), quien por eso cae tendencialmente a la impropiedad en la forma concreta del “estar-en-la-huida [*Auf-der-Flucht-sein*]” (GA 17, p. 285). Este desasosiego amenazante no es ocasional, sino que se lo puede rehuir impropriamente o asumir propiamente, pero en ambos casos jamás es superable, porque se trata de un desasosiego originario a la propia existencia y no un desasosiego generado circunstancialmente por la preocupación referente a una lectura pendiente, a la drogadicción de un amigo, a la hiperactividad del cachorro, etc. Tal desasosiego y la resultante tendencia encubridora tampoco anidan en una debilidad individual de alguien en particular o en la influencia que los entes circundantes puedan ejercer sobre nosotros, pues el desasosiego amenazante que escolta constante e implícitamente a la existencia es coextensivo a la *finitud originaria de la existencia, hacia la cual existimos latentemente siempre abiertos comprensivo-afectivamente y expuestos*.

Ya sabemos que el Dasein está vinculado a priori a su propia existencia y que el carácter de tal vinculación es el concernimiento. En pocas palabras: existe encargado de su existencia. Esta “indicación formal” de la existencia da un guiño en dirección al desasosiego amenazante que insiere a la existencia, pero no es suficiente para dar cuenta del mismo. Uno podría creer que el estar encargados de nuestro propio existir es suficiente motivo como para que se despierte un desasosiego. Sin embargo, tal creencia no concuerda sin más con las “cosas”. Podemos estar encargados de alguna tarea, persona, actividad, situación, etc. sin que de ello brote necesariamente un desasosiego. Es más, si decimos que huimos ante una carga, sea tan trivial como tender a que traigan la pizza a casa en lugar de ir a recogerla a la pizzería, a que los estudiantes

vean un video para que el docente no tenga que dirigir la sesión, etc., nos referimos a la huida en sentido amplio, no a la huida existencial-ontológica. Esta surge recién si lo encargado es algo de lo que no podemos sacudirnos. En este “no poder” enraíza el genuino desasosiego. Pensemos que cuando se nos obliga a leer un libro, sea uno tan excelso como *Don Quijote o Los hermanos Karamazov*, el placer de la lectura se desvanece, ya que no podemos desvincularnos de la obligación, a menos que estemos dispuestos a reprobar el examen. El caso de la existencia es análogo, pues la inevitabilidad a priori de *tener que* estar encargados de la propia existencia y de *no poder* librarnos de estar arrojados a ello inaugura el pesado “carácter de carga” (SZ, p. 135) de la existencia, ya que solo se la puede asumir positivamente (propiedad) o negativamente (impropiedad), pero en todo caso no se la puede no asumir.

Hay tres “no” [*Nicht*] fundamentales que impregnan la totalidad de la existencia y que reflejan el *carácter trimembre de la finitud* que la determina (SZ, p. 284 ss.). La finitud posee una tridimensionalidad que abarca la totalidad de las direcciones del existir y que se cristaliza correspondientemente en la tricotomía-unitaria del carácter ontológico estructural de la existencia que Heidegger denomina “cuidado”, el cual no mienta “una cosmovisión filosófico-existencialista ni mucho menos una pesimista” (von Herrmann, 2019, p. 55). Así, dado que en la huida uno se descarga sin proponérselo *ex profeso* de esta triple finitud desasosegante-amenazante que es ínsita a la existencia, es insuficiente afirmar que el Dasein solo huye ante la “muerte”, identificándola sin más con la “finitud” en general (de Beistegui, 2005, pp. 19, 70), pues se soslaya su carácter trimembre.

I. Un primer “no” o carácter finito atañe al “hacia atrás”, acen tuando al Dasein en su arrojamiento (entonamiento afectivo). El arrojamiento o la facticidad en cuanto el estar entregado a la existencia puede entenderse de doble manera. Primero, al Dasein le corresponde esencialmente la existencia en cuanto su ser más propio, y en este sentido está arrojado al tener que vincularse con ella y al verse concernido por ella; pero no solo con ella, sino simul-

táneamente *con el ser* de los entes que tácitamente está comprendiendo al tratar con ellos y cuya comprensión hace posible que el Dasein exista descubriendo y tratando a los entes *en cuanto entes*. Aquí la facticidad mienta el *entrelazamiento ontológico a priori* entre el ser del Dasein (la existencia) y el ser de los entes que no son Dasein (SZ, pp. 56, 352, 366). El carácter ontológico de este entrelazamiento entre el Dasein y los entes nos permite entender su diferencia de los demás entes que también se encuentran vinculados entre sí, p.e. un perro (ente) que juega con el cojín (ente) y luego se recuesta en el sofá (ente). Este descubrimiento de los entes en cuanto entes es esencialmente concomitante a la apertura “de la existencia”, lo cual “no yace en el arbitrio del Dasein” (SZ, p. 366), pues se existe preteóricamente “entregado [*überantwortet*]” (SZ, p. 364) al estar comprendiendo y dejando comparecer a los entes *en cuanto entes*, p.e. los utensilios *a-la-mano*, los animales *vivientes*, lo prójimos *coexistentes*, etc., los que como tales me afectan y atañen así o asá en mi trato involucrado con ellos, porque se no se trata de meros objetos a los que simplemente “miro”¹². Segundo, el Dasein no se ha colocado a sí en su “estar abierto” al ser de sí mismo y al ser de los demás entes, sino que siempre se encuentra experimentándose afectivamente como ya siendo en un mundo histórico donde surge. En este segundo sentido el arrojamiento resalta el *factum* de que el Dasein es, “que es” (SZ, p. 135). Arrojado o “situado” fácticamente, uno no puede optar soberanamente por cualquier posibilidad, p.e. ser contemporáneo de Platón, sino que dentro de los confines del existir arrojado aparece inicialmente la ingente variedad de posibilidades legadas por la tradición a las que el Dasein puede proyectarse. Este no puede sacudirse de ser heredero de las posibilidades proyectables que le han sido proporcionadas por su “herencia [*Erbe*]” (SZ, p. 383)¹³, en la que se encuentra

12 Para un detallado estudio sobre el aspecto “afectivo” en el que se acentúa el fenómeno desde un pertinente ángulo ontológico, cf. Coriando (2002, p. 133 ss.).

13 La “proyectabilidad” de las posibilidades heredadas no debe confundirse con las posibilidades que el “mundo” “ofrece o deniega” (SZ, p. 337) en el marco de la reverberación ontológica. La proyectabilidad es una determinación a priori de todas las posibilidades con base en la historicidad del Dasein; en cambio, el proyectarse hacia el

ya situado y a partir de la cual se inauguran las posibilidades entre las que es posible inicialmente elegir, sea criticándolas, reproduciéndolas, rechazándolas, modificándolas, etc. Este arrojamiento a la existencia, a la “apertura” y a las posibilidades heredadas no expresa un hecho pasado, sino un aspecto constitutivo de la finitud del Dasein hacia la que este se vincula de uno u otro modo: sea asumiéndola apropiadamente o rehuyéndola impropriamente.

II. Un segundo “no” o carácter finito atañe el “hacia adelante”, enfatizando al Dasein en su proyección (comprensión abridora). El Dasein siempre *ha de abrirse* proyectándose en las posibilidades por las que opta y en las que pone en juego su existir, ya que este se desempeña desplegándose en posibilidades. En este sentido el Dasein “tiene, en cierto modo, su propio ser en la mano, puesto que se comporta así o asá con su poder-ser” (GA 24, p. 391), ya que su existir consiste en poder-ser desempeñándose propia o impropriamente y, simultáneamente, desempeñándose en posibilidades de contenido. Pero esto no mienta una indeterminación absoluta cuya determinación recaiga soberanamente en el Dasein, sino que el “en cierto modo” se perfila con mayor agudeza al advertir que “solo *qué* descubre y abre el Dasein, *en cuál* dirección, en *qué medida* y *cómo* lo hace, es cuestión de su libertad, si bien siempre dentro de los límites de su ser arrojado” (SZ, p. 366). En este punto descuelta la característica constitutiva del Dasein referida a que “ha de ser” (SZ, p. 135), que existe indelegablemente encargado de sí, p.e. incluso mantenerse paralizado en una esquina de la habitación sin “hacer nada” es ya una posibilidad de contenido por la que se opta. Todavía más, el optar por tal posibilidad excluye *ipso facto* optar por la posibilidad de salir a pasear, de tomar un café con un amigo, etc. Esta inevitable exclusión optativa entre tal o cual posibilidad inaugura la cargosa “culpabilidad” existencial-ontológica que signa al Dasein, quien ininterrumpidamente se desempeña “*anulante [nichtig]*” (SZ, p. 285), esto es, excluyendo o “aniquilando” posibilidades por las

“mundo” de acuerdo a lo que “ofrece o deniega” atañe al comprenderse e interpretarse a partir de determinaciones categorial-ontológicas que no corresponden a la existencia.

que opta, pues optar por una trae consigo momentáneamente la omisión inevitable de otras, p.e. optar por la posibilidad de jugar con el gato excluye situativamente la posibilidad de estudiar a Aristóteles. El Dasein no solo está determinado por la inevitabilidad a priori de haber-de-ser lanzándose a posibilidades de contenido en las que al abrirlas se abre a sí mismo, sino simultáneamente eligiéndose no explícitamente a sí mismo en las posibilidades modales de la propiedad e impropiiedad. Es decir, *no* puede dejar de haber de ser en una doble vía: eligiéndose a sí mismo tanto “continentalmente” de acuerdo a las posibilidades por las que opta, así como también “modalmente”, admitiendo propiamente su existencia o huyendo impropriamente ante ella, rebelándose en esto último contra la pesadez que va enredada con el haber-de-ser encargado de sí. Este encargo de la existencia es una determinación formal, por lo que la rebelión contra él se ejecuta cuando el Dasein *no se asume a sí* cargándose en la propiedad, sino cuando *se asume a sí mismo*, pero descargándose en la impropiiedad – la cual es, nuevamente, una posibilidad modal en que el Dasein huidizo se ha asumido y elegido, por lo que sigue sin haber escapatoria del haber-de-ser eligiéndose y asumiéndose. En un sentido formal todo *Dasein* siempre se “carga” a sí, pues “el huir (de)cadente del Dasein ante sí mismo muestra todavía *la* constitución del ser de acuerdo a la cual a este ente *le concierne su ser*” (SZ, p. 193), pero en un sentido modal se puede descargar de la carga ontológica que lo constituye.

III. Un tercer “no” o carácter de finitud atañe la “situacionalidad”. Aquí se recalca al Dasein en cuanto ser-junto a los entes no humanos, p.e. utensilios, animales, cosas, etc., y en cuanto ser-con los entes humanos. A sabiendas de que todo Dasein existe ya arrojado y abriéndose proyectivamente siempre imbricado en una situación y entre múltiples posibilidades de contenido, en este tercer punto se patentiza el carácter del Dasein como un “estar comportándose situadamente” con los entes correspondientes. Las posibilidades de contenido están constituidas a partir de ciertos entes con que el Dasein puede

comportarse situacionalmente, p.e. al optar por la posibilidad de jugar con el gato, nos comportamos con el gato, al optar por la posibilidad de leer la *República*, nos comportamos con el libro. Esta descripción puede parecer inofensiva, pero al tomar en cuenta que el Dasein existe constantemente comportándose con ciertos entes y simultáneamente no con otros aparece nuevamente la latente *finitud* que lo escolta, porque al optar por ciertas posibilidades e introducirse en ciertos comportamientos, *no* puede evitar excluir simultáneamente otros comportamientos, p.e. al comportarnos con el gato excluimos situativamente el no comportarnos con el gato y también el comportarnos con el libro de la *República*, etc. La tarea de la huida estriba en encubrir la obligatoriedad irrevocable de este comportamiento “alternante” que es esencialmente excluyente y que se limita a ciertos entes, no pudiendo tratar con todos los entes posibles al mismo tiempo. La cuestión se nos grafica al trasponemos en una situación en que tenemos que elegir “dejar comparecer” e involucrarnos en un comportamiento con dos entes a quienes tenemos particular cariño, p.e. o quedarnos jugando con nuestro gato o ir a beber una cerveza con un amigo.

La carga o “pesadez del Dasein” (GA 64, p. 56) se asienta en esta *inherente finitud trimembre de la existencia*, a la que todo Dasein existe abierto y comprendiendo implícitamente, por lo menos en sentido formal; de lo contrario, ya sabemos, no tendría sentido que el Dasein impropio huya tácitamente ante ella. Esta finitud en cuanto la carga ontológica desasosegante-amenazante no solo aclara la “tendencia encubridora” que yace en el Dasein, sino que es una determinación esencial de la existencia: impregnándola en su totalidad y constantemente, es imposible eliminarla por completo, por lo que el sosiego anhelado en la huida es una concreción reaccionaria que se instala como un contrarresto a tal desasosiego originario, primario (SZ, p. 189). Esta finitud intrínseca a la existencia es de importancia capital de cara a la valencia universal del fenómeno de la huida, pues la absuelve de todo carácter coyuntural dependiente de momentos históricos,

lugares geográficos y cualidades personales, sea de orden ético, religioso, político, cultural, etc.

5. Independencia contextual y constancia del movimiento huidizo

La huida ante la finitud trimembre y el consecuente encubrimiento modal de la existencia toma lugar independientemente de con quién o qué nos comportemos y de dónde lo hagamos, ya que su motivo no se determina por los lugares donde uno se ubica o las personas, animales, “cosas” con que uno se comporta. Se podría creer que alguien existe huyendo p.e. si “pasa” el día transitando atencionalmente por contenidos virtuales en plataformas sociales, mientras que, por el contrario, alguien no existiría huyendo si p.e. prefiere la soledad y la lectura de libros teóricamente desafiantes. Esto sería un error. Ciertamente las características de las posibilidades y de los entes con que uno se involucra pueden generar ciertas sospechas, dar pistas y permitir explicitar ciertas tendencias a propósito del desempeño propio o impropio, pero no son una garantía segura. Esto se debe a que la impropiedad huidiza mienta un cómo que no se determina a partir de comportamientos interexistenciales, p.e. conversar con un alumno, o laborales, p.e. redactar un manuscrito, tampoco depende de lugares específicos, p.e. la plaza, el despacho, etc. La impropiedad no depende de regiones ónticas determinadas por el carácter de los entes con que tratamos, ni de lugares circunstanciales, sino de la autoapertura del Dasein. Si no fuera así, la impropiedad y la implícita huida ante el desasosiego amenazante de la existencia finita serían imposibles p.e. en la propia casa, guardándose solo para el mercado, la universidad, la iglesia, etc. Esta imposibilidad es sistemáticamente incongruente a sabiendas de que (a) la finitud trimembre en cuanto motivo de la huida insiere ininterrumpidamente en la existencia y de que (b) la eventual confrontación con el desasosiego de la existencia finita irrumpe desde el Dasein mismo, independientemente del contexto espacio-temporal e interexistencial en que se encuentre (GA 20, p. 400; SZ, p. 189).

Esta “independencia contextual” salta directamente a la vista al traer a colación brevemente algunas tesis de *Ser y Tiempo* expuestas en el campo de la angustia y de la muerte.

La constancia del desasosiego es accesible afectivamente en la angustia, a la que le corresponde asimismo una ininterrumpida constancia subliminal. Partamos de que bien puede afirmarse que “de lo que el Dasein se fuga en la caída es de la experiencia de la angustia”, esto es, que “la huida del sí mismo es motivada por la angustia” (Baquedano Jer, 2014, pp. 6, 23). Empero, tal huida ante la angustia no se sostiene en sí misma, sino que se debe primariamente al desasosiego de la existencia finita, a la que somos expuestos justamente a través de la angustia desde una perspectiva afectiva (SZ, p. 192). La huida ante la angustia no es lo central, sino aquello por lo que se angustia la angustia: si acentuamos la finitud “hacia adelante” sería el desasosiego generado por la propia muerte existencial (SZ, p. 251) y si acentuamos la finitud “hacia atrás” sería el desasosiego generado por la facticidad de que existimos arrojados (SZ, p. 343). Esta angustia es un entonamiento fundamental, cuya fundamentalidad no solo se determina por el correlato que abre y las posibilidades que despeja, sino porque palpita “latente” *en todo Dasein en cuanto tal* (SZ, p. 189), a diferencia de otros entonamientos afectivos que son ocasionales y que acaso jamás podrían ser experimentados por ciertas personas. Si bien la angustia late tácitamente en todo Dasein, la diferencia consiste en cómo se le hace frente. La constancia de la angustia se muestra en que todo Dasein se angustia sobre [*Worum*] su apropiado poder-ser-en-el-mundo (SZ, p. 187), pero la diferencia estriba en el modo de vincularse a ella: el Dasein impropio la rehúye *constantemente*, p.e. no permitiéndole brotar o invirtiéndola en “miedo”; en cambio, si existe apropiadamente la acoge o, mejor sería decir, reacoge¹⁴.

14 Así comprendemos la tensión textual entre dos pasajes: “la angustia solo lleva al temple [*Stimmung*] de una posible resolución” y “la angustia solo puede surgir realmente [*eigentlich*] en un Dasein resuelto” (SZ, p. 344), pues de hecho permitir que surja implica ya su admisión como lo que es, sin invertirla en “miedo” o entretenerse para “no sentirla”.

Este último al asumirla positivamente la invierte en la “alegría” (SZ, p. 310) respecto a la individuación modal que aflora como posibilidad en la angustia.

Por su parte, la constancia de la muerte existencial repercute consecuentemente en la constancia de la “huida ante la muerte” (SZ, p. 390)¹⁵ en la impropiedad. Desde el ángulo de la finitud “hacia adelante”, para la cual la muerte existencial es el más claro representante, “ante lo que huye el Dasein [...] no es otra cosa que el Dasein mismo, a saber, en tanto que la muerte le es constitutiva” (GA 20, p. 437). Esta indicación sobre su pertenencia constitutiva es ya una clara muestra de que la muerte existencial no puede entenderse en la forma de la muerte biológica, ya que sería una contradicción afirmar que esta última le es constitutiva a un ente “viviente”: alguien o está vivo o está muerto (biológicamente), *tertium non datur*. Más bien, la muerte existencial no está “fuera” de la existencia, sino dentro de la misma, pues expresa entre otras cosas la posibilidad inminente con la que nos vinculamos sin interrupción, “comprendiéndola” y “sintiéndola” latentemente, por lo que nos encontramos o huyendo ante ella o asumiéndola positivamente. Esta inminencia se debe, en pocas palabras, a que la muerte existencial no mienta un hecho futuro todavía no dado, sino la constante “posibilidad de la imposibilidad” (SZ, p. 262) con la que ya nos encontramos vinculándonos aquí y ahora. La diferencia esencial entre la muerte existencial y la biológica salta a la vista si consideramos que el peso no recae en que podamos morir en algún momento futuro todavía desgajado del presente, sino de que podemos morir en cualquier momento y precisamente con esta posibilidad latente e inminente lidiamos. Su inminencia revela también su constancia: si la muerte existencial está siendo “comprendida” y “sentida” latentemente con constancia, en la impropiedad la huida ante tal muerte debe ser igualmente constante, independientemente del contexto fáctico en el que nos ubiquemos.

15 En las lecciones, cf. GA 62, 359; GA 64, 49; GA 20, 437.

Los fenómenos existenciales de la angustia y la muerte en su referencialidad a la finitud nos han permitido visualizar la constancia del motivo y, por lo tanto, de la huida ante ello. Ciertamente, la huida depende de cómo se comprende impropriamente el Dasein a sí; sin embargo, esta auto-comprensión porta graves consecuencias para su relación con los entes. Si la finitud desasosegante-amenazante de la existencia es constante, la huida ante ella será asimismo constante, por lo que impregnará todas las dimensiones del existir. En las coordenadas “huidizas” los entes con que tratamos son tácitamente descubiertos en cuanto medios efectivos a través de los cuales se logra la ejecución exitosa de la huida, sea en el ámbito laboral a modo de ocupación laboral o sea en el ámbito del tiempo libre a modo de ocupación divertida. En efecto, dado que la estructura ontológica del Dasein está *esencialmente* constituida como un ser-en-el-mundo con sus prójimos (GA 24, p. 394; GA 27, pp. 105, 139) y *junto* a los entes no humanos, esto es, dado el carácter a priori del ser-junto y ser-con, la huida autorreferencial ante la propiedad conlleva simultáneamente una “huida constante [*fortwährende*] del Dasein ante un posible ser-en y ser-con originarios” (GA 20, p. 388)¹⁶. Este pasaje no solo reafirma lo que ya sabemos, la constancia de la huida una vez que se pone en marcha; también alude a que tal huida salpica necesariamente a los otros momentos que articulan la estructura de la existencia. Así, la huida repercute desde dos ángulos cruciales en nuestro trato con los entes. Primero, el criterio para optar con ciertos entes en detrimento de otros estribaría en la capacidad de estos entes para permitir el exitoso movimiento huidizo, esto es, en su capacidad de “ocuparnos” o “entretenernos”, p.e. acentuando el ser-junto se preferirá tratar con una persona dispuesta a incurrir en habladurías. Segundo, una vez involucrados en el trato con tales entes, su presencia

16 Para los diversos sentidos de “originario”, cf. Ivanoff (2023). Resumiéndolos: el fundacional (A es originario significa A fundamenta B), el pertinente (A es originario significa A pertenece íntimamente a B) y el modal (A es originario significa A es apropiado), este último sentido opera en nuestro pasaje.

está condicionada necesariamente al cumplimiento exitoso de su función ocupadora o entretenedora, p.e. aportando novedades, por lo que solo se los tratará en la medida en que cumplan eficientemente tal función, mientras que si fracasan en ello, “aburriéndonos”, el huidizo se verá entonces impelido a transitar hacia algún otro ente que logre llamar su atención y que lo “ocupe” o “divierta”.

En cambio, la conquista de la propiedad y el cese de la huida, i.e. el cese de la impropiedad, significa la adopción apropiadora del Dasein que se asume a sí en cuanto la existencia finita que es, lo que modifica al mismo tiempo su “comprensión vinculante”, esto es, *cómo se comprende* preontológicamente a sí, *cómo comprende* preontológicamente a los demás entes y *cómo se vincula* a ellos¹⁷. Al asumir positivamente la propia finitud, la atención de la posibilidad descubierta situacionalmente se agudiza y el Dasein opta por posibilidades consideradas genuinamente significativas en el *horizonte finito de su existencia finita*, expulsando “cualquier posibilidad arbitraria y ‘provisoria’”, pues la “finitud aprehendida de la existencia” (SZ, p. 384) nos retrotrae a la gravedad de nuestro campo de juego originariamente finito. En este sentido, la “apertura *apropiada* modifica cooriginariamente el estar-descubierto del ‘mundo’, fundado en ella, y la apertura de la coexistencia de los otros. El ‘mundo’ a-la-mano no adopta otro ‘contenido’, no se reemplaza el círculo de los otros y, con todo, el estar ocupado dirigido hacia lo a-la-mano y el ser-con solícito con los otros están determinados ahora desde el poder-ser-sí-mismo más propio” (SZ, p. 297; cf. GA 64, p 82). Este pasaje resume con pregnancia que las modalidades no dependen de contextos dados y que el cese de la huida gracias a la conquista de propiedad

17 La adopción positiva de la muerte en su carácter propio y, por tanto, desvinculado [*unbezüglich*], así como la posible individuación que toma lugar en la angustia cuando se la acoge, no traen consigo un “solipsismo”. La individuación no es *funcional u óptica espacio-temporal*, sino una individuación *modal*: en sentido positivo significa que depende de cada uno cómo asume su existencia finita, individualizándose en ello *modalmente* en la propiedad o diluyéndose *modalmente* en la impropiedad del uno-mismo (SZ, p. 263); en sentido negativo se trata de la individuación respecto al “uno-mismo”.

conlleva una modificación del modo en que comprendemos y nos vinculamos a los entes.

6. Unidad sistemática de los diversos correlatos “ante-qué” y prospectiva

Esta exploración de la huida en su dimensión ontológica sería insuficiente si se pasara por alto la plétora de múltiples y dispersos correlatos “ante-qué” que aparecen en *Ser y Tiempo*. La introducción en *Ser y Tiempo* del ante-qué de la huida como el sí mismo apropiado no nos permite captar la extensión y profundidad de la huida a menos que logremos entender que aquel sí mismo apropiado consiste fundamentalmente en la propia existencia finita asumida modalmente en la propiedad. La dispersa multiplicidad de los correlatos “ante-qué” adquiere una unidad sistemática desde la posición elevada que hemos ganado hasta aquí, pues convergen en torno a la existencia finita desasosegante-amenazante en cuanto una *manera del ser*, que presenta el ante-qué primario de la huida.

Se huye ante el Dasein (SZ, pp. 44, 184, 193, 322) desde la perspectiva de su propiedad (SZ, p. 424) en tanto que esta consiste en la adopción modal-positiva de la propia existencia y ante el desasosiego (SZ, pp. 189, 252, 276) que insiere en la existencia finita. Acentuando la finitud “hacia adelante” uno huye ante la muerte existencial, i.e. ante el ser-hacia-la-muerte (SZ, pp. 251, 254, 255, 259, 348, 424, 425) o, más precisamente y con una traducción más ajustada a la cosa, ante el existir-referido-a-la-muerte. Asimismo, se huye ante la consciencia [*Gewissen*] (SZ, p. 278) en cuanto el llamado entonado afectivamente hacia el asumir la propia finitud trimembre y la “culpabilidad” por aniquilar constantemente posibilidades. Además, dado el sentido temporal de la existencia se huye ante el tiempo [*Zeitlichkeit*] apropiado en base a la prioridad futura que lo caracteriza y su vínculo precursor con la muerte existencial (SZ, p. 424), mientras que, en reverso, pero en la misma dimensión temporal co-originaria, se huye ante la historicidad al revelar esta la finitud “hacia atrás” del ser arrojado (SZ, 135, 348, 390). Todos estos correlatos indicados

sumariamente son determinaciones existencial-ontológicas y confluyen en un punto de encuentro último y principal, a saber, en el *desasosiego inherente* a la existencia, cuya comprensión (apertura) se da gracias a la comprensión (apertura) a priori que posee el Dasein sobre la variedad de las maneras del *ser en general*, pues la *existencia* expresa justamente una de ellas¹⁸.

El hilo conductor que ha guiado la totalidad de nuestro tratamiento sobre el “ante qué” se huye ha consistido en la consideración de la dimensión ontológica que acuña a nuestro fenómeno, a sabiendas de que su inserción se da en el contexto de una ontología-fundamental que tiene por meta principal el planteamiento y desarrollo de la pregunta por el ser en general. Este hilo conductor nos permite captar con precisión la motivación y el enraizamiento últimos de la huida. La *motivación ontológica* de la huida reposa en el desasosiego ínsito a la existencia en cuanto una de las maneras del ser, mientras que el *enraizamiento ontológico* de la huida se visualiza al entenderla bajo la forma de una posibilidad fundamental del “ser” del Dasein, en cuyas vías la existencia se modifica (modaliza) a la impropiedad. Este énfasis existencial-*ontológico* no es una maniobra “ontologizante” artificial que le imponga desde fuera ciertos caracteres o direcciones de sentido a la huida. Más bien, el estatuto ontológico se adecúa a lo que expresa verdaderamente el fenómeno mismo; en cambio, desconocer su valencia ontológica, considerándola exclusivamente un movimiento óptico referido solo al comportamiento intencional, implicaría cercenar la extensión y profundidad de la huida.

Ciertamente, la huida es un fenómeno que anida primariamente en la dimensión ontológica. Sin embargo, como todo fenómeno hermenéutico-fenomenológico no está jamás “separado” de

18 Desde el terreno elevado del fenómeno de las diversas maneras del ser se logra otear en retrospectiva algunas lecciones, identificando que en general se huye “ante lo principal” (GA 61, p. 72) y de modo prefigurativo se huye del “cómo” en favor de un “qué” con ribetes categoriales (GA 64, pp. 54, 119) y “del ser” (GA 18, p. 260), si bien en tal texto el “ser” aparece indeterminado.

lo óntico¹⁹ en algún ámbito fantástico, sino que es vivenciado implícitamente en el ámbito óntico de nuestros comportamientos cotidianos ocupacionales, ociosos, etc., comportamientos tangibles y concretos que por su parte fungen como el suelo elemental pre-filosófico en el cual se pone en marcha el análisis filosófico y desde el cual se explicita temáticamente la huida, poniendo al descubierto su sentido y sus determinaciones existencial-ontológicas. Interpretarla unilateralmente según su aspecto óntico pasa por alto que se trata eminentemente de un fenómeno referido a la “comprensión preontológica del ser” y por eso mismo ubicado en la dimensión ontológica. Como profundizaremos en otra oportunidad, en la impropiedad se huye modal-comprensivamente ante la propia existencia, pero simultáneamente se huye hacia una auto-comprensión modal en la que se encubre tácitamente la manera del ser originario-específica del Dasein (la existencia), lo que conlleva necesariamente orientarse comprensivamente a la luz de otras maneras del ser que no sean la existencia. Este doble movimiento huidizo “ante” y “hacia” tiene como condición última de posibilidad la latente e implícita comprensión preontológica del ser en general, del ser del Dasein (la existencia) y del ser de los demás entes (ser-a-la-mano, ser-dado-delante en sentido amplio y estricto, vida, subsistencia [*Bestand*]). En último término, *la huida toma lugar ante la existencialidad en cuanto el conjunto de determinaciones ontológicas de la existencia y hacia la categorialidad en cuanto el conjunto de determinaciones ontológicas de la “no-existencia”*.

Bibliografía

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. J. P. Bonet (Trad.). Gredos.
Aristóteles (1995). *Física*. G. R. de Echeandía (Trad.). Gredos.
Aristóteles (2003). *De Anima*. T. Calvo Martínez (Trad.). Gredos.
Aho, K. (2019). *Contexts of Suffering. A Heideggerian Approach to Psychopathology*. Rowman & Littlefield.

19 SZ, pp. 36; cf. GA 22, p. 9; GA 23, p. 30; GA 24, pp. 28, 396; GA 26, p. 193; GA 80.1, pp. 166, 201.

- Baquedano Jer, S. (2014). La huida ante el sí mismo: ¿seguridad óptica o inseguridad ontológica? *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fé*, N. 25-26, pp. 5-24.
- Beistegui, M. de (2005). *The New Heidegger*. Continuum.
- Coriando, P.-L. (2002). *Affektenlehre und Phanomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Klostermann.
- Descartes, R. (1904). *Meditationes de Prima Philosophia*, Oeuvres de Descartes VII, C. Adam y P. Tannery, Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Alfaguara.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*. B. Heimbüchel (Ed.). Gesamtausgabe 56/57. Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 17. Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. M. Michalski (Ed.). Gesamtausgabe 18. Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (Eds.). Gesamtausgabe 61. Klostermann.
- Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. G. Neumann (Ed.). Gesamtausgabe 62. Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit*. F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 64. Klostermann.
- Heidegger, M. (1979) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. P. Jaeger (Ed.). Gesamtausgabe 20. Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. F.-K. Blust (Ed.). Gesamtausgabe 22. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. H. Vetter (Ed.). Gesamtausgabe 23. Klostermann.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 24. Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. K. Held (Ed.). Gesamtausgabe 26. Klostermann.

- Heidegger, M. (2001). *Einleitung in die Philosophie*. O. Saame, I. Saame-Speidel (Eds.). Gesamtausgabe 27. Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung in die Philosophie. H. Tietjen (Ed.). Gesamtausgabe 31. Klostermann.
- Heidegger, M. (2016). *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932. G. Neumann (Ed.). Gesamtausgabe 80.1. Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (2000). *Hermeneutik und Reflexion*. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”. Band III. Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von (2019). *Transzendenz und Ereignis*. Heideggers “Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)”. Ein Kommentar. Königshausen & Neumann.
- Herrmann, F.-W. von (2023). *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins*. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers “Sein und Zeit”. Königshausen & Neumann.
- Muñoz Pérez, E. V. (2012). Amor y angustia: diferentes aproximaciones fenomenológicas a la afectividad en Scheler y Heidegger. *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Lima, pp. 101-114.
- Pöggeler, O. (1992). *Neue Wege mit Heidegger*. Alber.
- Suárez, F. (1960-1966). *Disputaciones Metafísicas [DM]*, 7 vols. S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón (Eds.). Gredos.
- Vigo, A. G. (2015). El posible ‘ser total’ del Dasein y el ‘el ser para (vuelto hacia) la muerte’ (§§45-53). En R. Rodríguez (coord.). *Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Un comentario fenomenológico. Tecnos, pp. 219-268.

TERCERA SECCIÓN
ORÍGENES, TRADICIÓN, GNOSIS

CAPÍTULO VII

“LO CREATIVO ES INEXPLICABLE”. LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA HEIDEGGERIANA Y SU AUTOINTERPRETACIÓN

Ángel Xolocotzi Yáñez¹

“[...] estoy cada vez más seguro en mi correcta y concreta inseguridad” (Heidegger a Jaspers, 14 de julio de 1922, Correspondencia, p. 35).

RESUMEN

A partir de la publicación de la *Gesamtausgabe* y de múltiples epistolarios, actualmente la autointerpretación de Martin Heidegger sobre su ingreso en la filosofía puede ser reconsiderada con bases documentales. El objetivo del capítulo será llevar a cabo tal empresa a partir de la tematización de algunas vías delineadas con base en el

1 Profesor-Investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (Nivel III). Director de la revista *ApareSER. Revista de Filosofía* y Coordinador del Centro de Investigaciones en Fenomenología y Hermenéutica de la BUAP.

trabajo realizado por el propio filósofo en sus inicios. Después de una reflexión actualizada sobre el estatus de las publicaciones, se abordará un primer camino a partir de las posiciones críticas que Heidegger sostuvo sobre el papel de la historia y de la subjetividad. Posteriormente se hará referencia a una vía poco transitada que se documenta con base en las lecturas aristotélicas que llevó a cabo el filósofo de Friburgo: la remisión al *ὑπάρχειν*. Con ello se tendrán los elementos necesarios para proponer una resignificación de las implicaciones que estos orígenes pudieron haber tenido en la redacción de un libro como *Ser y Tiempo*.

Palabras clave: Aristóteles, autointerpretación, existencia, fenomenología hermenéutica

ABSTRACT

Since the publication of the *Gesamtausgabe* and of many letters, Martin Heidegger's self-interpretation concerning his entry to philosophy can now be reconsidered on the basis of documentary evidence. The aim of this chapter will be to carry out such an undertaking by considering some of the paths outlined on the basis of the work carried out by the philosopher himself in his early days. After an updated reflection on the status of publications, a first path will be taken on the basis of Heidegger's critical positions regarding the role of history and subjectivity. Subsequently, we shall refer to a little visited path that is documented on the basis of the Aristotelian readings carried out by the philosopher from Freiburg: the reference to the *ὑπάρχειν*. This will provide the necessary elements to propose a re-signification of the implications that these origins could have had in the writing of a book such as *Being and Time*.

Keywords: Aristotle, existence, hermeneutic phenomenology, self-interpretation

I. Introducción

En una lección de 1935/36, *La pregunta por la cosa*, Martin Heidegger (2009) hace referencia a lo que Immanuel Kant señaló en los últimos años de su vida: “he llegado a mis escritos con un siglo de antelación; ¡después de cien años se me comprenderá bien por primera vez y entonces mis libros serán estudiados y valorados de nuevo!” (p. 81). Con base en ello, Heidegger (2009) expone una pequeña historia del destino de Kant y de la *Crítica de la razón pura* con el objetivo de enfatizar el carácter histórico de la filosofía y así plantear la necesidad de un careo “con la posición fundamental conquistada por primera vez por él”, sin limitarse al “más certero conocimiento historiográfico” (p. 84). Una posibilidad de que esto se lleve a cabo ocurre a través de la distancia temporal anunciada por el propio Kant, en la medida en que una “relectura” de sus libros cien años después permitiría, de acuerdo con Heidegger, la eliminación de todo kantismo “ya que todo “-ismo” es una mal comprensión y la muerte de la historia” (2009, p. 85).

Esto que Heidegger señala respecto de Kant también lo podríamos aplicar al filósofo de Friburgo. De hecho, este parece haber seguido pie juntillas lo señalado por Kant al haber indicado a su hijo Hermann que sus manuscritos debían ser conservados por largo tiempo: “Cuando yo muera, lo que tú deberás hacer será sellar todo lo que dejo, amarrarlo y clausurarlo durante 100 años en un archivo. La época todavía no está lista para entenderme”² (Xolocotzi, 2009b, p. 256). Así como ese periodo logra evitar los “kantismos” y abordar la “posición fundamental” planteada por Kant, de la misma forma, la distancia temporal respecto de Heidegger permite, a 100 años de sus primeras lecciones, evitar

2 Por su lado, Walter Biemel (1977, p. 18) indica algo semejante en sus “Recuerdos de Heidegger”: Heidegger, por cierto, no quería que el legado fuese administrado en la forma de un archivo accesible a todos los investigadores interesados, como era el caso del Archivo Husserl, sino que solo pocas personas debían tener acceso, especialmente las que tuviesen relación con el trabajo de edición. Originalmente también él pretendía –como ya lo dije– dar a publicar solo pocos textos, ya que él creía que el momento para ello todavía no era el apropiado.

todo “heideggerianismo” y pensar lo determinante de su filosofía. Por ello en uno de sus *Cuadernos negros* señala que “una filosofía se la comprende creativamente como muy pronto 100 años después de su surgimiento” (Heidegger, 2015, p. 281).

A pesar de que en lo señalado se haga una crítica a las posiciones historiográficas, esto no significa que se trate de un desprecio al respecto. Lo que el filósofo de Friburgo cuestiona son los límites y el orden de tales interpretaciones. Por eso más adelante, en la citada lección, hace referencia a la importancia de la correspondencia de Kant para entender el tiempo de silencio previo a la publicación de la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, todo lo que se pueda saber sobre las “influencias” que recibió, el orden de su obra e incluso “El taller de trabajo de Kant” (Heidegger, 2009, p. 153) exige previamente saber y concebir lo que el filósofo de Königsberg quería realizar con su obra. Ya que “lo creativo es inexplicable” (Heidegger, 2009, p. 153), lo historiográfico solo es aceptable cuando está remitido al sentido de la obra misma.

Así como Heidegger cuestiona en esa y en otras lecciones la tematización historiográfica de los orígenes de un pensar a partir de las “influencias” y más bien destaca el camino pensante correspondiente con sus diversos matices, de esa manera propongo abordar aspectos del origen pensante de Martin Heidegger con la mira en aquello que señaló respecto de Kant, es decir, que *lo creativo es inexplicable*³. De esta forma, la investigación que pudiese realizarse al respecto no sería otra cosa que un rodeo y una aproximación a aquellas fuentes que intervienen en el ámbito

3 La aproximación al origen evidentemente debe estar mediado por la obra. En una carta a Dino Larese, Heidegger lo expresa así: “Lo biográfico tiene para mí sentido, peso y sus límites de acuerdo con la medida de la obra” (carta a Larese del 23 de agosto de 1969, inédita). El énfasis en la obra le hará señalar en otra carta que su persona “es insignificante” o “no es nada interesante” (cf. Petzet, 2007, p. 116). Esto concuerda con aquello que los alumnos japoneses decían de Heidegger, que era “un hombre sin biografía” (Kawahara, 1976, p. 132). Actualmente sabemos que todavía quedan múltiples elementos biográficos de Heidegger que pueden ser tematizados, las 10,000 cartas documentadas con filósofos, científicos y artistas marcarán algunas pautas al respecto. Una aproximación a lo largo de tres lustros la ha realizado el autor (2023) en el libro *La salvación de Heidegger. La apertura al diálogo en la posguerra (1945-1960)*.

generador de lo creativo. El intento aproximativo que aquí propongo con base en elementos derivados de la publicación de la *Gesamtausgabe* buscará aprehender aquellos destellos que puedan acercarnos a un pensar tan creativo como ha sido el de Martin Heidegger para la filosofía contemporánea.

II. La auto interpretación de Heidegger

Poco después de la muerte de Heidegger, el boceto de la editorial Klostermann anunciaba que las obras completas del filósofo de Friburgo abarcarían 57 volúmenes y su publicación se concluiría en la década de los 90. La estructura de la edición contemplaba ya en 1973 las cuatro partes que actualmente se mantienen; sin embargo, en una primera reunión del 16 de noviembre de 1973 se indicaba que la segunda parte de la edición contendría las lecciones como “camino docente”, mientras que en la reunión del 9 de marzo de 1974 se especificaba que el orden de publicación de las lecciones iniciaría por las lecciones de Marburgo, después las tardías de Friburgo y al final las “Primeras lecciones” de Friburgo⁴.

El apoderado de la *Gesamtausgabe*, Hermann Heidegger, indicó en una entrevista que a la muerte de su padre calculaba “que tres cuartas partes de lo que había trabajado estaba sin publicar”; sin embargo, erró en el cálculo porque sobre la marcha se dio cuenta de la magnitud de la obra de su padre, de modo que “en realidad aproximadamente cinco sextas partes de lo que escribió en

4 De acuerdo con el protocolo de la primera reunión del 16 de noviembre de 1973, se delinearón las cuatro secciones de la siguiente manera: “La primera sección contiene todas las obras ya publicadas [...] así como las conferencias ya impresas. La segunda sección contiene los textos de las conferencias, incluidas las ya publicadas, en orden cronológico según la trayectoria de la actividad docente. La tercera sección contiene los manuscritos inéditos de las ponencias y conferencias. La cuarta sección contiene notas y adiciones a los escritos publicados” (Heidegger, A., 2017, p. 150). Cuatro meses después, en otra reunión con la presencia de la pareja Heidegger, Hermann Heidegger, Walter Biemel, así como Vittorio y Michael Klostermann, se modificaron los títulos de las últimas dos secciones, cuya forma definitiva fue: “Tratados inéditos” y “Registros y notas”. Documentos consultados también en el Legado Heidegger del Literaturarchiv Marbach.

limpio estaban inéditas al momento de su muerte”⁵ (Xolocotzi, 2009b, p. 257).

Los descubrimientos que se fueron dando respecto de la obra inédita afectó la publicación de las “primeras lecciones” ya que resultaron ser más de las que se habían contemplado inicialmente. La publicación de los primeros cursos de Heidegger en Friburgo inició en 1985 con el volumen 61 *Interpretaciones fenomenológicas en torno a Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica* y concluyó en 2005 con el volumen 62 *Interpretaciones fenomenológicas de tratados escogidos de Aristóteles sobre ontología y lógica*. Entre estos dos volúmenes se hallan otros cinco que abarcan la labor docente de Heidegger entre 1919 y 1923. Por su parte, las lecciones en Marburgo, que como sabemos van de 1923 a 1928, abarcan 10 volúmenes.

La publicación de las lecciones de Heidegger ha cambiado el panorama interpretativo en torno a su obra central, *Ser y tiempo*⁶. Hasta hace pocos años la obra epocal de Heidegger se valoraba como resultado de una inspiración en la cabaña de la Selva Negra. Hoy sabemos que el libro ni siquiera fue redactado en su cabaña⁷,

- 5 Durante mucho tiempo se ha esparcido el mito de que el maestro de Heidegger, Edmund Husserl, se caracterizaba porque escribía pensando o pensaba escribiendo, lo que lo había orillado a contar con una obra póstuma de grandes dimensiones. Hay que recordar que Edmund Husserl publicó solo 54 títulos en vida con un total de no más de 2,600 páginas. Si comparamos esto con las 50,000 páginas escritas en taquigrafía que dejó al morir queda claro que lo publicado en vida es aproximadamente el 5% de lo escrito (cf. San Martín, 2015, pp. 29-30). Esta cantidad de manuscritos, que antes se pensaba como insuperable, recientemente ha sido relativizada al tomar en consideración la obra de su alumno Heidegger, del que se han contabilizado por lo menos 40,000 páginas con base en lo hasta ahora publicado en la *Gesamtausgabe*; sin embargo, todavía faltan varios volúmenes por ser publicados, así como volúmenes suplementarios que se editarán posteriormente. A ello hay que sumar las aproximadamente 10,000 cartas redactadas, así como múltiples documentos dispersos en archivos o en colecciones privadas.
- 6 Esto ya ha sido trabajado en: Xolocotzi, (2004) *Fenomenología de la vida fáctica*, (2011c) *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, (2007) *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*; Rodríguez, (1997) y Berciano, (2001).
- 7 De acuerdo con la información de Walter Biemel, la redacción de *Ser y tiempo* no se llevó a cabo, como frecuentemente se cree, en la *Hütte* (cabaña), sino en un cuarto rentado al granjero Brender, conocido de Heidegger. Esto ocurrió así porque en la

y que más bien es fruto de diversas líneas que confluyen en la obra pero que pueden ser seguidas de forma particular. Concretamente encontramos lo siguiente: a) los manuscritos de las lecciones de 1919 a 1926, b) la reseña y manuscritos derivados de las cartas entre Wilhelm Dilthey y el conde York von Wartenburg⁸ y c) los proyectos sobre Aristóteles y en torno a la lógica⁹.

Estas tres vías, que confluyen en *Ser y tiempo*, han hecho que ese libro pueda ser leído en diversos niveles y presente variadas posibilidades de acceso. Sabemos que aunque la versión publicada del libro haya sido redactada en 1926, una de las líneas confluyentes deja ver que el tratado “El concepto de tiempo” de 1924 y la lección del semestre de verano de 1925, “Prolegómenos para la historia del concepto del tiempo” constituyen la primera y segunda versión, respectivamente¹⁰.

A pesar de que las tres versiones de *Ser y tiempo* (1924, 1925 y 1926) fueron redactadas en Marburgo, la semilla de lo ahí tratado provenía de sus inquietudes trabajadas en la docencia de su primera etapa en Friburgo, como Heidegger mismo señaló posteriormente a Hans-Georg Gadamer: “Aunque los años de Marburgo hayan sido determinantes para la elaboración de *Ser y tiempo*, la genuina pregunta por el ser la traje ya de mis varios años de confrontación con Aristóteles en la primera época en la universidad [de Friburgo]” (Heidegger/Gadamer, 2005/2006, p. 38)¹¹. De ese

Hütte Heidegger no lograba la concentración necesaria debido a los juegos de sus dos hijos pequeños: Jörg, de cuatro años, y Hermann, de tres. Al respecto cf. Biemel (1977, p. 13).

8 Al respecto véase: von Herrmann (1997), La segunda mitad de ser y tiempo; Xolocotzi (2011c), Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger.

9 Véase Xolocotzi: (2020), “Los proyectos fenomenológicos de Martin Heidegger. El caso de Aristóteles”; (2024a), “El Aristotelesbuch de Heidegger”.

10 Por ello F.-W. von Herrmann, editor de *El concepto de tiempo*, indica lapidariamente en la “Nota del editor” que “Por todo ello se puede afirmar con todo derecho que el tratado *El concepto de tiempo* del año 1924 constituye el texto embrionario de *Ser y tiempo*” (Heidegger, 2008c, p. 141).

11 En los diálogos de 1955 que tuvieron lugar en torno a la conferencia “¿Qué es eso - la filosofía?” en Francia, Heidegger señala lo siguiente: “[...] porque llevo estudiando a Aristóteles desde que tenía diecisiete años. Así que, si se puede hablar de un padre de este pensar, es Aristóteles” (Heidegger, 2022b, p. 432).

modo, una revisión actualizada de la radicalidad de *Ser y tiempo* no puede omitir ni la línea que abarca esas primeras lecciones ni la vía en torno a sus proyectos de investigación (*Aristóteles y lógica*), cuestionando así interpretaciones ya clásicas, en las que se incluyen aquellas del propio Heidegger. Concretamente, me refiero a los señalamientos expresados en “De un diálogo del habla. Entre un japonés y un inquiridor”, texto que data de 1953 y publicado en 1959 en el libro *De camino al habla*. El diálogo versa en gran parte sobre el camino hacia *Ser y tiempo*. En ese marco Heidegger redacta, con imprecisión, algunos recuerdos ya en boca del japonés, ya en boca del inquiridor. En ese sentido, el filósofo de Friburgo señala un aspecto que nos servirá de punto de partida para nuestras observaciones aclaratorias. El japonés recuerda que algunos de sus compatriotas habían llevado cursos con Heidegger en esa primera etapa de Friburgo y decían que las preguntas de este “giraban en torno al habla y al ser” (Heidegger, 2002a). El diálogo continúa de la siguiente forma:

Esto no era difícil de reconocer; ya en el título de mi trabajo de habilitación de 1915, “La doctrina de las categorías y significaciones de Duns Escoto”, se evidenciaron ambas perspectivas. “Doctrina de las categorías” es, en efecto, el nombre tradicional para el examen del ser de lo existente; y “doctrina de la significación” quiere decir la *gramática especulativa*, la meditación metafísica sobre el habla en su relación con el ser. Aun y así, estas relaciones eran todavía opacas para mí en aquella época (Heidegger, 2002a, p. 69 ss.).

Posteriormente, en el prólogo redactado en 1972 para la publicación de sus *Frühe Schriften*, Heidegger reitera esa idea al señalar que “también los primeros escritos muestran un inicio del camino todavía cerrado para mí en aquel momento: la pregunta por el ser en la figura del problema de las categorías, la pregunta por el lenguaje en la figura de la doctrina del significado” (Heidegger, 1972, p. 55). A pesar del carácter “cerrado” u “opaco” de la tematización temprana, parece evidente que para Heidegger la problemática en torno al ser ya se hallaba desde el inicio de su pensar.

A continuación, tomaré como punto de partida esta indicación para contrastarla con otra posterior ya mencionada en la carta a Gadamer, a decir, la importancia que tuvo Aristóteles en el ejercicio docente de Heidegger en Friburgo respecto de la radicalización de la pregunta por el ser. El objetivo del presente escrito no es anular lo señalado por Heidegger en 1953 y 1972, sino precisar esas observaciones que a lo largo de décadas se han transmitido y en ocasiones han llegado a ser un lugar común. La posibilidad de aclarar estos aspectos se da actualmente a partir de la publicación completa de las primeras lecciones, de textos fuera de la *Gesamtausgabe*, de algunos epistolarios y de textos de juventud, así como mediante cierta apertura al material inédito resguardado en archivos¹².

III. Vías de cuestionamiento del ser en sentido categorial

Tomemos como punto de partida lo que Heidegger señaló en su ingreso a la Academia de las Ciencias de Heidelberg acerca de la lectura de la tesis doctoral de Franz Brentano:

En el año 1907 un amigo paternal de mi pueblo, el futuro arzobispo de Friburgo de Brisgovia, Dr. Konrad Gröber, me puso en la mano la tesis doctoral de Franz Brentano *De la multiplicidad de significados del ente según Aristóteles* (1862) [...] La pregunta por lo simple de lo múltiple del ser, que en aquel entonces nació de manera todavía

12 Un texto relevante que muestra la importancia que Aristóteles tuvo para Heidegger en su inicio docente en Friburgo es el que incluye los ejercicios de verano de 1921. Ya que no se ha encontrado el manuscrito original, las publicaciones respectivas se han hecho a partir de los apuntes de alumnos como es el caso de Oskar Becker y Helene Weiss. La versión de Becker se publicó en *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*; mientras que la versión de Weiss junto con la de Becker se publicó en 2021, bajo el cuidado de Francisco J. González, en *Kronos. Philosophical Journal*, 10, pp. 34-121. Una traducción de ambas versiones ha sido realizada por por Jean Orejarena y Ángel Xolocotzi y publicada en el libro *Heidegger, lector de Aristóteles. En torno al origen de su interpretación fenomenológica* (2024). La traducción de la versión de Becker se publicó de forma independiente en 2022 en Xolocotzi/Gibu/Orejarena, *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. Cf. también Xolocotzi (2009a), *Facetas Heideggerianas* (2009a), Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger (2011c); Denker, (2004) y (2005).

oscura, tambaleándose y desamparada seguía siendo a través de muchos vuelcos, caminos errados y perplejidades, el motivo incesante para el tratado “Ser y tiempo” que se publicó dos décadas después¹³ (publicado en *Wissenschaft und Weltbild* 12 (1959), p. 611).

El *πολλαχῶς λέγεται* del τὸ ὄν aristotélico que Brentano analiza remite efectivamente a los modos de hablar de lo que es, los cuales son señalados por Aristóteles en su *Metafísica* en diversas ocasiones: *κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν, ὡς ἀληθές ἢ ψεῦδος κατὰ συμβεβηκός* (cf. Aristóteles, *Met.*, IV, 1003 a 32-ss.; VI, 1025 b 32-ss. y IX, 1051 b34-ss.). Todavía en 1914 Heidegger decide tematizar el ser de acuerdo con lo categorial; sentido que Aristóteles privilegiaba. Sin embargo, la elección del tema de la tesis de habilitación sobre “La doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto”, no ocurre de manera directa a partir de la lectura de la citada tesis brentaniana hecha en 1907. La documentación vigente nos da a conocer que Heidegger, después de haber estudiado dos años teología, se había inscrito en la Facultad de Ciencias y estaba interesado en cuestiones de lógica y matemática. De hecho, la elección de una temática histórica para la tesis de 1915 será, en el fondo, sugerencia de su maestro neokantiano, Heinrich Rickert en 1914:

Su valiosa sugerencia acerca de entender y evaluar a Duns Escoto con los medios de la lógica moderna me ha dado valor para retomar nuevamente un intento previo, aunque completamente inmaduro, sobre su “lógica del lenguaje”. Mientras tanto he aprendido a ver que aquí en el fondo hay una verdadera *doctrina del significado*, la cual recibe nuevas luces a través de la confrontación con la doctrina del significado y las categorías especialmente del “empirismo trascendental” (Xolocotzi, 2011c, p. 34).

De este modo queda claro que aunque la pregunta guía en su tesis de habilitación remite al ser en sentido categorial, esto ocurre a la

13 Heidegger señaló esto mismo en otros lugares: M. Heidegger, *Tiempo y ser* (1999, p. 95) y “Carta al padre William Richardson” (1996, pp. 11-18).

luz de sus intereses en la lógica, lo que presupone aún una noción tradicional y dogmática del ser¹⁴. En este sentido no podríamos constatar ni la claridad en el acceso ni la guía temática en el preguntar que Heidegger adjudicará posteriormente a su inicio en el pensar. Sin embargo, es evidente que hay un ámbito de interés más o menos preciso: la cuestión del ser en sentido categorial¹⁵, de la que se desprenderán interrogantes fundamentales que orientarán el camino hacia una radicalización en la pregunta por el ser.

Si dirigimos la pregunta hacia aquellas formas que irrumpieron en el mencionado predominio categorial con base en el incipiente camino filosófico heideggeriano, encontramos por lo menos dos vías: a) los cuestionamientos planteados a lo categorial en el último capítulo de su tesis de habilitación y b) los impulsos ganados por Aristóteles a partir de una apropiación del uso de *ὑπάρχειν*.

IV. Primera vía: la crítica desde la subjetividad y la historia

Respecto de lo primero hay que recordar que el último capítulo añadido para la publicación de la tesis de habilitación en 1916 contiene interrogantes que marcarán en parte el rumbo posterior. Como Heidegger mismo señala en una carta, no se trata de un alejamiento de la tesis asesorada por H. Rickert, sino de una problematización de lo trabajado en los capítulos anteriores, ya que “el capítulo final, recién redactado, debería interesarle especialmente”¹⁶. En el capítulo añadido, Heidegger resume

14 En este punto concuerdo con Alejandro Vigo en que hablar de Heidegger como de “un pensador de un solo pensamiento”, esto es, como el pensador de la pregunta por el ser, es sumamente apresurado. Sin embargo, Vigo reconoce que a lo largo del camino heideggeriano podemos ver que la problemática nuclear fue siempre “de uno u otro modo de carácter ontológico”; a pesar de ello la problemática no debería ser simplificada de inmediato bajo el título de la pregunta por el (sentido del) ser. Estoy de acuerdo en que es necesario llevar a cabo diferenciaciones precisas al respecto, puesto que en este escrito Vigo parte de la relación de Heidegger con la lógica de la validez de Lotze y la continuación de esta en la filosofía neokantiana de la escuela de Baden (cf. Vigo, 2008, p. 291 ss.).

15 Al respecto puede consultarse el excelente trabajo de I. Fehér (1990, pp. 163-184).

16 Tal como Heidegger se lo hace saber a Rickert en la carta del 28 de noviembre de 1916 (Heidegger/ Rickert, 2002b, p. 32). Conviene destacar que en esa misma carta

tres tareas respecto al problema de lo categorial. La primera, “*la limitación de los diversos ámbitos del objeto en las regiones categorialmente irreducibles unas a otras*”, (Heidegger, 1972, p. 400) sería la tarea fundamental que cumplió la tesis de habilitación concluida. Sin embargo, programáticamente quedan dos tareas pendientes: una, “*la colocación del problema de las categorías en el problema del juicio y del sujeto*” (p. 401) y, otra, la interpretación de la historia como “[...] *un elemento determinante para el problema de las categorías*” (p. 408). Estas tareas pendientes son quizás las que pudieron haber abierto camino en el proyecto filosófico del joven Heidegger, ya que no son anacrónicas, sino que se insertan en la confrontación filosófica en la que nuestro autor estaba inmerso ya en esos años.

La primera tarea, esto es, la colocación del problema de las categorías en el problema del juicio y del sujeto, debía examinar, de acuerdo con Heidegger, la relación entre las categorías y el juicio, así como la relación entre las categorías y el sujeto. Mediante la tesis de Brentano quedaba claro para Heidegger que las categorías y el juicio remitían a dos formas diferentes en las que se mostraba el τὸ ὄν aristotélico: por un lado, como determinación más general de lo que es, y por otro como lugar de la verdad, ἀλήθεια. La filosofía post aristotélica habría mantenido esta separación que llegó a Descartes, fue problematizada por Kant y posteriormente por el mismo Brentano. Así, aunque Aristóteles había mantenido en el πολλαχῶς λέγεται la diferencia entre τὸ ὄν desde el ámbito de las categorías y el τὸ ὄν desde el ámbito de la δύναμις y ἐνέργεια, Kant y Brentano, de modo radicalmente diferente, integrarán esto último en la dimensión categorial (cf. Heidegger, 1990a, p. 9 y 45).

Será quizás por el predominio de lo categorial en la tematización del τὸ ὄν, que Heidegger se inserte en la problemática discutiendo el papel de la subjetividad y la historicidad. Así, la primera tarea que Heidegger propone podría parecerse ajena, pero si la ubicamos en su contexto es clara. El 10 de julio de 1915 nuestro autor dictó, en el seminario de su maestro Heinrich

Heidegger recuerda su intención de escribir algo sobre Emil Lask. Como sabemos, este proyecto no se llevó a cabo.

Rickert, la ponencia “Pregunta y juicio”. Precisamente el título de su exposición remite a un rasgo fundamental del movimiento neokantiano de la escuela de Baden, en donde su maestro Rickert era una de las figuras centrales (cf. Heidegger, 2024, pp. 11-20).

En su *Lógica*, Wilhelm Windelband, maestro de Rickert, justifica el surgimiento del neokantismo precisamente a partir de elementos dejados de lado en la filosofía post kantiana, especialmente en el idealismo alemán. Para Windelband, Kant había fundado ya su sistema de las categorías en el sistema de los juicios, sin embargo, la prioridad del juicio “fue tirada por la borda mediante el desarrollo de la doctrina de las categorías desde Fichte hasta Hegel” (Windelband, 1904, p. 168). Por ello, la pretensión de una lógica significa tanto para Windelband como para Rickert una doctrina del juicio.

Heidegger cuestiona la relación entre lo categorial y el juicio; lo cual significa, a la vez, problematizar la idea de subjetividad que se halla a la base. Esta idea de subjetividad se apoya en una interpretación del *cogito* cartesiano, cuya determinación central es la representación¹⁷. Así pues, la primera tarea conducirá a Heidegger a revisar la apropiación del punto de partida moderno llevada a cabo por la escuela neokantiana de Baden, y especialmente por Heinrich Rickert.

El segundo problema señalado al final de la tesis de habilitación contiene la tarea de aclarar la relación entre la historia y las categorías. Con “historia” Heidegger no se refiere evidentemente a un tema aislado, sino que constituye “un elemento significativo para el problema de las categorías”. El problema de la historización de lo categorial fue una tarea que preocupó a Wilhelm Dilthey a lo largo de su preguntar filosófico. El trabajo de fundamentación de las ciencias del espíritu se enmarca, como sabemos, en una crítica directa a un rasgo de la subjetividad, que de cierta forma consideraba lo categorial como a-histórico. De esta forma, la segunda tarea conduce a Heidegger a retomar el trabajo de Dilthey

17 Para un análisis del papel de la representación en Descartes y su impacto en la fenomenología véase Xolocotzi (2019b; 2024b).

y, concomitantemente, su crítica a una idea de sujeto moderno. La historización de lo categorial que Heidegger descubre en Dilthey es determinante para los intereses del joven filósofo, a tal grado que en una carta de 1917 (Pentecostés) a su esposa Elfride, Heidegger se referirá a un cierto alumbramiento: “Desde que enseñé, he experimentado estas vueltas –hasta que el hombre histórico relampagueó ante mí este invierno” (Heidegger, 2008a, p. 75). Este destello se refleja ya en la línea interpretativa que anuncia en el prólogo de su tesis de habilitación, redactado en septiembre de 1916. Ahí Heidegger señala su convicción de que “el carácter *cosmovisional* de la filosofía del valor [Rickert, por ejemplo] está llamado a ser un movimiento de vanguardia y de profundización del tratamiento de los problemas filosóficos. Su orientación *histórico-espiritual* otorga un suelo propicio para la configuración creativa de los problemas a partir de la intensa vivencia personal” (Heidegger, 1972, p. 191). Carácter cosmovisional, orientación histórico-espiritual e intensa vivencia personal son elementos tanto rickertianos como diltheyanos en los que se apoya Heidegger y que le abrirán camino para su proyecto filosófico.

V. Segunda vía: *ὕπαρχειν*

La vía que acabamos de esbozar ha sido investigada de múltiples formas, no ha ocurrido lo mismo con uno de los impulsos provenientes de Aristóteles ya desde los primeros ejercicios de Heidegger al respecto en 1921. Se trata del papel del *ὕπαρχειν* a lo largo de los análisis en la década de los 20.

En los ejercicios en torno a *De anima* del semestre de verano de 1921, Heidegger inicialmente se dirige a cuestionar si la psicología aristotélica debía ser aprehendida como ciencia o como filosofía (Orejarena y Xolocotzi, 2024, pp. 30-31). Tal perspectiva lleva a tematizar la metafísica como tal. Por ello, Heidegger dedica gran parte de los ejercicios al libro Z (VII) de la *Metafísica*, y quizá por eso hacia finales del semestre de verano de 1921 anticipa su interés en continuar trabajando sobre Aristóteles: “En invierno quiero dar un curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles, quizás consiga extraer

provecho de ello” (Heidegger/Jaspers, 2003, p. 20). Esto contrasta con múltiples interpretaciones que han acentuado el papel de la filosofía práctica aristotélica en el joven Heidegger; no obstante, como muestra la propia publicación de los ejercicios y lo que ya habían anticipado algunos alumnos, como Hans-Georg Gadamer, queda claro que “el interés inicial de Heidegger por Aristóteles no radicaba en la filosofía práctica, sino en la ontología aristotélica a partir de la *Metafísica* y la *Física*” (Gadamer, 2003, p. 81).

Ya en las primeras sesiones de los ejercicios sobre Aristóteles en verano de 1921, Heidegger hace referencia a la dificultad de hablar de οὐσία y de sus traducciones: “La cuestión de la οὐσία es muy difícil. La traducción por “sustancia” es engañosa” (Orejarena y Xolocotzi, 2024 p. 37). De inmediato hace referencia al capítulo segundo del libro VII en donde la οὐσία “se da” o “es” más claramente en los cuerpos (*σώματα*). En esa mención, el verbo que emplea Aristóteles es *ὑπάρχειν*. Pudiese pensarse simplemente como sinónimo de εἶναι, en el sentido de “ser”; sin embargo, algunos autores como Gaetano Chiurazzi han destacado diferencias entre el empleo de εἶναι e *ὑπάρχειν*¹⁸, lo que, como interpreto, pudiese haber motivado a su vez la diferencia entre *ser* y *existir* que Heidegger enfatizará claramente en *Ser y tiempo*.

A lo largo de las primeras lecciones de Heidegger encontramos múltiples menciones y citas en donde aparece el verbo *ὑπάρχειν*, aunque la mayor frecuencia ocurre en la lección de verano de 1922 (GA 62) con 22 menciones y en la lección de verano de 1924 (GA 18) con 25. La diversidad de citas con base en Aristóteles impide hablar evidentemente de un solo uso a lo largo de sus escritos. No obstante, a partir del interés inicial de Heidegger en la οὐσία, como consta en los primeros ejercicios sobre Aristóteles y la inicial discusión en torno al carácter onto-teológico de la metafísica¹⁹, la

18 Concretamente de refiero a los trabajos de Chiurazzi: *Modalität und Existenz*, Würzburg, Königshausen und Neumann (2006) y *Teorías del juicio* (2008).

19 La cuestión de la primera tematización de Heidegger en torno al carácter onto-teológico de la metafísica puede verse en Xolocotzi (2023) “La procedencia de la constitución onto-teológica de la metafísica. Primera tematización de Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de 1921”.

diferencia entre un uso especial de *ὑπαρχειν* que se diferencia de *εἶναι* considero que da elementos a Heidegger para cuestionar la dimensión categorial en torno al ser y así abrir la posibilidad de relacionar al ser con el existir, tal como ocurrirá en *Ser y tiempo*. Conviene recordar que esta inmersión en la obra de Aristóteles no solo propició un “giro ontológico” en Heidegger, como lo había señalado Kisiel, sino que ahí podemos hallar ya un rompimiento con la visión categorial en torno al ser, lo que va más allá del paso de una “fenomenología de la vida” a una mera “ontología”²⁰.

Para comprender el punto que quiero destacar es necesario recordar brevemente aquello que Aristóteles (2017) menciona en sus *Categorías* en torno a la οὐσία:

Y la que más propia primera y máximamente se dice οὐσία es la que no se dice de un cierto sujeto ni es en un cierto sujeto; por ejemplo, un cierto hombre o bien un cierto caballo. Y se dicen οὐσῖαι segundas las especies, en las que se dan [en las que existen, *ὑπάρχουσι*] las primeramente dichas οὐσῖαι, tanto estas mismas como los géneros de estas especies; por ejemplo, un cierto hombre se da en [existe en, *ὑπάρχει*] una especie, el hombre y un género de la especie es lo animal. En consecuencia, estas se dicen οὐσῖαι segundas; por ejemplo, tanto el hombre como lo animal (Cat. 5, 2a 11-18).

20 Por ejemplo, Theodor Kisiel escribe: “Heidegger no acepta el camino de Kierkegaard [...] en su lugar, en esta lección [SS 1921] Heidegger prepara su cambio ontológico” (1986-1987, p. 113). En algunas páginas más adelante se dice: “el camino del pensar de Heidegger hacia *SuZ* se articula en dos líneas principales. De 1921 es, por una parte, bajo la influencia de Aristóteles, expresamente *ontológico* [...]. Terminológicamente vista, la fase provisional de 1919 a 1921 [...podría...] ser nombrada [...] la *fase de filosofía de la vida*” (1986-1987, p. 116). Sin embargo, en 1993 Kisiel interpretó esto de otra manera. En *The Genesis of Being and Time* Kisiel (1993) escribe: “The hermeneutic breakthrough of KNS is at once and from the start designed to be an ontological breakthrough” y, más adelante, “The hermeneutics of facticity is in its gestation already understood not merely as a phenomenology of life but also an ontology of life [...]” (p. 224). Kim (1998) sigue la interpretación de Kisiel: “la fenomenología de la vida se transforma de una fenomenología a una ontología del ser” (p. 85). A diferencia de estas interpretaciones, considero que no se trata solo del paso a una “ontología”, sino del cuestionamiento radical de la misma que busca diferenciarse de toda determinación categorial.

La diferencia que hace Aristóteles en el uso de *εἶναι ἐν τινί* e *ὑπάρχει ἐν τινί* no es insignificante ya que puede hacer comprensible la gama de problemas derivados de las relaciones predicativas que se establecen con la *οὐσία*. Concretamente se trata de la relación entre las *οὐσίαι* segundas o secundarias y la relación entre la *οὐσία* y su concreción empírica. Es decir, se trata de aquello que la tradición ha nombrado relaciones sustanciales, por un lado, y, por otro, relaciones accidentales.

Si seguimos la tesis de Chiurazzi, la diferencia mencionada explica el hecho de que Aristóteles utilice el verbo *εἶναι* (ser) para señalar las relaciones entre la *οὐσία* y los accidentes ya que lo que ahí está en juego es la necesidad de que las concreciones empíricas (accidentales) estén en las *οὐσίαι*, en un *ὑποκείμενον*; mientras que el empleo del verbo *ὑπαρχειν* señala la relación entre las *οὐσίαι* en tanto las *οὐσίαι* primeras “existen” en las *οὐσίαι* segundas. Que se trata de dos relaciones diferentes, el propio Aristóteles lo enfatiza al destacar que el carácter común a toda *οὐσία* es “no ser en un sujeto (*ὑποκείμενον*)” (Cat. 5, 3a 6-7).

En el capítulo 5 de las *Categorías* aparece nuevamente el verbo *ὑπαρχειν* para reforzar lo que se ha señalado: que las *οὐσίαι* primeras “están” en las segundas, pero no de la misma forma en la que están los accidentes relacionados con la *οὐσία* ya que “las cosas que son en un sujeto (*ὑποκείμενον*) no fueron dichas así, como si fueran las partes que se dan en algo (*τὰ ὡς μέρη ὑπαρχοντα ἐν τινί*)” (Cat. 5, 3a 28-32); es decir, las *οὐσίαι* segundas son partes o pertenecen a las *οὐσίαι* primeras. Por su parte, los accidentes no pueden ser pensados de la misma forma en tanto no son “partes” de la *οὐσία* porque no contribuyen a su definición.

Si nos preguntáramos sobre el sentido de esta diferencia en el uso de los verbos, un apoyo lo encontramos en la etimología, ya que *ὑπάρχειν* remite a aquello que está antes, a aquello que antecede como principio (*ὑπ ἄρχειν*). Por ello es que Chiurazzi (2008) se apoya en la traducción de M. Zanatta quien vierte *ὑπάρχειν* por “existir” ya que se trata de “lo que es ya, lo que está antes” (p. 32). En este sentido, la *οὐσία* primera necesariamente

precede tanto lógica como ontológicamente a las *οὐσίαι* segundas y, a su vez, a las concreciones accidentales. Esto da pie a Chiurazzi para señalar que mediante esta diferencia y lo indicado “el carácter de ‘categoría’ de la substancia primera tiende a disminuir para inclinarse más bien hacia una modalidad ontológica, la del ente separado, que es por sí el individuo (*τόδε τι*)” (2008, p. 32).

El propio Heidegger señala la importancia etimológica del *ὑπάρχειν* en su conferencia “Dasein y ser-verdadero (según Aristóteles)” de 1923-24. A partir de la tematización de los modos del *ἀληθεύειν* en la *Ética nicomáquea*, se plantea la necesidad de diferenciar tales modos con base en un criterio: “según la originariedad del descubrimiento del *ἀρχή*, lo que siempre ya es de antemano en lo ente” (Heidegger, 2024, p. 65). Esto presupone que el *ἀρχή* haga visible lo ente en su ser. Y el ser es determinado desde la *οὐσία*. Sin embargo, el criterio de originariedad ocurre en la relación entre la *οὐσία* y el *ἀρχή*: “lo que siempre está ahí ya de antemano y a partir de lo cual otro está ahí, es más propio – los *ἀρχαί* – lo que ya está ahí y constituye el estar terminado (*ἀρχή* y *τέλος* (*πέρας*))” (2024, p. 66). Por ello el *ὑπάρχειν* es pensado como “Estar ahí en las formas del descubrir”.

Debido a la intensa ocupación de Heidegger con Aristóteles antes de las diversas versiones de *Ser y tiempo*, no es injustificado ver que una salida al problema categorial fue fruto de una específica interpretación de la obra del Estagirita. Heidegger ve, como Aristóteles, el problema de hablar del ser, pero de forma diferenciada. Aunque no se trate de relaciones entre las *οὐσίαι*, sí se trata de hablar de una especie de *οὐσία* secundaria que es de alguna forma, pero diferente de cualquier concreción empírica. Así como se podría diferenciar a la *οὐσία* secundaria de un accidente en tanto no se aplica el verbo ser, *εἶναι*, sino *ὑπάρχειν*, existir; entonces también al Dasein no se le aplicaría el verbo ser, sino existir, ya que su “modo de ser” es radicalmente diferente a cualquier ente determinado categorialmente.

Con esto no hay que pensar que se trata de una mera casualidad terminológica apoyada en una traducción. Más bien, lo que está

en juego es divisar los alcances del empleo del término *Existenz*, existencia, por parte de Heidegger para hablar del Dasein. Así como Aristóteles busca hablar de la *οὐσία* y su relación con las *οὐσίαι* secundarias que no pueden tener la misma relación que con lo accidental, no puede entonces hablarse del mismo sentido de ser; sino más bien de “existir” en tanto la *οὐσία* primera antecede como principio (*ὑπάρχειν*). Más allá de señalar si el término “existir” es el más adecuado para traducir *ὑπάρχειν*, como lo hace Zanatta, el uso que Heidegger da a la existencia en *Ser y tiempo* de alguna manera coincide, ya que lo que trata de señalar en torno al Dasein es que “su estar siendo” remite a un ámbito originario que exige “estar fuera” del ámbito de todo ente. Si *ὑπάρχειν* antecede a *εἶναι* debido a que expresa una relación que “está antes como principio”, así también existir se diferencia de ser en tanto está fuera en tanto apertura u origen. Esto lleva entonces a la pregunta sobre la diferencia entre ser y existir en *Ser y tiempo* y el papel de ente otorgado al Dasein. Veamos esto.

VI. Implicaciones en *Ser y tiempo*

Como bien se sabe, con *Ser y tiempo* Heidegger se propone radicalizar la ontología con base en un replanteamiento de la pregunta por el ser que proceda fenomenológicamente. Esto, en principio, como el mismo Husserl anota, ocurre mediante la intencionalidad²¹. Así, el replanteamiento de la pregunta por el ser toma como punto de partida la analítica del Dasein, cuyo primer momento consiste en revelar el “carácter de ser” del que pregunta. Desde antaño, la concreción del ser ha sido nombrada “ente”. Así, la forma usual de hablar del Dasein sería mentarlo como ente; sin embargo, podríamos plantear la cuestión de si acaso el Dasein es realmente un ente. Recordemos que “ente” remite a un participio presente, de *ens -entis*, que a su vez mienta lo pensado por los griegos como *ὄν-όντος*. Se

21 Pues “el problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad” (Husserl, 2013, p. 441). Dicho de Heidegger (2008b): “Con este descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental” (p. 261).

trata de participar de la acción del verbo ser al estar siendo²². El sentido participial indica pues un “siendo”. El primer problema es pensar al Dasein como ente que participa del verbo ser. En este sentido se hablaría de una dimensión ontológica.

Sin embargo, la radicalidad heideggeriana en *Ser y tiempo* consiste precisamente en introducir la existencia como aquello que determina al Dasein. En este sentido se especifica que el Dasein existe. Tal existencia se diferencia entonces del estar siendo entitativo derivado de lo que es. Las determinaciones de lo que es fueron aprehendidas como categorías; mientras que si el Dasein existe tendríamos que hablar de existenciaros. En la primera lección de Marburgo, *Introducción a la investigación fenomenológica*, así lo aclara Heidegger (2008b): “Los existenciaros son determinaciones totalmente específicas del ser que nada tienen que ver con las demás categorías. Las categorías se refieren siempre a ámbitos cósmicos y mundanos del ser” (p. 119).

Aunque Heidegger haya dado una resignificación al término *Dasein*, sinónimo de *Existenz*, la idea de ser que quiere ser mentada no refiere tanto a ese sentido general de ser, sein, sino más bien al de *Existenz*. No se trata del ser cuanto sein, sino de existir en tanto *Existenz*. Si lo ente participa del ser, entonces aquí no se trata de ello sino de un existente que participa de la existencia. De entrada, estamos hablando de un ámbito diferente a lo señalado por la tradición que solo alcanzaba a aprehender lo ontológico: ser-ente-categorías. Lo que se quiere pensar en la Analítica del Dasein es más bien: existir-existente-existenciaros.

Ahora bien, para comprender plenamente la integración de la palabra *existencia* en el vocabulario de *Ser y tiempo*, debemos tener en cuenta que Heidegger busca romper con la idea tradicional que se tiene de ella. A su parecer, antes que ser el correlato temporal de un plano esencial, ideal y eterno, la existencia se constituye como

22 En la lección de verano de 1952, *¿Qué significa pensar?*, Heidegger (2005a) hace una reflexión sobre el alcance del participio *Ōv*: “El participio *εοv* eon, ente, no es también un participio junto a innumerables otros; más bien *εοv* eon, ens en latín, ente en castellano, es el participio que congrega en sí todos los demás participios posibles” (p. 182).

un *no-lugar*, como una *ausencia* que no necesita ser fundamentada. En términos metafísicos esto equivaldría a decir que la existencia no se agota en la presencia efectiva de lo que hay, sino que precisa por un lado, digamos espacialmente, de lo que ella no es y por otro, temporalmente, de lo que todavía no es (proyecto) y de lo que ya no es (facticidad arrojada) para poder llevarse a cabo. De esa forma podemos decir que la existencia *no es* desde la perspectiva espacio-temporal de la presencia. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la presencia fue la forma hegemónica en la que se entendió el ser; por ello, decir que la existencia no es presencia es condenarla a ser equiparada con no-ser. Esto es precisamente lo que causa problemas en la aprehensión de la existencia: ¿cómo se puede buscar e intentar tematizar un “modo de ser” que *no es*? ¿De qué se habla entonces cuando decimos que el ser-humano existe en tanto Dasein pero no está presente?

Si señalamos que existir determina al existente mediante los existenciarios y el ser determina al ente mediante las categorías, encontramos en ello un punto en la tematización heideggeriana: la existencia no es una simple modalidad de ser y por lo tanto lo existente no es una forma de lo ente. La elección del término indica una negatividad respecto del ser: la ex-sistencia es la salida de ser²³. Se trata más bien de no-ser. La existencia sería pues una negación de ser en tanto se trata de un estar-fuera-de ser.

Ya este primer indicador a partir del término empleado da luz sobre los alcances de lo pensado: si lo existente consiste en no-ser, en estar fuera-de ser, entonces jamás puede ser aprehendido o tematizado mediante ser. Sin embargo, la vía negativa solo conduce a constatar que lo existente existe y no es ente. ¿Se da pues la posibilidad de una aprehensión positiva de lo existente?

El uso del término existir, como sabemos compuesto de *ex* y *sisto*, en donde *sistere* remite a “estar colocado”, “tenerse”, “mantenerse” o “subsistir”. En unión con “ex”, el verbo “existere” o “exsistere” mienta más bien la relación con un origen; es decir,

23 Recordemos lo que Heidegger indica en su primer curso en Marburgo: “[...] la negación, entendida propiamente, constituye lo auténtico de la existencia misma” (2008b, p. 128).

se trata no tanto de estar ya ahí, de ser, sino de aparecer, de mostrarse o salir de. La ejemplificación corriente es aquella que menciona Lucrecio al decir que “los gusanos nacen del estiércol” (*vermes de stercore existunt*). Como bien señala Gilson (1965), todavía en los escolásticos *existere* designaba “el acto por el cual un sujeto se acerca al ser en virtud de su origen” (p. 16). Así, la cuestión del origen, que se mantiene en la idea de existir antes de la modernidad da un guiño sobre la posible elección del término por parte de Heidegger.

A partir de la modernidad, ser y existir serán coincidentes y expresarán “el puro hecho de ser” (Gilson, 1965, p. 16). Parecería que Heidegger (1997) toma tal punto de partida en *Ser y tiempo* cuando en el análisis del preguntar asevera que el preguntar mismo es un comportamiento del ente que pregunta y más aún, que en tal preguntar conlleva “su propio carácter de ser” (p. 28). Si unas páginas más adelante Heidegger señala que existimos y no tanto que somos en el sentido de la tradición metafísica petrificada, entonces reiteramos la cuestión de si acaso nuestro existir puede y debe ser abordado desde una generalidad de lo que es, *ente*, o si acaso no se trata más bien de *existente*. La generalidad ontológica efectivamente es expresada de forma inicial cuando Heidegger señala que “Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; *ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos*” (1997, p. 30, (cursivas mías)). En ese punto, el existir es colocado como un modo de ser entre otros, lo que obliga a Heidegger a preguntar si acaso uno de esos modos tiene una *primacía* en la elaboración de la pregunta por el ser, que como sabemos es la justificación señalada para la redacción de un libro como *Ser y tiempo*.

Pensadores como Emmanuel Levinas o Arturo Leyte²⁴ detectaron la radicalidad heideggeriana que se esconde en el existir del existente y su diferencia con el ser del ente. A pesar de que Heidegger inicialmente coloque a la existencia como un modo de ser en-

24 Cf. Emmanuel Levinas (2005), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*; Arturo Leyte (2015), *Heidegger: El fracaso del ser*.

tre otros y lo orille a justificar su primacía, evidentemente ya hay un rompimiento inicial entre toda determinación ontológica y la determinación existencial. En el fondo se trata de una radicalidad tal como aquella vivida en la modernidad y que obligó a plantear una diferencia entre lo pensante y lo extenso. Sin embargo, ahí se trataba de dos sustancias, la *res cogitans* y la *res extensa*, que compartían de alguna manera la res, coseidad, aunque se manifestaran de forma radicalmente diferente. En el caso de Heidegger encontramos el ser y su manifestación en el ente, así como el existir y su expresión en el existente. Aunque inicialmente se piense que comparten ser al hablar de modos de ser, la radicalidad del planteamiento inicial dejará ver que el existir exige más bien noser en tanto remite al origen mismo de aquello que aparece, remite a la aparición misma y por lo tanto se trata de un ámbito radicalmente diferente. Tal radicalidad Heidegger la expresa en *Ser y tiempo* de dos formas: el origen pensado de forma previa, en tanto preontológico y en forma estructural como apertura.

No es difícil ver que la propuesta heideggeriana choca de frente con la instauración metafísica de un núcleo esencial y determinante, mediante el cual se busca legitimar la manifestación positiva de los entes y, sobre todo, del ser humano. Pese a que la resignificación de la existencia trajo consigo consecuencias importantes para la filosofía de la época, Heidegger dirá que tan solo representa un aspecto determinante, pero no central. Por ello vemos tan enraizadas las objeciones que presenta contra las interpretaciones inmediatas que se hicieron de *Ser y tiempo* como un pensamiento existencial o existencialismo. Tanto en lecciones posteriores a su *opus magnum*, como en los “Cuadernos negros” encontramos múltiples aseveraciones que dejan ver la crítica a tales lecturas²⁵. La existencia, como se ha esbozado, cobra

25 En sus *Reflexiones IV*, así lo señala: “Aquí resulta esencial, entre otras cosas, transformar el concepto de existencia de un concepto existencial en un concepto metafísico [...]” (Heidegger, 2015, p. 192). Una revisión de la recepción que tuvo *Ser y tiempo* se puede ver en Xolocotzi “Ontología y pregunta por el ser: el lugar de *Ser y tiempo*” en Xolocotzi/Gibu (2019a).

importancia en tanto *no-lugar* respecto de la hegemonía ontológica que había adquirido la presencia en Occidente. En este sentido, y aunque todavía en *Ser y tiempo* habla de “ontología”, la existencia en sentido estricto sería una manera de aprehender la ausencia de la presencia. Si toda ontología ha pensado al ser como presencia, entonces la “analítica existencialista” no sería ontología, ya que “la ‘ontología’ ni siquiera conoce la pregunta por el ser” (Heidegger, 2015, p. 125)²⁶. Esto se esclarece con las anotaciones posteriores en donde Heidegger ya no llama a su propuesta “ontología”, sino más bien intentos pensantes en dirección a la “pregunta por el ser”.

VII. Conclusiones

A casi medio siglo de la muerte de Heidegger, la pregunta que indaga en torno a la fuerza de su pensar se ha dispersado en múltiples caminos. Uno de ellos es el que investiga sobre el origen de tal pensar y la configuración que otorgó los impulsos clave para su despliegue. El presente texto ha indagado al respecto mediante un punto de partida dado por el propio Heidegger: su auto interpretación. Si se asume simplemente entonces, por un lado, se cuestiona una superficial visión con base en “influencias” y conjunción de filosofías; por otra parte, se da la impresión de que los problemas centrales ya se hallaban *in nuce* desde el primer inicio de su pensar.

Como hemos visto, la radicalidad pensante de Heidegger, nombrada respecto de otros autores como “creatividad”, no se comprende como una filosofía que surja de otras cinco previas, pero tampoco se reduce a ser etiquetada simplemente con otros nombres y presuponerla *in nuce*. El camino pensante de Heidegger más bien muestra esa determinación fenomenológica que se apega a las cosas mismas a pesar de lo que haya sido pensado

26 Por eso en otro momento señala que “Solo que hacer que el ser hable significa cualquier cosa menos establecer y difundir una ‘ontología’” (Heidegger, 2015, p. 24) En otro apunte así lo indica: “La ontología, tanto si se niega como si se practica, es la última forma del olvido del ser, pues la pregunta por el ser de lo ente, en cuanto que pregunta por lo ente en su ser, ha olvidado ya la distinción, en la medida en que este preguntar aflora en ella como en su elemento no experimentable” (Heidegger, 2022a, p. 433).

previamente por los autores de la tradición. Heidegger procede deconstructivamente al llevar a cabo una revisión de lo pensado en la historia de la filosofía y gracias a lo cual rehabilita no solo a los pensadores mismos, sino a aquello que ha sido pensado. De esa forma, aunque las preguntas iniciales tomen necesariamente un punto de partida, como es la dimensión categorial en torno al ser, en la marcha se develarán múltiples elementos principalmente a partir de una lectura fenomenológica de Aristóteles, que conducirán de forma necesaria a planteamientos radicales en torno al ser y al existir.

Si actualmente nos preguntamos por la vigencia de estas diferenciaciones tan peculiares entre ser y existir no es por cuestiones arbitrarias o secundarias, sino porque esto que motivó la gigantomaquia en los inicios del filosofar sigue marcando la pauta en torno a la relación que entablamos con las cosas. Más allá de anular simplemente las preguntas en el ámbito ontológico, la época contemporánea las llama a revisión: ¿cómo podemos hablar de objetualidad en los objetos digitales? ¿Se puede seguir llamando “cosa” al almacenaje en una nube digital? ¿Acaso las ciencias pueden anular toda teoría? ¿Es posible pensar el habitar en esta época de destrucción del mundo? ¿Hay posibilidades de repensar las relaciones con los otros más allá de ser aprehendidos como *inforq*? ¿La relación con las cosas puede darse de forma diferente a su captación como *infómatas*? En el fondo, estas preguntas expresan el carácter epocal de las formas en las que nosotros y las cosas aparecen, así como las relaciones entre ellas. Desde el inicio del pensar, tanto el aparecer/desaparecer (*φύσις*) de las cosas, así como el orden (*κόσμος*) que se presentaba fueron aprehendidas bajo la idea de ser o de todo aquello que estaba siendo (*τὰ ὄντα*). En el fondo, Heidegger lo que hace es darle continuidad a esta pregunta, la pregunta por el ser, mediante el recurso a la filigrana fenomenológica que se centra no en asumir las grandes preguntas metafísicas, sino en develar los modos en los que se relaciona aquello que es. Como hemos visto, en esos análisis se muestra una diferencia central respecto de aquel que pregunta y cuya

determinación conduce a ser aprehendido como aquello que no es, sino que existe. De esa forma, la incomodidad de develar al ser humano simplemente como un *positum* determinado y controlable se muestra como fuera de lugar. Quizás por ello hallamos la insistencia del dominio de la técnica contemporánea que no cesa en hacer del ser humano un animal tecnificado.

Lo aquí planteado destaca pues elementos requeridos para hacer frente a los intentos de anulación de aquello que nos determina al existir. Las negatividades, ausencias, faltas, umbrales y todo aquello que queda fuera de lo determinado ontológicamente es quizás lo más necesario en esta época técnica de la productividad positiva, incesante y acelerada. En ese sentido, un pensar como el de Heidegger podría ser acuciante hoy día en la medida en que proporciona elementos que pueden fortalecer el contramovimiento filosófico exigido, si es que todavía buscamos entender este mundo como algo habitable.

Bibliografía

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica de Aristóteles* (versión trilingüe de García Yebra). Gredos.
- Aristóteles. (2017). *Las categorías*. Edición bilingüe. H. Giannini y M. Isabel Flisfisch (Trad.). Editorial Universitaria.
- Berciano, M. (2001). *La revolución filosófica* de Martin Heidegger. Biblioteca Nueva.
- Biemel, W. (1977). Erinnerungen an Heidegger. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1, pp. 1-23.
- Chiurazzi, G. (2006). *Modalität und Existenz*. Königshausen & Neumann.
- Chiurazzi, G. (2008). *Teorías del juicio*. Plaza y Valdés.
- Denker, A., Zaborowski, H. (Eds.). (2004). Heidegger Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Alber.
- Denker, A., Büchlin, E. (Eds.). (2005). *Martin Heidegger und seiner Heimat*. Klett-Cotta.

- Fehér, I. (1990). Der Junge Heidegger I. *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Philosophica et sociologica*, pp. 163-184.
- Gadamer, H.-G. (1986-87). Erinnerungen an Heideggers Anfänge”, en: *Dilthey-Jahrbuch* 4 pp. 13-26
- Gadamer, H.-G. (2003). Heideggers theologische Jugendschrift. En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Reclam.
- Gilson, E. (1965). *El ser y la esencia*. Ediciones Desclée.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Herder.
- Heidegger, A. (2017). Zur Entstehungsgeschichte der Gesamtausgabe von Martin Heidegger. En *Seefahrten des Denkens. Dietmar Koch zum 60. Geburtstag*, A. Noveanu, J. Pfefferkorn, A. Spinelli (Eds.). Attempo, pp. 147-153.
- Heidegger, M. (1972). *Frühe Schriften (1912-1916)*. F.-W von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 1. Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. W. Bröcker y R. Bröcker-Oltmanns (Eds.). Gesamtausgabe 61. Klostermann.
- Heidegger, M. (1990a). *Aristoteles, Metaphysik IX. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. H. Huni (Ed.). Gesamtausgabe 33. Klostermann.
- Heidegger, M., E. Blochmann (1990b). *Briefwechseln 1918-1969*. Deutsche Schillergesellschaft.
- Heidegger, M. (1992). *Grundprobleme der Phänomenologie*. H.-H. Gander. Gesamtausgabe 58. Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). Carta al padre William Richardson. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, pp. 11-18.
- Heidegger, M. (1999a). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. J. Aspiunza (Trad.). Alianza.
- Heidegger, M. (1999b). *Tiempo y Ser*. M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque (Trad.). Tecnos.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (Trad.). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2002a). *De camino al habla*. I. Zimmermann (Trad.). Serbal.
- Heidegger, M., Rickert, H. (2002b). *Briefe 1912-1933 und andere Dokumente*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M., Jaspers, K. (2003). *Correspondencia (1920-1963)*. J. J. García Norro (Trad.). Síntesis.
- Heidegger, M. (2005a). *¿Qué significa pensar?* R. Gabás (Trad.). Trotta.
- Heidegger, M., Gadamer, H. G. (2005/2006). *Ausgewählte Briefe Martin Heideggers an Hans-Georg Gadamer*. Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft.
- Heidegger, M. (2008a). *¡Alma Mía! Cartas a su mujer Elfride*. S. Sfriso (Trad.). Manantial.
- Heidegger, M. (2008b). *Introducción a la investigación fenomenológica*. J. J. García Norro (Trad.). Síntesis.
- Heidegger, M. (2008c). *El concepto de tiempo*, (tratado de 1924). J. Adrián (Trad.). Herder.
- Heidegger, M. (2009). *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*. J. M. García (Trad.). Palamedes.
- Heidegger, M. (2016). *Vorträge*. Teil 1: 1915-1932. G. Neumann (Ed.). Gesamtausgabe 80.1. Klostermann.
- Heidegger, M. (2015). *Cuadernos negros (1931-1938)*. Reflexiones II-VI. A. Ciria (Trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2022a). *Anotaciones I-V. Cuadernos negros (1942-1948)*. A. Ciria (Trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2022b). *Ergänzungen und Denksplitter*. M. Michalski (Ed.). Gesamtausgabe 91. Klostermann.
- Heidegger, M. (2024). *Conferencias 1915-1932*. Á. Xolocotzi (Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Herrmann, F.-W. von. (1985). *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*. Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von. (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit" vol. 1: "Einleitung": Die exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von. (1997). *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Trotta.
- Herrmann, F.-W. von. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Klostermann.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel V: Die Neukantianer*. Kluwer.

- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. UNAM/FCE.
- Kawahara, E. (1976). Herzliches Beileid. *Riso* 517.
- Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press.
- Kisiel, T. (1986-87). Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers. *Dilthey-Jahrbuch*, 4, pp. 91-120.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger: El fracaso del ser*. Madrid.
- Orejarena, J., Xolocotzi, A. (2024). *Heidegger, lector de Aristóteles. En torno al origen de su interpretación fenomenológica*. Editorial SB.
- Petzet, H. W. (2007). *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976*. Katz Editores.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Tecnos.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Trotta.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y Aleteología*. Biblos.
- Windelband, W. (1904). *Logik*. En *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, 2, pp. 163-186.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*. Heidegger y su camino a Ser y tiempo. Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger. Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana.
- Xolocotzi, Á. (2009a). *Facetas heideggerianas*. BUAP/Los libros de Homero.
- Xolocotzi, Á. (Coord.) (2009b). *Fenomenología viva*. BUAP.
- Xolocotzi, Á. (2009c). ¿Por qué Heidegger lleva a cabo una rehabilitación de la phrónesis aristotélica? *Tópicos*, 37, pp. 117-133.
- Xolocotzi, Á. (2010). Letras privadas y letras públicas: Heidegger como escritor. En A. Casas, A. Constante y L. Flores Farfán (Coords.), *Los (con) fines del arte. Reflexiones desde el cine, el psicoanálisis y la filosofía*. UNAM.

- Xolocotzi, Á. (2011c). *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. BUAP/Ítaca.
- Xolocotzi, Á. (2019a). Ontología y pregunta por el ser: el lugar de Ser y tiempo. En Á. Xolocotzi y R. Gibu (Coords.). *Ser y tiempo de Heidegger en perspectiva*. Biblos.
- Xolocotzi, Á. (2019b). El impacto del problema de la representación (*Vorstellung*) en el inicio de la fenomenología husserliana. *Open Insight*, 10 (18), pp. 159-184.
- Xolocotzi, Á. (2020). Los proyectos fenomenológicos de Martin Heidegger. El caso de Aristóteles. *Acta Mexicana de Fenomenología*, 5, pp. 309-321. <https://actamexicanadefenomenologia.uaemex.mx/article/view/16149/11800>
- Xolocotzi, Á. (2023). *La salvación de Heidegger*. La apertura al diálogo en la posguerra (1945-1960). Bonilla-Artiga.
- Xolocotzi, Á., Gibu, R., Orejarena, J. (2022). *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. Biblos.
- Xolocotzi, Á. (2023). La procedencia de la constitución onto-teológica de la metafísica. Primera tematización de Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de 1921. *Tópicos*, 67, pp. 35-59.
- Xolocotzi, Á. (2024a). El *Aristotelesbuch* de Heidegger. En J. Orejarena y Á. Xolocotzi (Eds.). *Heidegger, lector de Aristóteles. En torno al origen de su interpretación fenomenológica*. Editorial SB, pp. 83-98.
- Xolocotzi, Á. (2024b). La demolición de la subjetividad. La liberación fenomenológica de la representación por parte de Martin Heidegger. *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 21, pp. 223- 247.

CAPÍTULO VIII

IMPULSOS DEL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE H.-G. GADAMER

Cecilia Monteagudo
Pontificia Universidad Católica del Perú¹

RESUMEN

Este artículo busca abordar la peculiar relación filosófica que Gadamer estableció con la filosofía de Heidegger, cuyos impulsos declara haber seguido desde 1922, pero siempre dentro de los límites de sus posibilidades y en la medida en que coincidía con

¹ Doctora en filosofía y profesora principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Miembro del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, de la Red Iberoamericana de Investigación en Humanidades Ambientales y de la Red Iberoamericana de Hermenéutica. Sus áreas de investigación son: la hermenéutica alemana, la epistemología de las ciencias humanas, la filosofía de la cultura y la recepción de la hermenéutica en el Perú. Correo electrónico: cmontea@pucep.pe

ellos. Gadamer habla, por tanto, de períodos de cercanía y lejanía que se alternan en la evolución de su propio filosofar. Sin embargo, en las últimas décadas de su vida necesitó hacer explícita la distancia ya adquirida para desvincular su propio seguimiento de los “caminos de Heidegger”. Así llama a la selección que reúne numerosos escritos sobre su maestro y que tomamos como principal referencia para nuestro análisis, junto con otros textos autobiográficos. Nuestro propósito será resaltar algunos temas que actúan como motivaciones profundas y que fueron elegidos selectivamente por Gadamer en el diálogo que mantuvo con el pensamiento de Heidegger.

Palabras claves: Gadamer, Heidegger, hermenéutica, caminos

ABSTRACT

This paper seeks to address the peculiar philosophical relationship that Gadamer established with the philosophy of Heidegger, whose impulses he declares to have followed since 1922, but always within the limits of his possibilities and to the extent that he coincided with them. Gadamer speaks, therefore, of periods of closeness and remoteness that alternate in the evolution of his own philosophizing. However, in the last decades of his life he needed to make explicit the distance already acquired in order to dissociate his own following from ‘Heidegger’s paths’. This is what he calls the selection that brings together numerous writings on his teacher and which we take as the main reference for our analysis, together with other autobiographical texts. Our purpose will be to highlight some themes that act as deep motivations and that were selectively chosen by Gadamer in the dialogue he maintained with Heidegger’s thought.

Keywords: Gadamer, Heidegger, hermeneutics, paths

“A mi manera he intentado ayudarme del pensamiento de Heidegger para seguir mi propio camino”(Gadamer, 1996, p. 209)

Introducción

Hans-Georg Gadamer, padre de la hermenéutica contemporánea, nació en 1900 y murió con ciento dos años de edad. Un auténtico testigo del siglo XX. La circunstancia de una vida tan longeva nos ha dado a los estudiosos de la filosofía el privilegio de poder abordar su pensamiento ayudados de múltiples textos autobiográficos y autopresentaciones, que Gadamer empezó a escribir a los setenta años y que continuó produciendo tres décadas después. En todos estos escritos la mención a Heidegger es permanente, aunque con acentos muy diversos. En este sentido, si además tomamos en cuenta los textos que dedicó a diversos aspectos de la filosofía heideggeriana hoy reunidos en los tomos tercero y décimo de sus obras reunidas en alemán, y todos ellos publicados en la edición española del libro *Los caminos de Heidegger*², es evidente que esclarecer la singular recepción que tiene Gadamer del pensamiento de Heidegger, también resulta relevante para entender la propia propuesta hermenéutica.

Para tal efecto, nuestro trabajo estará dividido en tres partes. La primera parte aborda algunos rasgos de la manera como la “hermenéutica filosófica” de Gadamer se construye en “diálogo con la tradición”. Usamos la expresión “hermenéutica filosófica” en vez de filosofía hermenéutica por ser preferida por Gadamer en diversos textos, precisamente para marcar la diferencia con la hermenéutica romántica, además de resaltar con esta denominación la naturaleza socrática y dialógica de su pensamiento (Gadamer, 1998a, p. 147). Este asunto resulta muy relevante para ponderar la recepción crítica que tuvo Gadamer de los tópicos heideggerianos más rupturistas. La segunda parte presenta algunas interpretaciones que existen en torno a la recepción gadameriana

2 La edición en español toma el título *Heideggers Wege* que Gadamer le dio a una selección de artículos que aparecen en el tomo tercero de las obras reunidas en alemán.

de Heidegger. Finalmente, la tercera parte se ocupa de presentar la manera como son retomados ciertos “impulsos heideggerianos” en la reflexión hermenéutica de Gadamer.

Cabe precisar que este texto no pretende ser exhaustivo, porque Gadamer mantuvo abierto el diálogo con Heidegger hasta el final de su vida, produciendo lo que Carlos B. Gutiérrez llamó una “relación desacostumbrada”, a la vez que rara y paradójica, que sigue dando mucho que pensar. Pues como lo señala este autor, Gadamer fue uno de los discípulos más leales de Heidegger, pero al mismo tiempo fue labrando su propio camino intelectual, rehabilitando temáticas desatendidas o descalificadas por su maestro (Gutiérrez, 2017, pp. 178-194). La rehabilitación de la tradición retórico humanista y su aproximación a la filosofía griega³ y en particular a la de Platón son, entre otros ejemplos, muestra de ello. Volveremos más adelante sobre este punto.

I

En esta parte, y con el fin de aproximarnos a esta dialéctica de cercanía y lejanía que Gadamer establece con el pensamiento de su maestro, nos proponemos destacar algunas particularidades de ese diálogo que Gadamer entabló con ciertos hitos de lo que él llama la “tradición”. Término que en este contexto refiere tanto a la historia de la filosofía, como a la conceptualidad filosófica que le precedió a Gadamer y la que se está forjando en el presente. Incluso en las páginas introductorias de su obra principal, publicada

3 Tómesse en consideración que Gadamer en un punto de su formación intelectual interrumpe sus estudios de filosofía y decide iniciar los estudios de filología en 1925. Algunos sostienen que ello se debió al poco reconocimiento que Heidegger tuvo de sus aptitudes para la filosofía. En este contexto fue discípulo de P. Friedländer y de él sacó las mejores lecciones sobre el diálogo platónico, a pesar del impulso inicial que Heidegger representó para Gadamer con el llamado a un retorno a los griegos. Incluso puede afirmarse que estas fuentes de inspiración son precisamente las que le dan los elementos a Gadamer para su toma de distancia respecto a la interpretación heideggeriana de Platón. Sin embargo, al término de sus estudios de filología fue llamado por Heidegger y se habilitó con él con una tesis sobre el Filebo de Platón en 1929.

en 1960, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*⁴ sostiene que la conceptualidad en la que se desarrolla el filosofar nos posee siempre en la misma medida en la que nos determina el lenguaje en el que vivimos. Por lo que, para él, precisamente forma parte de un pensamiento honesto el hacerse consciente de estos condicionamientos previos. De tal modo que este diálogo termina encarnando una conciencia crítica que nos coloca ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente (Gadamer, 1977, p. 27).

Por lo anterior, consideramos, que este “diálogo con la tradición” que Gadamer renovó continuamente a lo largo de su trayectoria intelectual opera como un principio metodológico para la comprensión de su propia propuesta filosófica y la recepción que tuvo del pensamiento de Heidegger y otros autores. Diálogo en el interior del cual veremos la continua revisión y defensa de sus planteamientos filosóficos, al mismo tiempo que el sano ejercicio de la autocrítica. Un caso ejemplar de esta autocrítica es la que hace respecto a sus cuestionamientos a la hermenéutica de Wilhelm Dilthey, a quién en VM define como alguien atrapado en las aporías del historicismo, para luego señalar en un texto de la década de los noventa, que quizá pecó de unilateral con el fin de resaltar sus propias ideas (Gadamer, 1998a, p. 147). Por otro lado, también es notable la forma como Gadamer se nutrió de las críticas, en particular las de Jürgen Habermas, que se le plantearon al propio concepto de “tradición”, las mismas que nunca eludió, pero que no lo llevaron a abandonar el concepto, sino más bien a enriquecerlo y esclarecerlo mejor.

Sin embargo, la confrontación con interlocutores de otra competencia, como la publicada discusión con Habermas, sobre hermenéutica y crítica de las ideologías, significó una ampliación de mi horizonte que debo agradecer. Me confirmó en seguida mi propio punto, que la conversación razonable bajo la condición de una buena voluntad mutua siempre tiene sentido. Esta es la naturaleza de la cuestión, que

4 Nos referiremos a esta obra cada vez con las siglas VM.

semejante posición hermenéutica no sea una posición, sino que se exponga a una multiplicidad de confrontaciones que la determinan (Gadamer, 2000a, p. 156).

Ahora bien, Gadamer también explica este diálogo como un escuchar las voces de la “tradición” que nos interpelan respecto de nuestra finitud. En este sentido, se trata de un diálogo que parte del reconocimiento de nuestra radical “facticidad” y de una concepción de la verdad como revelación y ocultación al mismo tiempo. Es decir, algo que tiene que ver más con lo que somos que con lo que podemos saber, y en tal sentido vemos a Gadamer identificado con un horizonte teórico marcado por los debates de la época y la interpretación que tiene de los mismos. En el marco de este horizonte teórico, Gadamer también se involucra con lo que él denominó el “problema de la conciencia histórica”⁵, ya en germen en la tradición hermenéutica que le precede. En efecto, la pregunta que permanece no resuelta por el historicismo consiste en cómo es posible pensar la verdad dentro del flujo cambiante de lo histórico. Pregunta que precisamente, a juicio de Gadamer, Heidegger ayudó a plantear adecuadamente, llamándonos a comprender que el preguntar filosófico debe estar arraigado en la existencia humana fáctica (Gadamer, 2002a, p. 328; 2002b, p. 359). Por ello, este tema también se articula con su crítica a la presencia todavía persistente en su época del positivismo y metodologismo, así como a la reacción romántico-historicista a ambos.

Por todo lo anterior, Heidegger será una influencia decisiva, como lo declara en *VM*, pero definitivamente no la única. Incluso se puede sostener que dicha influencia no le impide tener una recepción muy positiva de conceptos medulares de la fenomenología de Husserl, como los de “intencionalidad”, “mundo de la vida” y “horizonte”, los cuales tienen una presencia operativa y permanen-

5 Esta expresión da título a una obra de Gadamer que reúne un conjunto de conferencias dictadas en la Universidad de Lovaina en 1958 y a juicio de la mayoría de los intérpretes, el esbozo más importante de su obra capital *Verdad y Método* que recién se publicó en 1960 (Gadamer, 1993).

te en el conjunto del proyecto filosófico de Gadamer. Ahora bien, es indiscutible que Gadamer comparte con Heidegger la crítica al enfoque trascendental de Husserl, pero en su esfuerzo por esclarecer aún más el “fenómeno de la comprensión” se ayuda de estos conceptos, tanto para explicar la movilidad de dicho fenómeno, como su historicidad y lingüisticidad esencial. En este sentido, como hemos abordado en otros textos, esta notable libertad de espíritu que Gadamer tiene para dialogar con la tradición le permite hacer uso de conceptos fuera de sus contextos sistemáticos y alimentar su praxis hermenéutica con ellos (Monteagudo, 2001, pp. 37.57; 2018, pp. 179-193).

Lo anterior es algo que también podemos ver en el diálogo de Gadamer con otros autores como Platón y Hegel, pero se ilustra de manera ejemplar en el caso de Gadamer como lector de Husserl y de cara al pensamiento de su maestro, al punto que encontramos autores como J. M. García Gómez Heras, quien nos propone para leer a Gadamer un “retorno a Husserl”, pasando por encima de Heidegger. Propuesta que, a su juicio, tendría el fin de esclarecer mejor las fuentes de donde arranca la vía hermenéutica de la filosofía y las posibilidades que esta abre (García, 2000, p. 69). A lo que hay que añadir que el propio Jean Grondin, biógrafo de Gadamer y quien tiene una visión integral de las diversas influencias en el pensamiento de Gadamer, sostiene que no solo la “hermenéutica de la facticidad” de Heidegger, sino también la revalorización husserliana del mundo vivencial constituyen la base sobre la que Gadamer desarrolla las características fundamentales de una teoría de la experiencia hermenéutica (Grondin, 1999, p. 162).

Este último punto se articula también con la afinidad que muestra Gadamer con aspectos medulares del pensamiento de Husserl, como la crítica al objetivismo científico y sus efectos alienantes sobre la praxis social y cultural, y la rehabilitación en su obra tardía de ese ámbito previo que se halla contenido en el concepto de “mundo de la vida”. Horizonte histórico pre-dado e intersubjetivamente constituido que será considerado por ambos

autores como el suelo donde estarían enraizadas todas las producciones culturales.

En este sentido, pese a sus reservas críticas, Gadamer no deja de reconocer que cada vez que uno se acerca a la fenomenología de Husserl suele experimentar al mismo tiempo una distancia histórica y una novedosa actualidad (Gadamer, 2016a, p. 134). Esa novedosa actualidad, sin duda, tiene que ver precisamente con la problemática del “mundo de la vida” que Gadamer articula de acuerdo a su concepción ontológica y dialógica del lenguaje. Será en el marco de la atención que le dedica a este concepto del mundo de la vida desde el cual pone en cuestión la frecuente interpretación de que tal concepto surge, fundamentalmente, como una respuesta apresurada a la polémica con Heidegger. Por el contrario, en el artículo ya citado, Gadamer sostiene que, tomando en cuenta el carácter omniabarcante del ideal de una filosofía fenomenológica que se mantiene hasta la obra tardía de Husserl publicada en 1936 *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, resulta comprensible que, frente a los cuestionamientos de Heidegger, Husserl se preguntara si estos no estaban contenidos ya en su propio proyecto filosófico (pp. 134-135). Con esta posición, Gadamer no pretende soslayar la amplia discusión en torno a este tema; pero, en último término, para él, la polémica misma con Heidegger se asienta precisamente en el suelo husserliano que la hizo posible (Gadamer, 2016b, pp. 81-82).

De este modo, para Gadamer, más allá de resolver la cuestión de hasta qué punto Husserl es influido por la publicación de *Ser y Tiempo* de Heidegger o si, al revés, esta obra despliega problemáticas que ya se habían planteado en el suelo husserliano, lo decisivo para Gadamer es, más bien, identificar que en la expresión “mundo de la vida” se halla recogida la verdad que ha sido buscada e interrogada permanente y especialmente en el pensamiento de Husserl (Gadamer, 2016b, p. 82).

En esta misma perspectiva, Gadamer también sostiene en un tercer artículo “La ciencia del mundo de la vida”, que el carácter

revolucionario frecuentemente atribuido a la noción de “mundo de la vida” debe verse como un significado que emerge en el interior de un estilo de pensamiento caracterizado por continuas correcciones y autocríticas (Gadamer. 2016c, p. 116). Por ello, aun cuando le parezca discutible la posibilidad de convertir el horizonte mundano vital en objeto de una ciencia trascendental, reconoce, no obstante, en la reflexión husserliana en torno al “mundo de la vida”, el cuestionamiento más importante a las aspiraciones de universalidad de la metodología científica, y considera que esta temática permite el surgimiento de una nueva conciencia crítica con relación a la misión misma de la filosofía. Asimismo, también declara la intención de asumir el impulso moral que radica en la idea husserliana de una nueva praxis mundano-vital, desde la que, en su concepto, debiéramos descubrir la riqueza de un mundo compartido que pueda conducirnos a una práctica política más humana (pp. 131-132). Al respecto, las reflexiones gadamerianas tardías en torno a temas de filosofía práctica dan claramente cuenta de ello.

Por otro lado, también cabe señalar que, si bien la relación entre filosofía e historia de la filosofía, tan propia del pensamiento alemán, es atribuible a Gadamer, debe reconocerse también el esfuerzo conceptual que hace en *VM* por emanciparse de toda resonancia hegeliana, al introducir la noción de “conciencia de la historia efectuar” (*wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins*)⁶. Incluso en un texto de 1943, bajo el título “El problema de la historia en la filosofía alemana reciente”, encontramos que Gadamer ya se había preocupado por aclarar que el talante histórico inherente a la filosofía alemana y tan poco comprendido, a su juicio, por los observadores anglosajones, no puede desligarse de la problemática filosófica de la historicidad de la existencia y de todo conocimiento posible (Gadamer, 1998b, p. 33). Problemática que, sin duda, se articula con el enfoque de la filosofía gadameriana tardía, en el sentido de que no hay interpretaciones últimas ni de textos, ni de autores, sino tan solo un diálogo en el que siempre nos

6 Esta expresión también se traduce como conciencia de la continua influencia del pasado a la que no podemos sustraernos

encontramos y que contribuimos a prolongar. Es decir, un “estar en conversación”, que significa siempre salir de uno mismo para pensar con el otro y volver sobre uno mismo como otro (Gadamer, 1998c, p. 356).

A lo anterior cabe añadir que esta manera gadameriana de “dialogar con la tradición” también pretende sustraerse a la crítica nietzscheana del conocimiento histórico en la que todavía habría quedado atrapado Dilthey y su preocupación por la objetividad en el conocimiento histórico. El propio Gadamer al referirse a dicha crítica sostiene precisamente que la conciencia histórica (conciencia de la historia efectual), aludida por él, ha erigido contra todas las posibilidades de un conocimiento seguro en el ámbito del acontecer histórico una especie de reserva crítica que previene contra todo dogmatismo (Gadamer, 2000b, p. 33). Por ello, como Sánchez sostiene, la “enfermedad histórica” denunciada por Nietzsche, se supera en el enfoque hermenéutico, al sustituir el modelo de la objetividad de la conciencia historiográfica por el modelo de la dialéctica-dialógica, lo que permite otorgar a la misma interpretación historiográfica el carácter de acontecimiento (Sánchez, 1998, p. 222).

En suma, para la hermenéutica filosófica el diálogo es el horizonte existencial inherente a toda experiencia hermenéutica y desde el que se hace inteligible la comunicación humana y sus realizaciones culturales, incluida la relación con el pasado. Pero este horizonte dialógico-lingüístico que funciona entre diversos individuos, entre diversas lenguas o entre pasado y presente, si bien presupone la aspiración al entendimiento común, este nunca es “algo ya dado definitivamente” y tampoco excluye la diversidad, sino que al contrario la presupone. En ese sentido Gadamer afirma:

Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan lenguajes distintos, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea esta justamente en su pleno sentido, como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero el lenguaje común nunca es algo ya dado definitivamente. Es un lenguaje que juega entre los hablantes, que debe permitir el inicio de un entendimiento, aunque las

diversas opiniones se opongan frontalmente. Nunca se puede negar la posibilidad de entendimiento entre seres racionales. Ni el relativismo que parece haber en la variedad de los lenguajes humanos constituye una barrera para la razón, cuya palabra es común a todos como ya sabía Heráclito (Gadamer, 1998d, p. 392).

Por lo anterior, vemos que, para Gadamer, así como en *VM* nos dice que “el que quiere comprender un texto tiene que estar dispuesto en principio a dejarse decir algo por él” (Gadamer, 1977, p. 335). Del mismo modo, al referirse al diálogo, este presupone que debemos aprender a controlar nuestra parcialidad, es decir, la plétora de deseos, impulsos, esperanzas e intereses, a fin de que el “otro” no nos sea invisible, precisamente como “otro”. O lo que es lo mismo en una expresión más radical, “... tenemos que aprender a no tener razón...” (Gadamer, 2000b, p. 37). Esto significa entonces que, en el diálogo, en ningún caso se trata de la imposición del propio punto de vista, ni de la adaptación de unos a otros, sino de un proceso integrativo abierto que Gadamer entiende como transformación hacia lo común o reunión de los interlocutores en una nueva comunidad (Gadamer, 1977, pp. 457-458).

Asimismo, refiriéndose particularmente al diálogo con las ideas de un pensador, Gadamer es enfático al afirmar que se trata siempre de un diálogo interminable que ocurre en la experiencia de la vida, por lo que desemboca —más que en el mucho saber— en el aprendizaje de la modestia. De este modo, también su propia hermenéutica filosófica, como lo vimos en la cita referida a Habermas, no debe entenderse como una posición absoluta, sino como un camino de experiencia que no admite un principio superior al de abrirse al diálogo (Gadamer, 1998d, p. 399).

Ciertamente, esto último no puede evitar el malentendido de interpretar en este propósito la idea de una apertura ilimitada que abre las puertas a la arbitrariedad de las interpretaciones apresuradas. Sin embargo, hay que señalar que, si bien dicho enfoque hermenéutico lo ha llevado en muchos casos a resultados polémicos, Gadamer se ha hecho cargo de los debates que en cada caso ha suscitado. Es el caso, por ejemplo de la lectura socrática

que hace del pensamiento de Platón y que lo ha enfrentado a posiciones canónicas dentro de los estudios platónicos. Con todo, para Gadamer, dicha confrontación ha sido tremendamente enriquecedora, puesto que le ha permitido poner en juego toda la solvencia de su formación en la filología clásica y retomar una y otra vez sus investigaciones sobre la filosofía de Platón que hoy podemos leer en tres tomos de sus obras reunidas en alemán⁷.

Finalmente, para concluir con esta sección solo nos queda señalar de qué manera la recepción que tiene Gadamer del pensamiento de Heidegger se inscribe en un horizonte complejo, que más que permitirnos hablar de influencia del pensamiento de Heidegger, se hable propiamente de impulsos que selectivamente fueron elegidos por Gadamer en el diálogo que estableció con Heidegger desde 1922.

II

Las épocas de cercanía y lejanía a Heidegger van alternándose, tal y como sucede tratándose de astros de primera magnitud y determinantes para la época (Gadamer, 1996, p. 246).

La relación que Gadamer establece con el pensamiento heideggeriano es un tema sobre el cual se han intentado diversas interpretaciones. Algo que, sin duda, se justifica por las múltiples referencias a Heidegger que atraviesan de forma permanente la obra de Gadamer, pero que no ofrecen en su conjunto una visión completamente consistente. Sin embargo, atendiendo al prólogo que escribe para sus escritos publicados bajo el título *Los caminos de Heidegger* encontramos una declaración donde se hace patente

7 Sobre la influencia de Platón en el pensamiento gadameriano cabe señalar, que Gadamer considera que a pesar de la crítica a la metafísica que hereda de Heidegger, su condición de “discípulo permanente de Platón” no lo empujó a abandonar el lenguaje conceptual, sino que lo condujo a analizar el lenguaje partiendo del diálogo, y a neutralizar la fijación terminológica del pensamiento precisamente destacando su dinamismo y apertura. (Gadamer, 1998d, p. 400).

nuevamente esta dialéctica entre cercanía y lejanía respecto al pensamiento de Heidegger.

El hecho de que estos trabajos sean de fechas más bien recientes no quiere decir que no haya seguido desde un principio los impulsos del pensar de Heidegger dentro de los límites de mis posibilidades y en la medida que estaba de acuerdo con ellos. Hacía falta una distancia, y esta presuponía que llegara a un punto de vista propio que me permitiera desvincular mi seguimiento de los caminos de Heidegger lo bastante de mi propia búsqueda de caminos y senderos como para poder describir por separado el camino de pensar de Heidegger (Gadamer, 2002c, p. 9).

Sobre esta declaración, tómese en cuenta que, aunque antecede a un conjunto de artículos sobre Heidegger escritos desde la década del sesenta, el prólogo citado se escribe para la publicación en alemán del libro en 1983 y luego sería incluido en el tercer tomo de sus obras reunidas publicadas en 1987. En este sentido, es desde una mirada retrospectiva que Gadamer identifica a 1960 como el año en el que, al mismo tiempo que se publica *VM*, escribe su primer escrito sobre Heidegger. Se trata de la introducción, que a pedido de Heidegger, Gadamer escribe para la edición de su ensayo sobre “El origen de la obra de arte” publicado por la editorial *Reclam*.

Por su parte, el caso de *VM* es también bastante ilustrativo de la compleja relación que desarrolla Gadamer respecto del pensamiento de Heidegger. Pues si bien puede verse en la introducción de esta obra que Gadamer, al tratar de insertar su reflexión en la tradición filosófica que le precede (no duda en reconocer su deuda con W. Dilthey y la fenomenología husserliana) también es enfático al afirmar que sigue en primer lugar a Heidegger (Gadamer, 1977, p. 330). Sin embargo, esta declaración que de manera reiterada se presenta en textos autobiográficos tempranos no es del todo consistente con aquellos aspectos de *VM* que discrepan abiertamente de temas centrales del pensamiento de Heidegger. Nos referimos, como lo dijimos antes, a tres temas emblemáticos que Gadamer se ocupa de rehabilitar frente a la

crítica heideggeriana: la tradición humanista, la dialéctica platónica y la historia de la filosofía.

Ahora bien, pese a estas discrepancias de fondo destacadas por estudiosos de la obra gadameriana y de la hermenéutica contemporánea como Grondin (1999), Ferraris (2000) y Gutiérrez (2017) entre otros, dicha declaración dio pie a toda una línea de interpretación del pensamiento de Gadamer que lo presenta como mero epígono de la filosofía de Heidegger. Asimismo, creemos que también ha justificado en gran parte la popularidad que alcanzó una de las expresiones más provocadoras y polémicas sobre la relación entre estos dos pensadores.

“*Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana*” es una afirmación que J. Habermas, como ya lo señalamos, crítico e interlocutor de la hermenéutica, acuña con ocasión de un discurso en honor a Gadamer a fines de la década del setenta. Desde su perspectiva, Heidegger fue esa clase de pensadores radicales que abren en torno a sí un abismo y frente a él la aportación filosófica de Gadamer radica precisamente en haber tendido un puente sobre ese abismo. Es decir, el Heidegger tardío, para Habermas, cae en una marginalidad de la que lo saca Gadamer de una manera muy productiva. En este sentido, la “urbanización” llevada a cabo habría logrado atenuar la impenetrabilidad lingüística y teórica de la filosofía heideggeriana tardía y con ello integrarla al diálogo de nuestro tiempo.

En este mismo discurso laudatorio, Habermas no duda en destacar la relevancia del pensamiento de Gadamer para la filosofía contemporánea, pero al mismo tiempo caracteriza la compleja relación entre Gadamer y Heidegger como una relación marcada por la distancia, la cual se habría acentuado con el desarrollo de la propia hermenéutica filosófica. Incluso, no deja de expresar su desconcierto, de que a diferencia de otros connotados discípulos de Heidegger que tomaron muy tempranamente distancia del maestro – como G. Krugger y en particular K. Löwith, quién tildo al pensamiento de Heidegger de mitología y poesía – Gadamer de-

fendió hasta el final lo que denominó la originalidad y profundidad del pensamiento heideggeriano (Habermas, 1979, pp. 11-31).

Respecto de esto último, no fue difícil para Habermas encontrar sustento a su declaración en afirmaciones del propio Gadamer en muy diversos textos. Por ejemplo, en el prólogo a su obra *Los caminos de Heidegger* que fue aludido anteriormente, Gadamer no duda en confesar que todos sus trabajos han perseguido en el fondo un mismo y único propósito, a saber,

introducir en el carácter peculiar del pensamiento de Heidegger, que se sitúa lejos de todos los hábitos de pensar y hablar existentes hasta el momento. Esto significa, sobre todo prevenir al lector del error de sospechar que el distanciamiento de lo acostumbrado implique en Heidegger una mitología o un gnosticismo poetizante (Gadamer, 2002c, p. 10).

Sin embargo, pese a lo anterior, consideramos que hoy ya se está en condiciones de escrutar en las complejidades del diálogo que Gadamer establece con Heidegger y sacar a la luz junto con las afinidades, las críticas y tomas de distancia que la hermenéutica filosófica de Gadamer en su esfuerzo de aclararse a sí misma tendrá frente al filósofo de Messkirch.

En este sentido suscribimos la posición del español Manuel Cruz, quien sostiene que la relación que mantiene la propuesta gadameriana con el contexto filosófico en el que surge no queda satisfactoriamente dibujada por referencia a una sola línea de problemas y mucho menos de un autor. Para Cruz, Gadamer parece más bien instalado en la encrucijada de conflictos que atraviesan al pensamiento del siglo XX y en su opinión, ha contribuido decididamente a configurar el debate que nos concierne (Cruz, 2002, pp. 217-248).

En esta misma perspectiva, encontramos en la crítica italiana, donde Gadamer ha tenido una recepción muy extendida, a un autor como Mauricio Ferraris, quien interpreta la expresión de Habermas en una dirección que también destaca la importancia del “diálogo con la tradición” en la hermenéutica filosófica de

Gadamer. A su juicio, la urbanización llevada a cabo por Gadamer no estuvo orientada a remontar la supuesta marginalidad de Heidegger, pues este en los hechos nunca perdió popularidad, como lo muestra la recepción mundial que tuvo su filosofía en el siglo XX y sigue teniendo en el presente siglo. En realidad, para Ferraris, si bien Gadamer ayuda a establecer un puente no es entre Heidegger y su presente, sino entre su filosofía y la “tradicición” a la que había sometido a una destrucción radical.

Para él la “urbanización” de la herencia heideggeriana responde a una tarea que impone la época: la de reanudar los lazos con la “tradicición”, no solo golpeada por la destrucción heideggeriana de la historia del ser, sino también por el influjo del positivismo en las ciencias humanas y la filosofía. En este sentido, reanudar los lazos con la “tradicición” pasará obligatoriamente, como lo muestra la filosofía de Gadamer, por una rehabilitación de la tradición humanista, tan denostada por Heidegger, y consecuentemente por una rehabilitación de la historia de la filosofía de Platón a Hegel en provecho precisamente de las demandas teóricas del presente (Ferraris, 2000, pp. 238-239).

Cabe también añadir, que en una línea de interpretación muy afín se encuentran dos importantes estudiosos de la obra gadameriana ya citados. Por un lado, J. Grondin, en la introducción a una obra dedicada precisamente a la relación entre Heidegger y Gadamer, se plantea la siguiente pregunta: si la obra de Gadamer es la mera continuación del proyecto heideggeriano, o si por el contrario se trata de un desarrollo en confrontación con él. La respuesta a esta interrogante es categórica. Para Grondin, después de la publicación de la totalidad de las obras reunidas de Gadamer en 1995 es posible visualizar por primera vez a *VM* como una respuesta cerrada a Heidegger que inaugura un nuevo acento (Grondin, 2001, p. 7).

Ciertamente, Grondin también reconoce una suerte de timidez de parte de Gadamer para confrontarse directamente con Heidegger, de modo que este siempre se siente como una sombra a lo lar-

go de *VM*, pero, según Grondin, solo como una sombra⁸. Para este autor esto se hace evidente en la manera como Gadamer silencia a textos heideggerianos claramente alusivos a las diferentes partes de *VM*. Como ejemplo nos indica, que, en toda la sección dedicada a la verdad desde la experiencia del arte, no hay una sola mención al famoso texto de Heidegger “El origen de la obra de arte”, que Gadamer conoció desde la década del treinta, e incluso, como ya señalamos, prologó para una edición de bolsillo en 1960. Tampoco en la última sección de la obra bajo el título “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica” hay alguna mención a los tópicos heideggerianos sobre el tema.

Asimismo, cuando en la segunda parte de la obra se aborda el tema del círculo hermenéutico, Gadamer lo vincula con la problemática de las ciencias del espíritu y en opinión de Grondin, prescinde de todo compromiso con la pregunta heideggeriana por el ser. En suma, para él las diferencias entre las empresas intelectuales de Gadamer y Heidegger son innegables y, sin embargo, muy fructíferas para el desarrollo de la conciencia hermenéutica en el siglo XX (Grondin, 2001, pp. 7-10).

Por su parte, desde una posición, a mi parecer, más radical que la anterior, Carlos B. Gutiérrez, también discípulo de Gadamer, comienza poniendo en cuestión lo que para él es una tendencia generalizada: el ver en la filosofía hermenéutica alemana un acervo monolítico y acumulativo que se da sin fisura alguna en la continuidad de Heidegger a Gadamer. En discrepancia con esta posición y apoyándose en otros críticos alemanes como R. Bubner y M. Riedel, Gutiérrez buscará demostrar en sus textos que Gadamer desde el inicio de su camino se separa de Heidegger, animado por su entusiasta receptividad de la dialéctica platónica que lo acompañará toda su vida (Gutiérrez, 2002a, pp. 177-197).

8 Esta alusión de Grondin nos remite a la famosa cita de Gadamer. “Por lo demás el escribir representó para mí durante mucho tiempo una verdadera tortura. Siempre tenía la impresión de que Heidegger me miraba por encima del hombro” (Gadamer, 1998d, p. 387)

Platón habría actuado entonces como un catalizador frente a la radicalidad de la reflexión heideggeriana. O en términos más precisos, tal como lo expresa Gutiérrez, “en aquel momento le permitió apartarse de la rigidez de la pregunta heideggeriana por el ser y poner en el centro de su proyecto hermenéutico no solo el contrajuego de lo uno y lo múltiple del sentido, sino también, y, ante todo, la experiencia del diálogo, ajena en principio a la analítica existencial” (p. 177).

Desde la perspectiva de este autor, pese a que Gadamer recibe de Heidegger el impulso de volver a los griegos, en realidad disiente desde el comienzo de la lectura que este tiene de los mismos. Así como también, ahí donde Heidegger esperaba un nuevo comienzo radical de la historia del ser para contrarrestar el olvido del que había sido objeto, Gadamer buscó una salida en la reactualización de las nociones tradicionales del diálogo, la razón práctica y la capacidad del juicio. En último término, para Gutiérrez, Gadamer desde el inicio sintió la necesidad de pasar de una analítica existencial a una dialéctica existencial, donde los impulsos del proyecto hermenéutico quedan envueltos en la disciplina de profundizar en el otro, en el “ser arrojado”, así como en la pertenencia efectiva a la historia (Gutiérrez, 2002b, pp. 263-277).

En suma, los textos de Gutiérrez dedicados a esta problemática buscarán, en la dimensión dialogante de la propuesta hermenéutica, el punto de quiebre con el pensar heideggeriano y el lugar desde el cual deberán evaluarse las diferencias entre el pensamiento de Gadamer y el de Heidegger, tanto temprano como tardío.

Ahora bien, la alusión al Heidegger temprano nos permite también en este punto discutir una idea muy generalizada sobre la influencia de Heidegger en el pensamiento de Gadamer. Se sabe que Gadamer, bajo la tutela de Natorp, escribe su tesis doctoral sobre Platón y al término de su trabajo conoce en 1922 un texto de Heidegger en torno a Aristóteles, con el título *El informe Natorp* (Heidegger, 2002), que le genera un gran impacto. Dicho texto junto con las lecciones heideggerianas a las que asiste Gadamer en 1923 y que hoy conocemos como *Ontología y Hermenéutica de la facticidad*

(Heidegger, 1999) y otros textos de la época que están detrás de la gestación de *Ser y Tiempo*, suelen ser considerados la influencia más relevante en la formación del pensamiento hermenéutico de Gadamer. Esta línea de interpretación muy generalizada parece encontrar apoyo en expresiones del propio Heidegger, quien después del supuesto “viraje” que experimenta su pensamiento, evita en lo posible la utilización misma de la palabra hermenéutica. Esto se concilia, a su vez, con la indiferencia intelectual que de hecho tuvo frente a la publicación de *VM* en 1960. Incluso para reforzar esta posición, suele citarse con frecuencia una carta que Heidegger escribe en la década del setenta a O. Pöggeler donde caracteriza a la “Hermenéutica” como un asunto de Gadamer (*die Sache von Gadamer*), expresando al mismo tiempo con ello una despedida de su propio pasado hermenéutico (Pöggeler, 1983, p. 395).

Pese a lo antes señalado, hay dos hechos que cuestionan esta interpretación que asocia preferentemente el pensamiento temprano de Heidegger con la hermenéutica filosófica de Gadamer. Por un lado, aun valorando Gadamer en sus escritos la importancia que en su momento tuvo la “Hermenéutica de la facticidad” heideggeriana y su reactualización en *Ser y Tiempo* para su propio itinerario intelectual, él es más bien del punto de vista que su “hermenéutica filosófica intenta justamente seguir la orientación del Heidegger tardío y hacerla accesible de un modo nuevo” (Gadamer, 1998e, p. 18).

De otro lado, encontramos que, si bien son escasas las referencias a la hermenéutica en el pensamiento tardío de Heidegger, sin embargo, en la obra *De Camino al habla* publicada en 1959 reaparece la palabra hermenéutica en un contexto dialógico y con la acepción de “prestar oído a un mensaje” (Heidegger, 1987 pp. 79-140). En este sentido, dicha acepción, ligada además a una reflexión en torno a los límites del habla, se integrará fácilmente en la lógica del pensar gadameriano y en particular en la de sus últimos escritos, donde la hermenéutica se define como una “filosofía del oír” (Gadamer, 2002d, pp. 67-75). Pero acá también vemos reaparecer la dialéctica entre cercanía y lejanía. Pues como

lo ilustra de manera muy clara Andrés Contreras, en Gadamer se trata de una escucha al interior de una hermenéutica dialógica, que no está pensando tanto en un diálogo con el ser que interpela al ser humano para que corresponda a él, sino más bien en la conversación con los seres humanos finitos, cuya voz nos interpela en la palabra que llega hasta nosotros por medio de la “tradicción” (Contreras, 2014, p. 51)

Pero más allá de estas tomas de posición que lo acercan a veces y otras lo distancian de Heidegger, Gadamer forma parte de aquellos que interpretan el pensamiento heideggeriano desde una visión unitaria y por lo tanto relativizan la idea misma del “viraje” y la de una separación radical entre el Heidegger temprano y el tardío (Gadamer, 2002e, pp. 369-373). Para él, el camino del pensar de Heidegger se presenta como uno, por muchas vueltas y giros que se hayan producido en él, pues desde el comienzo no se puede perder de vista la dirección de este pensar, que fue la superación de la subjetividad del pensamiento moderno. A lo que añade que cuando Heidegger dejó atrás el lenguaje conceptual de la metafísica y al verse en un vacío terminológico buscó ayuda en Hölderlin, ello no significó un sumirse en la poesía, sino la continuación de una línea de pensamiento que lo guio a sus propias cuestiones (pp. 369-371).

Asimismo, desde la perspectiva de Gadamer, el pensar heideggeriano surgió ante todo del deseo de clarificar su propia vocación por lo religioso y de responder a la pregunta de cómo esta existencia humana finita, consciente de su muerte podía comprenderse en su ser, a pesar de su temporalidad (Gadamer, 2002f, p. 23). En este sentido, nos exhorta a entender que el pensar de Heidegger responde a una pregunta mantenida con perseverancia, pero a la que siempre le faltó el lenguaje (Gadamer, 2002g, pp. 35-36). Y volviendo al tema del “viraje”, sostiene que este fue para Heidegger un seguir caminando al que entenderíamos mejor bajo la analogía del círculo hermenéutico, pues en él se trata siempre de nuevos intentos del pensar que retornan a lo mismo (Gadamer, 2002h, p. 284). Desde el punto de vista de Gadamer, es

plausible afirmar que el Heidegger tardío en realidad retornó a sus reflexiones tempranas.

Cabe añadir que lo anterior no impide distinguir, como lo hace Grondin y otros autores, varios sentidos de hermenéutica en el pensamiento de Heidegger⁹. Ello por supuesto de cara a la relación de Gadamer con Heidegger. Así, desde la perspectiva de este autor, es posible hablar en primer lugar de la “temprana hermenéutica de la facticidad”, en conexión con la tarea del autoesclarecimiento de la existencia. En segundo lugar, se destaca la “hermenéutica ontológica de *Ser y Tiempo*”, ligada a la pregunta por el ser. En tercer lugar, se puede hablar de una “hermenéutica tardía” vinculada con la “historia del ser”, o “historia de la metafísica” (Grondin, 2001, pp. 81-92).

Pues bien, respecto de estos tres sentidos de hermenéutica en el pensamiento de Heidegger, Grondin sostiene que no es posible la identificación de Gadamer con ninguno de los tres, pues las diferencias saltan muy rápidamente a la vista, aunque sí se puede hablar de afinidad con los temas que despliega cada sentido. Los proyectos que motivan, tanto a la temprana hermenéutica heideggeriana de la facticidad, que se anuncia como una lucha contra la alienación del *Dasein*, y de su desarrollo en la tardía que pretende un nuevo comienzo de la historia de la metafísica, no son plenamente compartidos por Gadamer. En este sentido, la hermenéutica filosófica de Gadamer procede más bien de la problemática de las ciencias del espíritu y de la historicidad y lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo (Grondin, 1994, pp.1-23).

De este modo, la propia lógica interna de su proyecto filosófico lleva a Gadamer a acentuar el carácter dialógico de su filosofía frente al estilo cada vez más enigmático de Heidegger. Ello, sin embargo, no le impidió sacar provecho de las ideas heideggerianas sobre el arrojamiento del *Dasein*, la penuria del lenguaje que sufre toda filosofía que decide volver a las experiencias originarias, así como el llamado a volver a los griegos en la búsqueda de recursos

9 Mauricio Ferraris en el libro ya citado hace una distinción muy similar.

conceptuales para desmontar el paradigma científico moderno. Todos estos temas atraviesan la obra heideggeriana, de cuya acentuación en la obra tardía Gadamer se sintió muy interesado.

III

Cuando Gadamer se propone en *VM* el proyecto de volver a pensar el “fenómeno de la comprensión” que “atañe a la experiencia humana del mundo, más allá de toda instancia científica” (Gadamer, 1977, p. 23), sostiene que su hermenéutica filosófica se inserta en un movimiento del siglo XX que ha sido capaz de emanciparse de la orientación unilateral hacia el “factum de la ciencia” (p. 642). Con esta afirmación Gadamer alude a la fenomenología husserliana, en particular a su tematización de la problemática del “mundo de la vida”, como a la filosofía de la vida diltheyana con sus conceptos de vivencia y pre-comprensión. Sin embargo, como ya se ha señalado, la herencia heideggeriana cobra un lugar de influencia mayor en vistas de su propio proyecto filosófico.

En este sentido, siguiendo el hilo argumentativo de *VM*, recién con el llamado heideggeriano a una “hermenéutica de la facticidad de la existencia” nos encontramos con una perspectiva radicalmente emancipada del “enfoque epistemológico sobre la comprensión”, que todavía tiene algunos remanentes en las filosofías antes mencionadas. Pero cabe precisar que aquí se trata de un impulso que Gadamer asume y que él integra con varios otros recibidos de la “tradición”, como Platón, Aristóteles, San Agustín, Hegel y Kierkegaard por mencionar algunos referidos al tema en cuestión.

Desde esta perspectiva, no resulta extraño que al iniciar el capítulo central de *VM*, bajo el título “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, Gadamer afirme que Heidegger solo entra en la problemática de la hermenéutica con el fin de desarrollar desde el punto de vista ontológico la pre-estructura de la comprensión. Por el contrario, más bien él se plantea la cuestión de cómo la hermenéutica una vez liberada del enfoque epistemológico pueda hacer justicia a la historicidad de la comprensión, en

tanto modo de existir del *Dasein* en el mundo, con los otros, y en el horizonte de un lenguaje y una “tradicción” (p. 331).

De aquí entonces parte el proyecto de una hermenéutica filosófica que busca sacar todas las consecuencias especulativas del “arrojamiento” del *Dasein*, que, como se plantea en Gadamer, no solo implica el cuestionamiento al ideal de la plena autoconciencia y autoposición del sujeto, sino también la atención al fenómeno de la relación con el otro y al de la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo que vivimos como diálogo. Temáticas que lo llevan a tomar contacto con filosofías como las de Kierkegaard, Friedrich Ebner y Martín Buber, entre otros (Gadamer, 1998e, p. 17).

Ciertamente, la relevancia que cada vez más tendrá la dimensión del otro para la hermenéutica filosófica y que el propio Gadamer reconoce insuficientemente tematizada en Heidegger, no le impide, sin embargo, valorar sus reflexiones en torno a la facticidad de la existencia (Gadamer, 1998f, pp. 11-25). Por el contrario, son numerosos los textos en donde destaca las descripciones heideggerianas en torno a la “brumosidad de la vida” (*Das Leben ist diesig*), es decir, de su incapacidad para abrirse a un esclarecimiento pleno en la autoconciencia. Del mismo modo, concuerda con Heidegger en que la facticidad de la existencia es una resistencia inamovible, que no se resuelve en el sentido diltheyano con la tensión entre el oscuro impulso de la vida y la claridad del espíritu consciente (Gadamer, 2002i, pp. 57-66).

En este sentido, Gadamer no duda en afirmar que una de las lecciones fundamentales de Heidegger ha sido precisamente interpretar esta brumosidad como parte de la constitución misma de la vida. Por lo tanto, si bien ella contiene momentos de desocultamiento, estos nunca podrán ser plenos, puesto que la vida vuelve a rodearse de niebla. Es decir, se trata de no olvidar la radical historicidad de la existencia que precisamente la metafísica quiso soslayar (Gadamer, 2002j, pp. 67-72; 2002k, pp. 295-306) y aceptar que por mucho que lleguemos a poner delante de nosotros nuestro estar-condicionado, siempre quedará algo a espaldas de uno, porque ser históricamente significa que la reflexión no está

nunca tan fuera del acontecer, de forma que este pueda situarse frente a uno (Gadamer, 2002i, p. 66).

Así pues, pese a la afinidad que tiene Gadamer con la temática heideggeriana de la dialéctica entre ocultamiento y desocultamiento, él confiesa, que muchas veces no pudo seguir los forzamientos del lenguaje de las interpretaciones de Heidegger, y, sin embargo, sí fue capaz de seguir desarrollando el impulso hermenéutico que había recibido de él. Es decir, para Gadamer precisamente porque tanto nuestro pensamiento, como nuestras presuposiciones están amenazadas por el anquilosamiento del lenguaje y el ocultamiento que esto trae como consecuencia, es que no debemos prescindir de vivir en el diálogo (Gadamer, 2002b, p. 367).

Pero el diálogo es para el enfoque hermenéutico la vida del lenguaje y la comunicación. Por ello, aun cuando Gadamer sostiene que el habla como la vida se vuelve a rodear de brumosisidad, ningún lenguaje, ni siquiera el que Heidegger llamó el lenguaje de la metafísica, es un hechizo irremediable para el pensamiento, como tampoco algo que podamos sobrepasar de forma radical. Por el contrario, debemos aprender a confiar en el lenguaje y esto significa al mismo tiempo no perder la esperanza en nuestra capacidad de ponernos en cuestión a nosotros mismos o a aprender a no tener la razón frente al otro.

En este sentido, es esta vocación por el diálogo que aprendió en su particular “retorno a los griegos” lo que termina distanciándolo de Heidegger y le impide recorrer los pasos del pensamiento occidental como un camino previamente trazado por alguna determinación. Por el contrario, como él mismo lo confiesa, “puse todos los esfuerzos hermenéuticos para entrar en diálogo con Platón, Plotino, Agustín, Tomás y con quién fuera, para conseguir la participación de todos ellos en nuestra aspiración de encontrar el lenguaje, adecuado para lo buscado” (p. 367).

Es decir, Gadamer valora en Heidegger el gesto de retornar a los griegos para avivar nuestra imaginación lingüística y redescubrir el camino de vuelta del concepto a la palabra, pero para él ello no debiera conducir a renunciar al pensamiento conceptual, sino a

devolverle su fuerza intuitiva (Gadamer 2002l, p. 239). Por ello, él retoma este trabajo con el lenguaje desde una perspectiva dialógica y con consecuencias ético-políticas fundamentales que ya nos son tan claramente identificables en Heidegger.

De este modo, encontramos en los últimos artículos de Gadamer un compromiso militante por la preservación de la diversidad de las lenguas y las culturas en nuestro mundo globalizado, concluyendo casi de manera dramática que la supervivencia de la humanidad dependerá de nuestra capacidad de detenernos ante el otro y su diferencia (Gadamer, 2000b, p. 40).

En este sentido para Gadamer, si bien la filosofía a diferencia de las ciencias y de la praxis vital se ve envuelta en una penuria lingüística constitutiva, precisamente la misión del filósofo consistiría en reanimar la fuerza intuitiva del lenguaje. Y esto quiere decir que las audacias y violencias lingüísticas solo son pertinentes si dinamizan, extienden e iluminan el entendimiento común (Gadamer, 1998b, p. 401).

Bibliografía

- Contreras, A. (2014). ¿Quién soy yo y quién eres tú? La reformulación gadameriana de la aperturidad de la existencia. *Alea*, 12, pp. 39-64.
- Cruz, M. (2002). Gadamer una razón hecha lenguaje. En *Filosofía Contemporánea*. Santillana.
- Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Akal.
- Gadamer, H-G. (1977). *Verdad y Método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos.
- Gadamer, H-G. (1996). *Mis años de aprendizaje*. Herder.
- Gadamer, H-G. (1998a). La hermenéutica y la escuela de Dilthey (1991). En *El Giro Hermenéutico*. Cátedra
- Gadamer, H-G. (1998b). El problema de la historia en la filosofía alemana reciente (1943). En *Verdad y Método II*. Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1998c). Destrucción y Deconstrucción (1986). En *Verdad y Método II*. Sígueme.

- Gadamer, H-G. (1998d). Autopresentación de Hans-Georg Gadamer (1977). En *Verdad y Método II*. Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1998e). Entre Fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica (1985). En *Verdad y Método II*. Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1998f). Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona (1975). En *El Giro Hermenéutico*. Cátedra.
- Gadamer, H-G. (2000a). La misión de la filosofía (1983). En *La herencia de Europa*. Península.
- Gadamer, H-G. (2000b). La diversidad de Europa. Herencia y futuro. En *La herencia de Europa*. Península.
- Gadamer, H-G. (2002a). Heidegger y los griegos. En *Los caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H-G. (2002b). Hermenéutica y diferencia ontológica. En *Los caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H-G. (2002c). Prólogo. En *Los caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H-G. (2002d). Sobre el oír. En *Acotaciones Hermenéuticas*. Trotta.
- Gadamer, H-G. (2002e). El viraje del camino (1985). En *Los caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H-G. (2002f). Existencialismo y filosofía existencial (1981). En *Los caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H-G. (2002g). Martin Heidegger a sus 75 años (1964). En *Los caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H-G. (2002h). Un camino de Heidegger (1986). En *Los caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H-G. (2002i). Kant y el giro hermenéutico (1975). En *Los Caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H-G. (2002j). El pensador Martin Heidegger (1969). En *Los Caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H-G. (2002k). Recuerdo de los comienzos (1986). En *Los Caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H-G. (2002l). Acerca del comienzo del pensar (1986). En *Los Caminos de Heidegger*. Herder.
- Gadamer, H-G. (2016a). De la actualidad de la fenomenología husserliana (1974). En *El movimiento fenomenológico*. Síntesis.
- Gadamer, H-G. (2016b). El movimiento fenomenológico (1963). En *El movimiento fenomenológico*. Síntesis.

- Gadamer, H-G. (2016c). La ciencia del mundo de la vida (1972). En *El movimiento fenomenológico. Síntesis*.
- García Gómez Heras, J. M. (2000). Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiano. Biblioteca N.
- Grondin, J. (1994). Zur Komposition von Wahrheit und Methode. En *Der Sinn für Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder.
- Grondin, J. (2001). *Von Heidegger zu Gadamer*. Unterwegs zur Hermeneutik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gutiérrez, C. B. (2002a). Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer. En *Temas de la filosofía hermenéutica*. Universidad de los Andes.
- Gutiérrez, C. B. (2002b). Ciento dos años de pertenencia. En *Temas de la filosofía hermenéutica*. Universidad de los Andes.
- Gutiérrez, C. B. (2017). Heidegger y Gadamer: Una relación desacostumbrada (2015). En *Comprensión, escucha y pertenencia. Ensayos sobre Heidegger y Gadamer*. Obras reunidas tomo III. Universidad de los Andes.
- Habermas, J. (1979). Urbanisierung des Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans Georg Gadamer. En *Das Erbe Hegel*. Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1987). De un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un Inquiridor. En *De Camino al habla*. Serbal Guital.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y Tiempo*. J. E. Rivera (Trad.). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología*. Hermenéutica de la Facticidad. Alianza.
- Heidegger, M. (2002). *Informe Natorp*. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. J. Adrián Escudero (Trad.). Trotta.
- Husserl, E. (1991). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Una introducción a la filosofía fenomenológica. Editorial Crítica.
- Monteagudo, C. (2001). Mundo de la vida en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. *Arete*, 13, pp. 37-57
- Monteagudo, C. (2018). *Die Aktualität des phänomenologischen Begriffs der Lebenswelt in Gadamer's Hermeneutik*. En J. Giubilato (Ed.). *Lebendigkeit der Phänomenologie. Tradition und Eneuerung*. Traugott Bautz.
- Pöggeler, O. (1983). *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Alber.
- Sánchez Meca, D. (1998). *La historia de la filosofía como hermenéutica*. UNED.

CAPÍTULO IX

L'ANTICA GNOSI E IL NICHILISMO SECONDO HANS JONAS

Principi e criticità di Gnosi e spirito tardoantico

Lucrezia Fava

RIASSUNTO

Il saggio esamina l'interpretazione filosofica dell'antica gnosi elaborata da Hans Jonas nella sua opera *Gnosis und spätantiker Geist*, discutendo in particolare la tesi jonasiana dell'anticosmismo come principio identificativo della gnosi, e approfondendo la specifica esperienza esistenziale e i processi di pensiero che contraddistinguono questa visione del mondo. Viene mostrato come per Jonas la gnosi antica e l'esistenzialismo moderno siano forme diverse di nichilismo, chiarendo gli elementi specificamente nichilisti di queste modalità di comprensione dell'esistenza. Il testo inoltre ricostruisce l'analisi jonasiana del pensiero di Plotino, ovvero il modo in cui la mistica plotiniana riproduce elementi del pensiero gnostico. Vengono evidenziate alcune criticità della lettura jonasiana dell'anticosmismo gnostico, quindi il suo carattere parziale, e si

sostiene che questa lettura parziale della gnosi ha influenzato anche l'interpretazione di *Sein und Zeit* condotta da Jonas. Nell'ultima parte, l'analisi della lettura jonasiana di *Sein und Zeit* come opera esistenzialista e in questo senso gnostica ha il duplice obiettivo di confermare i punti deboli di tale interpretazione e di giustificare l'elaborazione di una diversa prospettiva –più completa, coerente e soddisfacente– attraverso cui comprendere il rapporto tra Heidegger e la Gnosi.

Parole chiave: antica gnosi, esistenzialismo, nichilismo, anticosmismo, gnosi heideggeriana

ABSTRACT

The paper analyses the philosophical interpretation of ancient Gnosis elaborated by Hans Jonas in his work *Gnosis und spätantiker Geist*, focusing on the thesis of anticosmism as the identifying principle of Gnosis and examining in depth the specific existential experience and thought processes that distinguish this vision of the world. The text shows how according to Jonas ancient Gnosis and modern existentialism are different forms of nihilism, clarifying the specifically nihilistic elements of these ways of understanding existence. It also reconstructs Jonas' analysis of Plotinus' thought, or the way in which it reproduces some elements of Gnostic thought. Some critical aspects of Jonas' reading of Gnostic anticosmism and therefore the partial aspects of his interpretation are highlighted, and it is argued that this partial reading of Gnosis has also influenced Jonas' interpretation of *Sein und Zeit*. In the last part, the analysis of Jonas's reading of *Sein und Zeit* as an existentialist and in this sense Gnostic work has the dual objective of confirming the weak points of that interpretation and of justifying the elaboration of a different perspective – more complete, coherent and satisfying – through which to understand the relationship between Heidegger and Gnosis.

Keywords: ancient gnosis, anticosmism, existentialism, Heideggerian gnosis, nihilism

1. Introduzione: La tendenza demondizzante e l'affermazione del Nulla

All'origine delle speculazioni dell'antica gnosi, a produrre le narrazioni allegoriche dei suoi miti, vi è la più filosofica delle questioni, sentita e vissuta come una dramma: perché l'Essere e non il Nulla? L'Essere sono gli enti nella cui manifestatività, molteplicità, mutevolezza e finitezza siamo sempre immersi e coinvolti; è il mondo in cui abitiamo e in cui tutto ciò che avviene trova la sua effettiva condizione di possibilità. Il Nulla è il totalmente altro rispetto all'esistente, o meglio è la possibilità, strutturale all'Esserci stesso, di non esserci più. Il non esserci posto in questione dallo gnosticismo non è però soltanto la fine di ciò che perde tutta la sua forza e sostanza, una dissipazione universale: è invece una realtà che appare possibile, giusta e necessaria in se stessa, come positività ontologica contrastante il mondo, a un'identità che dal mondo si avverte distante, che si scopre essenzialmente estranea al suo ordinamento generale e alle sue dinamiche; estranea anche alla propria natura umana corrosa dalle stesse qualità del mondo, consustanziale e appartenente al mondano. È un'identità che tenta un'estrema *epoché* di se stessa trovandosi a restare e a scoprirsi nel residuo fenomenologico che continua a tenerla in vita, l'esserci in quanto esserci, e a pensarne la possibilità antitetica: che cosa possa significare non esserci. Essa tenta "una specie di *itinerarium mentis in Mortem*, un appressamento, una propedeutica alla morte"¹, per scoprire dall'interno della sua "campana pneumatica" quale possa essere "il dono di inesistere".

Questo estraniamento gnostico dall'assetto del mondo, questo tipo di distanziamento cosciente e ricercato da eventi, fatti, cose di

¹ Questa e le successive citazioni sono tratte da G. Morselli, *Dissipatio* H. G. 2012, p. 69, pp. 134, 106.

natura mondana, può essere accostato al fenomeno dell'angoscia analizzato e interpretato in maniera originale, filosofica e feconda da Martin Heidegger in *Sein und Zeit*. Al fine di comprendere come tali fenomeni –la negazione gnostica del mondo e l'autoisolamento del sé nella disposizione dell'angoscia– testimoniati da opere composte in epoche molto lontane l'una dall'altra, possano essere accostati, come possano convergere e cosa significhi tale convergenza, prenderemo in esame alcuni passaggi fondamentali dell'opera jonasiana *Gnosi e spirito tardoantico*.

In quest'opera monumentale Hans Jonas mette a fuoco una tendenza demondizzante intrinseca al Sé, dagli esiti differenti a seconda sia del contesto storico-culturale in cui essa si sviluppa, sia della storia e della maturazione personale di ogni individuo. Questa tendenza demondizzante costituisce, secondo Jonas, “il principio unitario per la molteplicità fenomenica della mitologia gnostica. Una funzione unificatrice simile deve esercitarla anche al di là di questo ambito mitologico, restando allo stesso tempo l'anello di congiunzione con questo” (Jonas, 2010, p. 611)

A un primo sguardo su ciò che possa essere un'originaria tendenza demondizzante secondo il suo generale radicamento esistenziale, si scorge necessariamente, in qualche modo, proprio l'universale correlazione fondamentale esistenziale tra *esistenza* e mondo: il “mondo”, dunque, come un fenomeno esistenziale dell'esistenza e questa stessa come manifesta nella sua motilità fondamentale di caduta, nel suo essenziale essere stordita e assorbita dal mondo. Lo sconcerto nella scoperta del proprio completo estraniamento si schiude come spaesamento nel mondo. In esso l'essenza amondana dell'esistenza, perduta nel mondo, quale libertà acosmica sotto la necessità cosmica, diventa cosciente nell'angoscia della sua originaria estraneità al mondo. Lo spaesamento diventa angoscia verso il mondo. A partire da questa situazione emotiva scaturiscono i progetti di comprensione ed esplicazione esistenziali; il dato storico mostra che essa, in una determinata interpretazione, si trasforma in odio per il mondo, odio che, di nuovo, motiva la fuga dal mondo e, con la coscienza dell'insufficienza dell'esistenza, l'anelito alla redenzione dal mondo (Jonas, 2010, p. 611).

La vita che respinge l'esistenza mondana non riconoscendovi qualcosa di affine, necessario, legittimo, buono o provvidenziale per se stessa, tende naturalmente verso ciò che possa trascendere completamente questa esistenza. La Trascendenza, dunque, diventa l'unica realtà alla quale un sé in fuga dal mondo possa sentire d'appartenere: è l'unica realtà che possa "apparire" al sé —proprio perché essa non appare nel mondo e come mondo— a fondamento della sua peculiare condizione d'estraneità e di spaesamento —nei termini di Jonas, a fondamento dell'"essenza amondana", della "libertà acosmica" dell'esistenza del sé— ed è anche l'unica realtà che sia assimilabile al concetto e all'essenza di Dio. Di un Dio ignoto e indicibile, ma comunque pensabile e nominabile per *via negationis*.

Come chiarisce Jonas, a un "io" di natura non mondana, che si scopre condizionato ma non anche generato dagli "strati accessori esterni forniti dal mondo, [...] il mondo tutto è indifferentemente estraneo. Dove c'è estrema alterità di origine, non può esserci affinità né col tutto né con qualcuna delle parti dell'universo. L'io è simile soltanto agli altri "io" umani viventi nel mondo, e al Dio transmondano col quale il centro non mondano dell'io può entrare in comunicazione. Questo Dio deve essere acosmico, perché il cosmo è diventato il regno di ciò che è estraneo all'io. Possiamo scorgere qui la connessione profonda che esiste tra la scoperta dell'io, la privazione di spiritualità del mondo e l'affermazione del Dio trascendente" (Jonas, 2011, p. 280).

Chi domanda dell'Essere e del Nulla mosso dall'esperienza di una divergenza tra ciò che riconosce d'essenziale in se stesso e l'essenza dell'intero in cui si trova a vivere, cioè tra sé e il mondo; chi domanda perché l'Essere avvenga e perché invece non avvenga nulla, e sviluppa questa domanda a partire da una situazione critica in cui avverte la propria spaesatezza e concepisce l'origine amondana della propria identità, sta già elaborando una propria gnosi e prendendo una posizione a favore per l'effettiva possibilità del Nulla. Del Nulla inteso non come modo d'essere dell'ente che va differenziandosi in ciò che è stato e non è più e in ciò che non è ancora e sarà, ossia come modalità strutturale

del divenire; e neppure come differenza originaria e necessaria, divario di ogni ente dal principio rispetto al quale e grazie al quale l'ente si definisce in se stesso e appare, limite che rende possibile l'identità dell'ente in quanto ente – concetti specifici di una filosofia ermeneutico-temporale dell'essere. Qui si tratta del Nulla inteso come possibile ontologia opposta a quella dell'Essere che dà fondamento agli enti mondani.

Nel prendere posizione per il Nulla si può vedere l'esito della “mondizzazione” della tendenza demondizzante: una dinamica che è “un paradosso, ma anche un fatto reale dell'esistenza” (Jonas, 2010, p. 613).

2. Dimenticanza, metafisica e oggettivazione del contrasto esistenziale

Premesso che sono “stati essenziali quelli che sono attivi e manifesti originariamente nella tendenza demondizzante, e precisamente i fatti essenziali e più elementari dell'esistenza” (Jonas, 2010, p. 611) –faticità, estraniamento, angoscia, spaesamento– il sé “mondanza”, ossia oggettivizza i suoi stati esistenziali narrandoli e simboleggiandoli in una mitologia. Nella forma oggettivata questi stati esistenziali non sono soltanto appresi, comunicati e simboleggiati, ma vengono anche esteriorizzati, ipostatizzati, autonomizzati. Pertanto, il condizionamento che essi esercitano sull'esistenza è vissuto come se fosse una disposizione predisposta da una potenza a sé stante, e non l'espressione di una possibilità naturale e strutturale dell'esistenza umana. Per essere più precisi, ciò che avviene è l'oggettivazione del rapporto di contrapposizione che il sé mantiene con l'essere degli enti mondani.

Ora, l'io, come un oggetto, appare iscritto nel mondo esistente e gli si contrappone per principio nello stesso spazio di oggettivazione esteriore e nella medesima modalità di stato. La correlazione è spazializzata, i suoi membri sono ipostatizzati a presenze contemporanee, fundamentalmente separabili tra loro. Questa ipostatizzazione ontica è un momento essenziale dell'oggettivazione.

[...] È chiaro che la struttura dei fenomeni esistenziali in questione è ora fondamentalmente perduta in tale esplicazione, sebbene venga da essa stessa mantenuta: ossia, ontologicamente, quei fenomeni si perdono in essa, ma allo stesso tempo, è proprio questo il modo in cui, onticamente, vengono dall'esistenza non solo intuiti (resi disponibili teoreticamente), ma assumono anche, in un senso eminente, un senso *pratico*, poiché l'esistenza, rinviata precedentemente da se stessa nell'oggettivazione, deve quindi orientare sul loro contenuto il suo *comportamento* complessivo. Con ciò l'oggettivazione non resta limitata alla sfera dell'intuizione mitica, dunque a un fenomeno meramente teoretico, ma motivando da parte sua determinati comportamenti, determina retrospettivamente l'interesse dell'esistenza, il suo esistere complessivo [...] Per l'esistenza, dunque, tutto dipende dal fatto se essa resti semplicemente in potere dell'oggettivazione una volta realizzata, oppure se e in quale misura sia in grado, per così dire, di revocarla nella sua adozione pratica e quindi di conformarsi realmente nel suo esistere alla sua visione originaria. Questa sarà più tardi la nostra questione esistenziale rivolta alla gnosi come possibilità ontológica (Jonas, 2010, pp. 612-613).

La mondizzazione della tendenza demondizzante è un tipo di operazione che affonda nella logica e struttura basilare del pensiero metafisico. Il pensiero metafisico infatti –secondo Heidegger e secondo l'analisi jonesiana delle categorie heideggeriane– avviene nella dimenticanza della “visione originaria”, o per meglio dire, dimentica l'angosciante situazione esistenziale della “visione originaria”: quel momento in cui il sé, sentendosi estraneo a tutto ciò che lo circonda, “ritorna in sé”, cioè prende atto del fatto della sua esistenza e delle condizioni in cui essa avviene; comprende che la sua esistenza è manifestata, limitata, condizionata dall'esserci del mondo; riconosce, dunque, l'ontologia mundana come puro Esserci, schiudersi universale e temporale degli enti che comporta (anche) quell'ente in grado di comprendere tale schiusura e il proprio esser congiunto a essa. Il pensiero metafisico nega –dimenticandosene– *il fatto che e il modo in cui* sono correlati il proprio essere e l'Essere che si manifesta tramite ogni cosa fondandola; nega l'essenziale identifi-

carsi del primo con il secondo mentre permangono differenti l'uno dall'altro: nega la differenza ontologica tra essere ed ente.

La mondizzazione della tendenza demondizzante descritta da Jonas è la possibile esplicazione di una forma di pensiero metafisico perché ha in sé, come base del proprio dispiegamento, la dimenticanza della differenza ontologica.

Tale dimenticanza risponde a esigenze e necessità naturali per l'umano, come, innanzitutto, il bisogno di allontanarsi da un confronto angosciante con la verità. Divenire consapevoli del divario ontologico che sussiste tra l'essere e l'ente, infatti, significa prendere atto dei limiti essenziali dell'esistenza umana, e questi limiti pesano, generano attrito con l'essente, possono fomentare sentimenti di ostilità e rigetto per l'esistenza del mondo come tale. Il sé soffre lo iato, l'incolmabile differenza tra il proprio essere e l'essere universale che dell'umano, così come di ogni altro ente, fonda e definisce la potenza effettiva, la sua costitutiva e inoltrepasabile finitezza. L'angoscia è appunto quella situazione emotiva in cui il sé si vede trascinato via dal mondo a causa dello stesso processo ontologico che gli dà fondamento; comprende d'essere diretto verso la propria fine esistenziale perché, esistendo, riproduce l'ordine e il limite temporale assegnato all'esistenza umana (Heidegger parla in proposito di *Zeitlichkeit*) dal fondamento ontologico-temporale degli enti (la heideggeriana *Temporalität*). Comprende che non può fare altro: per l'umano esistere significa riprodurre le condizioni strutturali della sua origine, senza poter disporre liberamente di ciò che, fondandolo, trascende le sue possibilità esistenziali; significa identificarsi con l'Essere e tuttavia divergere essenzialmente dall'Essere.

Nella nostra quotidianità, durante le diverse situazioni e attività in cui siamo coinvolti, non ci angosciamo per l'attrito esistente tra il potenziale ontologico dell'umano e il fondamento di tutto ciò che è: innanzitutto e per lo più dimentichiamo questa differenza fondamentale, ovvero, per dirla con Heidegger, viviamo in maniera inautentica, o, nei termini delle letterature gnostica, ci troviamo nella condizione comune agli esseri ilici –per natura

refrattari e ostili alla gnosi–, agli esseri psichici –per natura incapaci di formarsi nella gnosi ma in grado di favorirla così come di ostacolarla–, e agli esseri spirituali che non hanno raggiunto la gnosi – pur avendo in se stessi la possibilità di acquisirla². In questo modo, rifuggiamo da un confronto con l'essente che in noi provocherebbe appunto spaesamento, estraneità, angoscia, avversità. Eludiamo un fenomeno minaccioso. Per essere più chiari: l'Esserci, il fondamento dell'identità umana, possiede un carattere minaccioso che spinge il sé a rivolgere altrove la sua attenzione, a curarsi, quindi, di tutto ciò che lo distoglie dalla verità della sua struttura ontologica³. Noi viviamo in prima istanza e per lo più all'oscuro di noi stessi.

“Non sfugga il paradosso: la *primaria* apertura dell'Esserci, lo stato emotivo, non lo consegna alla *luce* ma all'*oscurità* dell'*unde* e del *quo*. In genere non ne siamo consapevoli. Ci preserviamo dallo scoprire la nostra *oscurità*” (Venturelli, 2016, p. 657). Non lasciamo che l'Esserci traspaia in se stesso e si imponga così com'è, non vogliamo scoprici nell'essenziale. Schiviamo la verità perché la verità rivela che l'Esserci è minaccioso e si eclissa nel nostro rapporto con l'essente, fa in modo che il sé insegua quotidianamente che ciò lo distoglie dall'essenziale e ignori l'esserci in quanto esserci. Heidegger chiama “deiezione” l'agire, l'impegnarsi, il trovarsi quotidianamente in questa o quell'altra situazione mentre inconsapevolmente si fugge dal minaccioso; deiezione è quindi il procedere in ogni cosa allontanandosi dalla propria radice (*das abblendende Abkehr*). “Deiezione (*Verfallen*) –un modo d'essere affine al divertimento (Pascal), alla *distrazione* (Leopardi)– è l'atteggiamento abituale che consente a uno di *non vedere la propria oscurità*, di celare

2 Per un ulteriore approfondimento di questo tema nei miti gnostici rimando a Fava (2022, cap. 1, 2).

3 “Questa interpretazione ontologico-esistenziale dello spaesamento dell'Esserci come minaccia che lo investe a partire da se stesso, non implica che lo spaesamento sia già sempre compreso come tale nei singoli stati di angoscia. La maniera quotidiana in cui l'Esserci comprende il suo spaesamento è la diversione deiettiva, ‘occultante’ il non-sentirsi-a-casa-propria” (Heidegger, 1976, pp. 237-238).

a se stesso il proprio enigma, d'alleviare il peso d'una consegna e responsabilità personale" (Venturelli, 2016, p. 658).

Tuttavia, resta al sé la possibilità d'essere sopraffatto dall'angoscia e quando ciò accade, "nell'attimo in cui il senso della *mortalità* lo riprende, gli si aprono gli occhi per la sua oscurità. La disposizione emotiva gli scopre, senza che lo sappia e lo voglia, il lato notturno dell'*habitare* e *diligere* il "mondo", la faccia nascosta della luna. L'oscurità, avvertita, sollecita la domanda" (Venturelli, 2016, p. 659): da dove prevengo? dove sono diretto? perché qui? perché così e non altrimenti? La domanda che cerca il fondo delle cose, il loro senso. La domanda di cui è intessuta la filosofia⁴.

Qui non percorreremo qui la via della Domanda: per comprendere il senso del discorso sarà sufficiente ricordare che esistono delle condizioni fattuali in cui la deiezione del sé dalla propria verità ontologica si sospende e l'essente come tale, nella sua struttura, nella sua dinamica, nel suo senso originario, si rivela,

4 *In Metafisica e πάθος. (Rileggendo Essere e tempo)* Venturelli segue attentamente la maturazione del pensiero metafisico dalla forza rivelativa di alcune disposizioni emotive (o *Befindlichkeit*) tra cui l'angoscia heideggeriana. Per inciso, Venturelli, a differenza di Heidegger, non distingue tra metafisica e filosofia: nel suo testo sono nomi diversi per indicare lo stesso identico modo di meditare sull'essente. Due osservazioni dell'autore sono molto utili per capire, in riferimento ai testi Heidegger, la scaturigine del pensiero filosofico e più in generale della domanda sul senso dell'essere. Riguardano entrambe l'oscurità: "*Das Dunkel*: l'oscuro. Ecco una di quelle parole delle quali gioverebbe seguire, in relazione ai temi della *Lichtung* e della verità come *Unverborgenheit*, ancor più centrali dopo la *Kehre*, le numerose ricorrenze nell'insieme degli scritti di Heidegger, dove non m'avventuro. In *Essere e tempo* se ne indovina il nesso col pensiero della morte quale possibilità *estrema, certa, indeterminata*, l'affinità col mistero e la relazione con domande inesprese, che implicherebbero un che d'inquietante: *da dove? verso dove? perché qui? perché così e non altrimenti?* L'Esserci, è evidente, non sarebbe *uno che interroga* se non ci fosse in lui un'oscurità dalla quale, esperita che sia come tale, prende avvio il domandare (*Fragen*): sia il domandare prefilosofico –i reiterati perché? del bambino– sia quello metafisico (dell'*ἀρχή*, del *τέλος*, del fondamento), sia quello religioso (gli interrogativi di Giobbe), sia quello poetico" (Venturelli, 2016, pp. 658-659). E poco oltre: "*È possibile essere filosofi senza avere mai incontrato la propria oscurità? Il domandare della filosofia e il pensare "metafisico" si direbbero ancorati a un'originaria, pre-logica, preriflessiva apertura emotiva alla quale l'Esserci tenta in ogni istante di sottrarsi, per sottrarsi così a se-stesso e alla propria oscurità; scaturiscono dal fondo di queste o simili esperienze che portano l'Esserci, che è essenzialmente conessere (Mitsein), a una solitudine nella quale e per la quale il 'mondo' e lui stesso sono posti in questione*" (Venturelli, 2016, p. 659).

traspare da quella condizione contrastante, fatta di luce e oscurità, in cui consiste l'Esserci.

Possiamo riassumere così i passaggi strutturali della mondizzazione della tendenza demondizzante che secondo Jonas caratterizza il pensiero gnostico della tarda antichità: minaccia dell'esserci; deiezione e scadimento; dimenticanza della differenza ontologico-temporale; metafisica; oggettivazione e ipostasi dei fenomeni esistenziali.

Tali passaggi —è forse opportuno specificarlo— non costituiscono una successione temporale e causale di stati esistenziali, che spiega, ad esempio, come la riflessione metafisica o l'oggettivazione dell'ente tipica del pensiero scientifico seguano necessariamente a una condizione di scadimento. Si tratta invece di possibilità/condizioni essenziali della vita umana che si implicano reciprocamente e continuamente, definendo quella complessiva dimensione dell'esistenza che Heidegger connota come inautentica e trovando in essa il proprio senso. Il sé vive costantemente in questa dimensione, cioè "fuori" dal momento rivelativo dell'angoscia; è inevitabile che sia così, è qualcosa di strutturale all'esistenza, perché in essa avvengono continuamente enti ed eventi che coinvolgono il sé in innumerevoli e molteplici attività, relazioni, significati, circostanze o realtà, e lo distolgono dalla verità ontologica universale appresa in un momento specifico.

Trovarsi fuori dalla disposizione dell'angoscia, nell'ignoranza della differenza ontologica, non significa ovviamente che l'identità umana possa privarsi di questa struttura fondamentale: l'esistenza del sé (e quella di ogni altro ente) si dà soltanto in essa e appartiene a essa; significa, invece, vivere tale struttura fondamentale e darle espressione secondo il limite proprio della dimensione esistenziale inautentica. Il pensiero umano è sempre radicato nella temporalità dell'Essere e riferito a essa, anche quando la dimentica, non sa concepirla e parlarne — questo dato giustifica prima di ogni altro l'impegno della filosofia contemporanea nel ridimen-

sionare i tentativi di superamento della metafisica, soprattutto se avvengono sulla scorta delle indicazioni di Heidegger⁵.

Ciò che si è detto finora dovrebbe aver chiarito circostanze e modalità che spingono il sé a oggettivizzare l'essente in simboli dal significato antitetico (luce e tenebra, spirito e materia, Padre/Pleroma/Dio e mondo). Le analisi jonasiene, inoltre, evidenziano come la realtà oggettivizzata incida a fondo sull'identità umana e determini "retrospettivamente l'interezza dell'esistenza, il suo esistere complessivo"⁶. Nonostante, infatti, l'oggettivazione sia sempre un'operazione predeterminata dalle modalità in cui il sé si rapporta all'esistenza del mondo, i simboli prodotti sono assunti come ontologicamente determinanti, cioè viene accordata loro una potenza, un impatto sull'esistenza, che di per sé non hanno. Perché? Perché in effetti proprio la radicalità e l'originarietà del rapporto ontologico-esistenziale da cui emergono fa dei simboli qualcosa di fondamentale. Come afferma Jonas: l'esistenza, "rinvia precedentemente da se stessa nell'oggettivazione" dei suoi stati esistenziali, deve "orientare sul loro contenuto il suo comportamento complessivo". In altre parole, l'esistenza risponde all'ordine che essa stessa si dà: orientandosi su certi simboli, intendendo un determinato simbolo come proprio principio o fondamento, lascia che a darle fondamento sia (indirettamente) il suo stesso modo di autocomprendersi nella congiunzione con l'esistenza del mondo, nella correlazione da cui scaturisce il pensiero e ogni cosa che esso produce.

Comprendere non solo metafisicamente ma anche filosoficamente l'esistenza significa riconoscere la necessità e l'inoltrapas-sabilità per tutte le nostre produzioni (siano esse concetti, simboli, pratiche o artefatti) della finitezza temporale che rende possibile

5 Cfr. Biuso (2016, in particolare il cap. 6, in cui l'autore nota che "la critica heideggeriana alla metafisica non costituisce affatto un disconoscimento delle sue strutture e intenzioni ma è una richiesta di chiarimento a se stesse di tali strutture e intenzioni in modo che vengano radicate non nella atemporalità identitaria ma nella temporalità della differenza" (pp. 109-110). Cfr. anche Biuso (2017; 2018, pp. 289-299).

6 Questa citazione e le successive riprendono le espressioni della citazione precedente tratta da *Gnosi e spirito tardeoantico*.

e sostanzia l'ente; detto altrimenti, significa non vivere nella tendenza a negare l'autentico principio del mondo dei fenomeni, che è per l'appunto la finitezza temporale dell'essere. Soltanto se e quando comprende filosoficamente (o autenticamente) il suo rapporto col mondo, il sé non resta "semplicemente in potere dell'oggettivazione" e diventa capace, "per così dire, di revocarla nella sua adozione pratica e quindi di conformarsi realmente nel suo esistere alla sua visione originaria". Nel compimento di tale revoca, con cui priviamo oggettivazioni e ipostasi dell'autonomia ontica che noi stessi attribuiamo a loro e liberiamo la nostra visuale, ossia ci poniamo nella condizione di comprendere le maniere in cui il sé reagisce alla sua strutturale appartenenza al mondo, consiste, come sostiene Jonas, la "gnosi come possibilità ontologica".

Se invece il passo indietro dal pensiero oggettivante e dal pensiero metafisico a quello filosofico non avviene, allora il sé, come soluzione radicale al proprio spaesamento nel mondo, come rimedio definitivo all'insostenibilità dell'esistenza, tende verso una Trascendenza in cui potersi identificare e rifugiare, un Abisso con il suo proprio peso ontologico. Tale positività ontologica viene a confliggere con l'ontologia del mondo; priva il fondamento temporale dei fenomeni mondani della sua universalità e assolutezza; ne assorbe in sé e ne fa dipendere da sé il senso originario e s'impone come vera, prima e ultima dimora di chi vive come uno straniero nel mondo.

3. Nichilismo antico e moderno

L'antica gnosi tradusse nei suoi testi un tipo di comprensione ontologica ed esistenziale della realtà che può essere utile accostare a quella greca, in modo tale che dal confronto risultino chiare la comune profondità filosofica e la rispettiva originalità di queste visioni del mondo⁷.

7 Segnalo la recente pubblicazione della prima traduzione integrale in italiano di tutti i codici di Nag Hammadi: *I codici di Nag Hammadi*, a cura di Andrea Annese, Francesco Berno, Daniele Tripaldi, Carocci, Roma 2024.

Il rapporto dei Greci con l'essente si distingue per la sua immediatezza e immanenza, nel senso che secondo loro tutto, anche l'essenza soprasensibile e trascendente, palesa il cosmo nella sua totalità e unicità. A imporsi allo sguardo greco è dunque "l'autar-chismo ontologico" (Jonas, 2010, p. 212) del mondo.

Per gli gnostici invece il cosmo è la negazione di un'altra realtà essenziale e necessaria ed esercita pertanto una funzione mediatrice: opponendosi a tale realtà, oscurandola e impedendone la comprensione, obbliga a risalire a essa a partire da questo rapporto di opposizione e a comprenderla, quindi, come antitesi del mondo, Negazione della negazione esercitata dal mondo.

"Questa *mediatezza* della visione del mondo, presentata nella formula di una 'doppia negazione al posto della semplice posizione', annunciando una rottura radicale di ogni relazione naturale con il mondo, fonda nel suo movimento antitetico –consolidato in una tensione costante– una relazione ontologica ugualmente fondamentale, ma di genere totalmente diverso rispetto a quella 'greca'" (Jonas, 2010, p. 212).

La radicalità e originalità teoretica dell'antica gnosi, dunque, consiste nell'aver trasformato il mondo in negatività, insufficienza, sottrazione dell'ontologia di Dio, ossia in una dimensione che rimanda a Dio e rivela Dio attraverso la propria costitutiva negazione di Dio, rendendo possibile la salvezza di chi riconosce nella propria esistenza il segno di una divinità sottratta, negata.

Riconoscere come Principio degli enti la Negazione dell'esistenza mondana solleva una questione che a distanza di molto tempo dall'antica gnosi sarebbe divenuta di nuovo dominante. Premesso che l'umano, per preservare la sua identità nel divenire dell'universo, deve comprendere il senso e rispettare le condizioni essenziali della propria costituzione ontologica, che cosa può scoprire, che cosa può apprendere sulla propria ontologia dalla pura Negatività, ossia da un fondamento che non detta nulla se non di non fondare se stessi sul fondamento finito, mutevole, temporale, degli enti manifesti? Il Dio extramondano dell'antica gnosi, "diversamente dal mondo delle idee di Platone o dal Signore del mon-

do dell'ebraismo, non sta in una relazione positiva con il mondo sensibile. Non ne è l'essenza o la causa, bensì la sua negazione e il suo superamento. Il Dio gnostico, differente dal demiurgo, è il totalmente altro, estraneo, sconosciuto. Come il suo corrispondente intraumano, il pneuma, la cui natura nascosta si rivela solo nell'esperienza negativa dell'alterità e della libertà indefinibile, questo Dio ha in sé più del *nihil* che dell'*ens*. Una trascendenza senza riferimento normativo al mondo somiglia a una trascendenza che ha perduto la sua forza attiva. In altre parole, rispetto al rapporto dell'uomo con la realtà che lo circonda, questo Dio nascosto è una concezione nichilistica: nessuna legge proviene da lui – nessuna per la natura e, quindi, nessuna anche per l'agire umano come parte dell'ordine naturale” (Jonas, 2010, pp. 1099-1110).

Le concezioni teologiche dell'antica gnosi fondate sul dualismo ontologico della “doppia negazione al posto della semplice posizione” appaiono come un'anticipazione e un presagio di ciò che avrebbe visto e annunciato Nietzsche diversi secoli dopo: la morte di Dio, che inaugura l'epoca in cui tutto ciò che è eterno, immutabile e assoluto perde definitivamente il suo vigore ontologico sul mondo.

Tra il dualismo nichilista dell'antica gnosi e il nichilismo moderno resta però uno scarto rilevante. Il primo esclude categoricamente che della realtà primordiale, originaria e autosussistente di Dio possa far parte un elemento cosmico, e concepisce l'esistenza del mondo, che comunque accade e impone la sua presenza, come il male da superare. Questo tipo di nichilismo, quindi, è l'espressione di un pensiero metafisico che fissa delle coordinate con cui il sé può e deve orientarsi nel mondo. Il fatto che l'esistenza mondana sia qualcosa d'estraneo, di insostenibile o assurdo, non significa che non ci sia una direzione giusta da seguire. Nel baratro del presente resta possibile un futuro stato di pienezza e redenzione; la negatività del mondo è temporanea e si esaurirà dissolvendosi nella pura Luce e facendo spazio all'universo originario di Dio.

Lo stesso discorso non vale per il nichilismo moderno, sotto le cui categorie Jonas raccoglie le filosofie di Pascal, Sartre, Nietzs-

che e Heidegger e più in generale ogni prospettiva esistenzialista. “Esistenzialista”, per Jonas, è sia una concezione secondo cui la natura umana è infondata nelle sue possibilità specifiche, cioè priva di un fondamento che abbia una determinazione positiva, ovvero che non equivalga a qualcosa di umano e possa perciò imporre il suo senso all’umano (Sartre ad esempio); sia una concezione secondo cui il fondamento degli enti, in quanto essere-nulla, universale finitezza temporale, priva l’umano della possibilità di avere uno scopo e un senso specifico oltre quello d’essere destinato a finire (Heidegger in *Essere e tempo*). Per il nichilismo moderno, in sintesi, l’intero essente è qual cosa di qualitativamente indifferente o ateleologico, nel senso che la maniera in cui si struttura e dispiega non risponde in alcun modo alle necessità dell’umano o di un’altra forma specifica.

Jonas osserva come le visioni nichilistiche dell’essente, del cosmo o della natura –uso questi termini come sinonimi per indicare ciò che è comune a tutti gli enti– siano state senz’altro condizionate dai risultati della scienza moderna, e abbiano a loro volta supportato quei risultati. La metodologia scientifica, infatti, presuppone e restituisce un’immagine della natura come qualcosa di esteso, quantificabile, misurabile, prevedibile, oggettivo; qualcosa che poco o nulla ha a che fare con un fondamento a cui la persona nella sua quotidianità possa sentire il bisogno e la necessità di affidarsi; qualcosa, dunque, nella cui configurazione meccanica e priva di qualità l’individuo umano fa fatica a riconoscersi, integrarsi, posizionarsi. Dà una prima vivida testimonianza di questa situazione esistenziale un frammento di Pascal: “Inabissato nell’infinita immensità degli spazi che ignoro e che m’ignorano, mi spavento’. ‘Che mi ignorano’: ancor più dell’infinità schiacciante degli spazi e tempi cosmici, più della sproporzione quantitativa, dello scomparire dell’uomo come grandezza all’interno di tali dimensioni, è il ‘silenzio’, ossia l’indifferenza dell’universo nei confronti dell’uomo, l’ignoranza riguardo alle questioni umane da parte di tutto ciò in cui tutte le vicende umane devono svolgersi, ciò che

fonda la solitudine dell'uomo nel complesso della realtà" (Jonas, 2010, p. 1086)⁸.

Jonas, giustamente, aggiunge che "se l'essenza dell'esistenzialismo è un certo dualismo, un'estraniamento tra uomo e mondo con la perdita dell'idea di un cosmo affine, in breve, un acosmismo antropologico, allora non è necessariamente soltanto la moderna scienza naturale a poter creare una tale condizione. Un nichilismo cosmico come tale, da qualsiasi circostanza storica sia stato provocato, fornirebbe la condizione in cui certi tratti caratteristici dell'esistenzialismo possono svilupparsi" (Jonas, 2010, p. 1090).

Il nichilismo cosmico del moderno esistenzialismo e il nichilismo cosmico dei testi dell'antica gnosi danno voce a un'esperienza esistenziale profondamente simile, ma naturalmente, essendosi affamati in epoche lontane e diverse l'una dall'altra, sono anche l'espressione di una diversa ermeneutica dell'esistenza. Nella gnosi, infatti, l'esistenza mondana si qualificava almeno come antidivina, e il rigetto della natura del mondo da parte di un individuo corrispondeva alla maniera di testimoniare e praticare la propria appartenenza al regno divino; pertanto, l'esercizio della propria opposizione all'elemento cosmico e più in generale la propria presenza nel mondo appariva un evento, un percorso, un destino necessario e sensato.

Nella visione nichilista del moderno esistenzialismo, invece, l'universo non possiede una direzione nella quale l'umano possa trovare risposte adeguate alle sue esigenze di senso; non procede in vista di scopi e verità che coinvolgano la vita umana, che valgano come motivazioni per esserci. Una persona può prendere atto del processo che determina la sua identità, le sue possibilità costitutive, il suo spazio-tempo, ma questo processo non le mostrerà anche il senso primo e ultimo di tutto ciò. La Natura che riproduce e sostanzia ogni cosa, infatti, avrebbe potuto anche non comportare, non includere nel suo dispiegamento inarrestabile la presenza e l'identità umana. Per questo il nichilismo moderno, se-

8 Citazione interna da B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, frammento 220, p. 94.

condo Jonas, “appare molto più radicale e disperato di quanto sia mai potuto essere quello gnostico, con tutto il suo sgomento di fronte al mondo e la sua rivolta contro le sue leggi. Che la natura non si dia cura, è il vero abisso. Che solo l’uomo si dia cura, non avendo nella sua finitezza di fronte a sé altro che la morte, solo con la sua contingenza e l’insensatezza oggettiva dei suoi progetti di senso, è davvero una situazione senza precedenti. Ma proprio questa differenza, che svela la maggiore profondità del nichilismo moderno, mette anche in questione la sua concordanza interna” (Jonas, 2010, pp. 1108-1109).

Jonas rileva una significativa incongruenza all’interno del nichilismo moderno: mentre l’universo risponde alle proprie dinamiche senza curarsi dell’essere umano, l’umano invece si preoccupa di scoprire e manipolare l’impatto delle forze naturali sulla sua vita; egli sa che la propria vita non gli è indifferente e che deve continuamente apprendere, scegliere, operare per sopravvivere nell’evoluzione e nell’entropia dell’universo; sa o anche intuisce nell’esperienza più immediata, preriflessiva di se stesso, che le sue azioni sono volte a comprendere, assicurare e consolidare la propria possibilità d’esserci nel mondo; sa che il suo fine è resistere tra gli enti.

Ma se la Natura non procede verso una direzione umana e non comunica il senso dell’umano, com’è possibile che l’umano sia mosso *dalla sua natura* a cercare la propria direzione, a comprendere, definire e riprodurre le condizioni che assicurano la sua permanenza tra gli enti? Il fatto che gli umani cerchino il loro senso, o in altre parole, si curino delle condizioni ontologiche della loro sussistenza, significa che la natura umana costituisce in se stessa una forma, una direzione, una meta significativa e particolare della Natura universale, ovvero, che il fondamento degli enti, fondando un ente specifico, definisce e rivela un senso specifico della propria direzione, senza mai ridursi a esso. L’umano, attraverso l’autocomprensione ontologica, cerca di comprendere questo senso.

Ma l’incoerenza del nichilismo moderno risulta anche da un’altra questione. Poiché sostiene che l’umano è fondato, così

come ogni ente, dalla finitezza temporale, ovvero da una dinamica nullificante –l'esser-nulla di ciò che muta e si perde nel tempo diventa altro e trapassa–, sembra suggerire che l'umano sia se stesso nullo, cioè privo di un fine che non sia il proprio finire e non esserci più. Sostenendo in questo caso un forte monismo ontologico, il nichilismo moderno finirebbe per perdere di vista il senso di una vita che si prende sempre cura di sé, che continuamente produce e impiega mezzi per restare nel tempo. L'analitica esistenziale di Heidegger, nella prospettiva della lettura jonesiana, sembra preparare il terreno per questa deriva nichilista.

Dal confronto tra il nichilismo antico e il nichilismo moderno Jonas trae un bilancio chiaro ed esaustivo, che vale la pena riportare per intero:

Il dualismo gnostico era, pur con tutta la sua fantasia, per lo meno privo di contraddizioni. L'idea di una natura demoniaca, contro cui il sé deve ottenere se stesso, è sensata. Ma come stanno le cose con una natura indifferente che, tuttavia, contiene al suo centro ciò per cui il proprio essere significa qualcosa? [...] Piuttosto l'esistenzialista dovrebbe dire che l'essere umano –il sé cosciente, che ha cura, sensibile– è gettato fuori *dalla* natura. Se in modo cieco, allora il vedente è un prodotto del cieco, ciò che si dà cura un prodotto dell'incurante, una natura teleologica creata in modo non teleologico. Questo paradosso non mette in questione l'intero concetto di una natura indifferente, quest'astrazione della scienza naturale? L'antropomorfismo è stato bandito tanto profondamente dal concetto di natura, che anche l'uomo non può più essere inteso antropomorficamente, nella misura in cui anch'egli non è altro che un caso di quella natura stessa. Come prodotto dell'indifferente, anche il suo essere deve risultare indifferente. Allora, l'incontro con la sua mortalità giustificherebbe solo la reazione: "Su, mangiamo e beviamo, perché domani saremo morti". Non ha alcun senso curarsi di ciò che non ha dietro di sé alcuna sanzione in un'intenzione creativa. Ma se è corretta la visione più profonda di Heidegger per cui, di fronte alla nostra finitezza, troviamo che ci importa non solo che esistiamo, bensì anche come esistiamo, allora il mero fatto che ci sia un tale *interesse* in qualche luogo nel mondo deve qualificare anche la totalità

che contiene questo dato di fatto; e, a maggior ragione, se essa lo ha generato (Jonas, 2010, pp. 1109-1110).

A conclusione della sua analisi Jonas ribadisce i concetti chiave e indica al futuro della filosofia la questione da affrontare:

La frattura tra uomo ed essere totale è alla base del nichilismo. La discutibilità logica della frattura, ossia di un dualismo senza metafisica, dunque di un dualismo con un presupposto monistico, non rende la sua evidenza meno reale, né la sua alternativa più accettabile: lo sguardo incantato sul sé isolato cui essa condanna l'uomo, potrebbe volersi scambiare con un naturalismo monistico che con la frattura rimuoverebbe, allo stesso tempo, l'idea di uomo come uomo. Tra questa Scilli e quella Cariddi, sua sorella gemella, oscilla lo spirito moderno. Se gli sia aperta una terza via, una che eviti l'estraneazione dualistica e, tuttavia, mantenga abbastanza della visione dualistica per conservare l'umanità dell'uomo – riuscire a scoprire ciò è compito della filosofia (Jonas, 2010, p. 1110).

4. Il sistema ipostatico di Plotino a confronto con la gnosi

Per comprendere l'ultima parte di questo lavoro dedicata all'interpretazione jonasiana di *Sein und Zeit* come opera esistenzialista e, in quanto esistenzialista, gnostica, è necessario approfondire prima alcuni punti essenziali dell'analisi jonasiana della gnosi tardoantica. In ordine: la funzione dell'oggettivazione, il suo rapporto con la temporalità, il rapporto tra tempo ed eternità, e il nichilismo che si incunea in tutto ciò. Jonas si sofferma su queste questioni mentre esamina la metafisica di Plotino e ne individua la possibile fisionomia gnostica. Infatti, nonostante Plotino abbia dichiarato il suo disaccordo con le posizioni degli gnostici, è possibile sostenere –con la scorta del metodo fenomenologico ed ermeneutico adottato da Jonas nella sua ricostruzione della nascita e degli sviluppi della gnosi– che la filosofia mistica di Plotino risponde coerentemente alle esigenze di autocomprensione del sé e razionalizzazione maturate dalla riflessione mitologica dell'antica gnosi, vale a dire, che lo stesso Plotino ha

dei tratti gnostici. D'altra parte, alcuni gnostici frequentarono anche la scuola di Plotino (prima che Plotino li mandasse via) e poterono influenzare le sue teorie ed esserne influenzati.

In questo contesto non ripercorreremo tutti i passaggi attraverso cui Jonas, confrontando le teorie gnostiche e quelle plotiniane, prova a mostrare l'unicità, l'originalità, la fisionomia e lo sviluppo dello spirito tardoantico; ma ci limiteremo a chiarire il senso generale del suo discorso e la profondità metafisica in cui posiziona le tesi della gnosi. Come si è detto all'inizio, la simbologia gnostica è il frutto di un pensiero che oggettivizza una certa esperienza esistenziale e traduce in ipostasi ciò che ha oggettivizzato. Ciò significa (tra le altre cose) che i contenuti dei miti gnostici possono essere "decodificati" e intesi come rappresentazioni oggettive degli enti mondani, ossia, riferimenti a ciò che è essente e può essere raggiunto, sperimentato, conosciuto nelle sue qualità.

Un significato diverso possiede invece la narrazione teologica e antropologica del cristianesimo e dell'ebraismo: in questo contesto il simbolo, decodificato, rimanda a un "chi" e non a un "che cosa", e il "chi", la "pura personalità"

può essere soltanto un sé e non un ente cui partecipare o, in generale, raggiungere in senso oggettuale. Infatti, non è un qualcosa e neppure la culminazione di un qualcosa, bensì consiste nello stesso io incommensurabile. [...] Il riferimento a tale individualità può diventare oggetto di formazione, non però esso stesso obiettivo di un processo morfologico o sostanziale. Proprio a questo fine, però, sono predestinate le grandezze di riferimento della speculazione gnostica, in virtù del loro fondamentale carattere "oggettivo" [...] Sono, dunque, più personificazione che persone; e, nella loro funzione sistematica, assume importanza essenzialmente la loro rispettiva "sfera", [...] ossia la generale e paradigmatica possibilità d'essere da esse rappresentata. Quindi, quanto più profondamente, mediante la loro personalità mitica, penetra nel sistema questo principio correlato, ossia la pura qualità del loro tipo ontologico –in breve, il "che cosa" mediante il "chi"–, tanto più esse diventano modello per la possibile assimilazione da parte dell'uomo e il loro insieme, pertanto, scala di attuabilità

pratiche. La qualità, non il sé personale, è trasferibile, ottenibile, ripetibile (Jonas, 2010, pp. 780-781).

La possibilità di tradurre i simboli del mito gnostico in rappresentazioni di qualità inerenti ai fenomeni del mondo è un aspetto determinante del percorso di avvicinamento della mitologia gnostica alla speculazione del pensiero greco. Da un lato, infatti, non appena la mitologia gnostica raggiunge con il valentinismo la forma più lineare, sistematica e teoretica, la sua “oggettività” supporta lo sviluppo di una forma di razionalizzazione “capace di sostituire proprio il concetto contenutistico dell’individualità mitica: e così si risolve già provvisoriamente l’apparente contraddizione del motivo per cui proprio la razionalizzazione (che qui ha assunto, per circostanze storiche, la forma della ‘grecizzazione’) poteva tornare utile alla possibilità *mistica*, attraverso la fusione del sistema dinamico mitologico nel concetto” (Jonas, 2010, p. 781). Dall’altro lato, il pensiero mistico, in cui la gnosi tramite la razionalizzazione (o grecizzazione) dei propri contenuti sembra evolvere, condiziona la filosofia di Plotino, o forse è più corretto dire che coincide con essa, nel senso che la filosofia mistica di Plotino è stata la realizzazione di una diversa forma di gnosi nella storia del pensiero – questa è la tesi che Jonas, guardando certamente molto oltre le posizioni esplicite di Plotino, sembra sostenere con più decisione.

I punti di convergenza tra gnosi e neoplatonismo risultano ancora più chiari se esaminiamo il rapporto del pensiero oggettivante con la temporalità e il rapporto della temporalità con l’eterno nella metafisica di Plotino.

Nella metafisica di Plotino ogni cosa appare e resiste in se stessa grazie all’Uno, l’assoluto che dalla potenza sovrabbondante della propria natura emana il *Nous*. Il *Nous*, contemplando nella propria sostanza eidetica la sua origine dall’Uno, emana da sé l’Anima, che a sua volta ha il fine di contemplare in se stessa la propria emanazione dal *Nous*. Tuttavia, l’Anima si trova anche a distogliere lo sguardo dal proprio fondamento, si allontana e genera l’esistenza del mondo in questo moto di diversione. L’ontologia

mondana emerge, quindi, dall'impossibilità, per l'Anima, di mantenersi nella condizione originaria in cui è emanata, vale a dire, si determina attraverso un cedimento interno del principio da cui proviene. “Proprio come in Origene, il ‘movimento’ è l’inizio di un deterioramento e l’allontanamento dall’unità ne segna l’avvio. In entrambi i casi, la forza movente è l’*ostinatezza*. Vediamo che, in questo punto critico –quando la questione verte sul motivo per cui deve esistere questo mondo inferiore completamente al di fuori dell’Intelligibile–, Plotino non può fare a meno di usare lo stesso linguaggio di apostasia e caduta che egli criticava così duramente agli gnostici. [...] Il principio lineare e inequivoco del potere della pienezza e la sua necessaria azione verso l’esterno con cui di solito il sistema, livello dopo livello, spiega l’uscita dei molti dall’Uno, non è più sufficiente quando si giunge all’Anima e all’evoluzione discendente che essa promuove” (Jonas, 2010, p. 1029).

L’ipostasi dell’Anima coincide con l’origine del tempo. “Per quanto riguarda, in particolare, l’origine del tempo”, scrive Jonas, “notiamo l’espressione decisiva e già linguisticamente considerevole per cui l’Anima, nel suo volontario allontanamento dal puro essere, ‘anzitutto si è temporalizzata’: non conosco alcuna testimonianza precedente del verbo transitivo *chronoo*; è unico in Plotino stesso e probabilmente coniato da lui per esprimere un pensiero nuovo” (Jonas, 2010, p. 1029).

Il “puro essere” da cui l’Anima si allontana è il *Nous*. In quanto puro essere il *Nous* permane sempre identico nella propria compiutezza, che non perde nulla di ciò che possiede “ora” e non possiederà nulla che non abbia già. “*Infatti, che cosa gli può accadere dopo, che necessariamente non possenga ora? Non si potrà dire di esso ‘era’; che cosa, infatti, potrebbe essere passato in esso? Né si può dire ‘sarà’ [...]. Così, per esso, resta soltanto l’essere nella presenza del suo checosa. Quello, dunque, che ‘non era, né sarà, ma è soltanto’, che possiede l’essere come quiete, in quanto né si modifica in un ‘sarà’ né si è modificato [dall’“era” al suo “è”]: questa è l’‘eternità’ (ὁ αἰών)*. Così emerge, dunque, che l’eternità cercata è la vita, insieme intera e piena e totalmente

inestesa, che inerisce all'essente [ossia, all'intellegibile] ed è nell'essere” (Jonas, 2010, pp. 988-999)⁹.

Proprio perché si è temporalizzata allontanandosi dall'eternità del *Nous*, l'Anima non emana un mondo in forma compiuta e perfetta ma in forma mutevole, contingente, in divenire, sempre tesa al conseguimento di uno stato successivo. Questo mondo, per il modo in cui si genera, richiama più la concezione gnostica del cosmo che non quella platonica del *Timeo*: non è uno spazio materiale modellato e animato da un principio demiurgico che ha il fine di conferirgli un maggior grado di perfezione e cioè di identità con l'eterno; è invece il prodotto di un atto universale/cosmico di rinuncia a una superiore condizione di eternità e scadimento in una condizione che diviene e differisce.

Anche nella temporalità del mondo concepita da Plotino resta però un elemento di identità con l'eterno: è l'essere-presente, l'ora in cui l'Essere si dà. Il presente, infatti, mentre differisce da stesso –mutando in ciò che è stato e non è più, e diventando ciò che non è ancora divenuto e sarà– si ripete continuamente come differente essere-presente di ciò che avviene. Rinnovandosi continuamente, il presente mostra per l'appunto un certo grado di stabilità e affidabilità, qualità proprie dell'Essere. “Nella misura in cui il tempo rappresenta l'‘è’, per quanto incompleto, esso è simile all'eternità e risulta una sua immagine. [...] il futuro [è] ciò attraverso cui il tempo può mantenere saldo questo legame [con l'eternità], il passato [è] la prova della sua impotenza a trattenere il presente così acquisito. Perciò troveremo che, per Plotino, il futuro è la dimensione propriamente temporale nel tempo, la modalità della sua temporalizzazione, ma, di conseguenza, non certo il suo carattere essenziale come modalità ontologica: quest'ultimo è ciò in cui consiste la sua somiglianza con l'eternità, ossia il presente, non ciò attraverso cui esso viene a capo della somiglianza e la mantiene, ossia il futuro. L'aspetto dell'eternità

⁹ Citazione interna da Plotino, *Enneadi* III, 7. I corsivi e le parentesi quadre nel testo sono di Jonas.

del tempo è, quindi, anche l'aspetto temporale dell'eternità" (Jonas, 2010, pp. 989-990).

Attraverso questo sistema ipostatico Plotino tenta di definire il modo in cui è possibile per l'"io" ricongiungersi al Principio. La soluzione, per sommi capi, dovrebbe essere la seguente: contemplare l'ipostasi dell'Anima in modo da acquisire, mediante la comprensione di essa, la possibilità di contemplare il *Nous* (l'Anima infatti è essenzialmente ciò che contempla il *Nous*); nella luce della propria comprensione del *Nous*, essere in grado di contemplare anche l'Uno (l'essenza del *Nous* consiste appunto nella contemplazione dell'Uno) e lasciar che avvenga, in questo modo, la propria identificazione con esso.

Ma c'è anche un altro passo da compiere, il primo in realtà, l'unico che consenta di inoltrarsi nel percorso contemplativo delle ipostasi: è l'assunzione di una determinata distanza dal mondo, cioè l'esercizio di una demondizzazione, un'operazione tipicamente gnostica. Anche nel contesto della metafisica di Plotino il distanziamento dalla realtà mondana rappresenta la maniera esistenziale di liberarsi del peso della finitezza per "fare spazio" ad altro, per poter essere in grado di rapportarsi a qualcosa di non temporale, di compiuto, di perfetto in stesso, come l'essenza delle ipostasi plotiniane.

In linea di principio, se la persona sospendesse la propria relazione con tutto ciò che è contingente, plurale, mutevole e in divenire, rimarrebbe cosciente soltanto dei suoi stessi atti di coscienza, che sono apparentemente –se non fossero condizionati dalla durata temporale del corpo– sempre uguali; essa diverrebbe cosciente soltanto della stabile identità del proprio presente, ossia della sua somiglianza all'essere eterno. Possiamo supporre che l'inizio della contemplazione delle ipostasi avvenga proprio in questo modo: sospendendo la propria intenzionalità verso oggetti sempre diversi in se stessi e rispetto agli altri oggetti, e volgendola a un oggetto che non muta mai e appare sempre identico a se stesso. Tale "oggetto" può essere soltanto l'essere-presente della intenzionalità cosciente, del quale la coscienza si appropria

immediatamente, riconoscendo in esso la sua stessa attualità. In questo modo, la coscienza si manterrebbe identità a se stessa e in se stessa, acquisendo una forma di stabilità, di compiutezza. Dall'essere tensione verso l'altro e mutamento in altro, l'azione intenzionale giunge, finisce e si completa in se stessa, divenendo apparentemente statica. Il fine autentico della contemplazione plotiniana è per l'appunto l'immersione della corporeità nel proprio stato di quiete totale.

La critica di Jonas all'ideale quietivo della filosofia plotiniana è condivisibile. L'io non può non partecipare della contingenza e mutevolezza degli enti mondani, non può cioè non essere condizionato dalla finitezza temporale ed essere soltanto un singolare, omogeneo, statico se stesso, un presente che non muta. "Anche se si ammettesse la chimerica separazione dalla realtà esterna e rimanesse soltanto un essere persistente identico, come polo oggettivo del rapporto, anche se, dunque, venisse soppresso il mutamento oggettivo come motore della contingenza interna, anche allora perdurerebbe, comunque, la temporalità del soggetto così isolato e mantenuto nell'identico. Infatti, anche abbandonato a se stesso, la sua temporalità immanente, la struttura inalienabile del suo essere, si procura ogni volta gli elementi reali della sua continua fondazione mediante la riflessione su di sé" (Jonas, 2010, p. 977).

In altre parole, ammesso *ex hypothesi* che in assenza della realtà esterna l'io possa soltanto contemplare l'atto sempre identico della sua stessa contemplazione, tuttavia deve ripetere continuamente i suoi atti contemplativi e volgere sempre la sua volontà alla ripetizione di un altro atto, per confermarlo. Ciò non vuol dire semplicemente che l'io rinnova la propria azione perché desidera farlo. Significa invece che per raggiungere il proprio fine l'io deve ripetere continuamente il suo atto contemplativo perché l'atto diviene e muta in ciò che è stato. E anche la sua volontà, essendo sempre rivolta a un *altro* atto contemplativo, muta continuamente. Come afferma Jonas, ogni atto compiuto "accoglie, nella forma dell'esperienza già trascorsa, il passato come elemento della situazione: anche solo il suo decorso presente —una

prova perdurante dell'oggetto— modifica la situazione rendendo la decisione, come volontà di prosecuzione e affermazione del precedente volere, sempre di nuovo diversa” (Jonas, 2010, p. 978).

L'io non può che ripetere e rinnovare il suo stato riflessivo perché la temporalità dell'ente —la condizione d'esistenza dell'“io”— prosegue in se stessa e “genera da sé la materia della sua contingenza, diventando, essa stessa, situazione. Nessun isolamento di qualunque natura dal mutamento della realtà mondana, nessun vincolo a un contenuto oggettivo identicamente persistente potrebbero perciò garantire al soggetto la liberazione dalla contingenza, se deve, comunque, restare un io desto e completo. Di certo, non lo sarà nel progetto di Plotino” (Jonas, 2010, p. 978).

Per Plotino infatti l'io, per poter diventare qualcosa di definitivamente compiuto e perfetto, dovrebbe estinguere la propria volontà di appropriazione dei suoi stessi atti autocontemplativi, perché, se questa volontà continua a sussistere, significa che la condizione del sé continua a mutare e non raggiunge mai completezza e quiete. La fase in cui il sé si riconosce nella (voluta) ripetizione della contemplazione di se stesso, corrispondente al livello della contemplazione dell'ipostasi dell'Anima, dev'essere dunque superata per passare all'obiettivo successivo: la contemplazione eidetica, esemplificata dall'attività del *Nous*.

Il *Nous* è eterno, la sua contemplazione degli *eide* intelligibili immanenti alla sua sostanza non muta e non scorre nel tempo. Il *Nous* è un unico atto che contempla il suo stesso unico, unitario e in sé plurale dispiegamento. “*Dynamis* ed *energeia*, quasi coincidono per la sfera intellegibile; ciò che però vive in questo modo, è propriamente l'‘essente’: questo, come tale, è il ‘sostrato’ dell'eternità” (Jonas, 2010, p. 999).

Dunque, per raggiungere il livello della contemplazione del *Nous*, partecipare della sua essenza e lasciarsi compenetrare dall'eterno, la vita cosciente dovrebbe sospendere ogni possibile atto che comporti mutamento nell'io e in generale nell'essente, provando a ridurre se stessa alla condizione di “mero vedere, in cui la volontà rinuncia a se stessa. Espresso diversamente: la

temporalità viene sospesa non solo a partire dall'atemporalità dell'oggetto, ma liquidando, nell'anima, il suo organo esistentivo. La demondizzazione si mostra, così, come detemporalizzazione" (Jonas, 2010, p. 979).

Tuttavia, neppure questo risultato estremo sembra garantire all'io l'acquisizione di una condizione perfetta e definitiva. Infatti, secondo il sistema plotiniano delle ipostasi, resta un passaggio ulteriore e conclusivo da compiere: "L'estinzione anche del *Nous* molteplice e cosciente, nell'assoluta unificazione in cui persino il vedere svanisce" (Jonas, 2010, p. 979).

Di una forma d'esistenza che non ripete i suoi atti coscienti mentre essi mutano; che non è soggetta alla temporalità degli enti mondani e non è neppure (ammesso che sia possibile) un unico atto ontologico sempre perfettamente dispiegato in se stesso, in realtà, non possiamo neppure predicare l'esistenza. Ma la questione su cui si sofferma Jonas è un'altra e riguarda l'intreccio tra la demondizzazione, la detemporalizzazione, l'oggettivazione della condizione esistenziale e l'istituzione metafisica delle ipostasi. Jonas riconosce nella filosofia mistica di Plotino la forma culminante di un sistema di pensiero —che accomuna e identifica i diversi miti dell'antica gnosi— fondato sul superamento/annullamento della temporalità esistenziale.

Lasciamo aperta la questione se lo spirito dell'antica gnosi si tradusse (anche) nella forma propria della filosofia di Plotino —se possiamo quindi definire il pensiero di Plotino una gnosi filosofica o mistica— o se il pensiero plotiniano abbia adottato alcune tematiche degli gnostici, o abbia vissuto alcune esperienze gnostiche, ma tuttavia non abbia assimilato tutto ciò così a fondo da diventare una forma di gnosi.

In ogni caso, seguendo punto per punto l'argomentazione jonasiana, sembra che la gnosi possa essere criticata per le stesse ragioni che giustificano la critica rivolta a Plotino: perché rappresenta una soluzione esistenziale per provare a neutralizzare nella sostanza umana la finitezza del divenire e conseguire una forma integra, completa, definitiva, appagata di se stessa. Per

essere più precisi: la detemporalizzazione in questione sarebbe una maniera per anticipare la fine della condizione specifica dell'esistenza mondana; il che non vuol dire lasciarsi morire, bensì, continuando a vivere, disinnescare gli effetti della finitudine su se stessi, assumendo una forma d'esistenza in grado di resistere al dominio del divenire. È così che lo gnostico pensa di restaurare il Regno di Luce e salvarsi: tramutando in essenza divina quel segmento d'esistenza terrena che gli appartiene; diradando la tenebra del mondo attraverso il continuo compimento della forma di luce che egli stesso è.

Sulla dinamica della detemporalizzazione, Jonas osserva: “Il fatto che la gnosi, nella sua attuazione, dimentichi il suo reale legame con il mondo, la sua propria condizionatezza e limitatezza mondana e si ponga, nel suo contenuto fenomenico ultimo, come incondizionata, rende inconsistente il richiamo a questo contenuto vissuto isolato: quest'ultimo consente certo, da un punto di vista soggettivo, l'autovalutazione convincente di quell'esperienza, ma in verità impedisce proprio l'accesso all'*eschaton* assoluto, poiché spaccia già una possibilità terrena per questo, facendo irrigidire in essa, come presenzialità realizzata, la contingenza, per così dire consolidandola e mostrandola come conclusa. Con questo, l'infinita inquietudine dell'immanenza verso la trascendenza viene sviata nel tempo e, in un fine qui raggiungibile, per così dire arrestata e vincolata” (Jonas, 2010, p. 659).

Jonas arriva a questa conclusione dopo aver formulato una distinzione, a mio avviso troppo netta, tra il peso che nello gnosticismo possiede il “che cosa” da conoscere e raggiungere, e quindi il “vedere” in quanto maniera attraverso cui il “che cosa” viene scoperto e acquisito; e il peso che nel cristianesimo ha invece il “come” secondo cui la vita umana si dispiega e su cui bisogna fondare le proprie azioni, e quindi l’“ascoltare” in quanto maniera attraverso cui il “come” viene accolto. In breve: tra il peso della *gnosis* nel primo caso e il peso della *pistis* nel secondo. “Gli autentici opposti”, afferma Jonas, “si chiamano *pistis* e *gnosis* e non sono opposti per grado, ma lo sono in termini esistenziali, designando

due possibilità fondamentalmente diverse di realizzazione della tendenza demondizzante” (Jonas, 2010, p. 658); e più avanti: “Il ‘vedere’, o più in generale l’averpresente (designato come visione, ricezione, pienezza, contatto, unificazione), cui è diretto il progetto esistenziale della gnosi, è un fenomeno di realizzazione: obiettivo posto alla fine di un’intenzione lì diretta, stato conclusivo, riposante e realizzato nell’ora (*nel nunc stans*), capace di sospendere il tempo all’interno della sua estensione in atto; l’‘ascoltare’, invece, che apre un doveressere piuttosto che un ‘avere’, non è collocato conclusivamente al termine, ma all’inizio, come avvio di un movimento esistenziale che si può determinare a partire da quell’evento: si tratta di realizzare ubbidienti, in un ‘come’ esistenziale, ciò che viene udito nella chiamata, ma non aspirarvi come a un ‘che cosa’, in modo da venire rimandati all’interno del movimento attuante della temporalità, a partire, tuttavia, dall’ascolto di un qualcosa di atemporale” (Jonas, 2010, p. 751).

Nello gnosticismo *pistis e gnosis* hanno certamente un peso diverso rispetto a quello che possiedono nel cristianesimo. Lo gnostico considera la fede uno strumento per rinviare il proprio impegno diretto all’acquisizione della gnosi: egli ha fede nel suo stesso potenziale conoscitivo, essendo ciò che può salvarlo dai limiti dell’esistenza mondana. La necessità assoluta della gnosi rende quindi necessaria anche la fede. Il cristiano, invece, esclude che l’esistenza umana e terrena abbia in sé le risorse per redimere se stessa e si affida a un’alterità personale che possa salvarlo: la conoscenza della propria limitatezza lo spinge ad aver fede esclusivamente nell’opera misericordiosa di Dio. Egli crede che l’intervento divino nel mondo debba sempre essere corrisposto da una fede piena, sincera, esemplare; quanto più lucida è la consapevolezza della propria insufficienza e quanto più intensa è la sua fede nell’opera divina, tanto più sente che la sua fede è giustificata. La vita dello gnostico, quindi, è dominata dalla necessità della conoscenza, quella del cristiano dalla necessità della fede.

Non sembra corretto affermare, tuttavia, che cristiani e gnostici perseguano soluzioni esistenziali esattamente opposte,

ovvero che diano un valore esattamente inverso al rapporto tra la *pistis* e la *gnosis*. Infatti, nel cristianesimo, le azioni non hanno un valore salvifico se la persona non si è già rimessa a Dio, e l'impegno a conoscere se stessi è in un certo senso secondario perché, per quanto lucida e sofferta possa essere la conoscenza della propria insufficienza, questa conoscenza non accende la fede nella parola di Gesù Cristo se il cuore non abbia già dato il suo assenso a essa¹⁰ –l'assenso istintivo con cui ci affidiamo a chi si prende cura delle nostre debolezze–; invece, nello gnosticismo, fede e conoscenza si pretendono a vicenda, il loro rapporto è più stretto, il loro intervento ugualmente necessario. La gnosi, infatti, è sì, il mezzo con cui si può estinguere in se stessi il condizionamento dell'esistenza mondana, rifuggire da ciò che è temporale, salvarsi da quel che avviene; ma è una *technè* che dev'essere sempre esercitata e mostrata nel suo valore effettivo, saggia e vagliata all'interno di un contrasto che l'esistenza mondana, finché permane, rende inevitabile. Il compianto accorato e severo di Pistis Sophia per la condizione in cui vive, la sua inquietudine e la sua supplica assillante affinché il Padre intervenga per salvarla, sarebbero immotivati se ciò che può salvarla (la luce, la gnosi) non fosse anche ciò che le viene sottratto, ciò che viene preso violentemente in ostaggio, contaminato e manipolato, o se il cosmo tenebroso in cui precipita –la condizionatezza e limitatezza mondana– non fosse avvertito da lei come una presenza minacciosa e ineludibile per la sua essenza. Proprio per questo,

10 È un'affermazione con cui riprendo la tesi di Mazzarella in *Filosofia e rivelazione*. Mazzarella esclude la possibilità che la ragione e il pensiero filosofico possano giustificare un'adesione al contenuto della rivelazione cristiana: "Che quella familiarità in cui noi per un tratto siamo gettati nell'estraneità –il perché di un nostro essere al mondo come divisi da ciò cui pure da sempre apparteniamo– possa esserci spiegata, questo non lo può fare nessuna ragione, neanche quella di un vedere il mondo nell'amicizia che vi ci si misura – ma solo qualcuno che ci si presenti e ci spieghi. Questa quarta possibilità per la ragione, che Qualcuno in effetti le chieda di inchinarsi, non è manifestamente in suo potere, e anche questo invano, quanto al bisogno di un significato per la sua presenza della trascendenza a lei del mondo, se essa già non sappia inchinarsi. Ecco perché non ci sarà nessuna filosofia della rivelazione che la capirà, se non l'avrà già capita, se non vi avrà già aderito il cuore" (Mazzarella, 1997, p. 385).

insieme alla gnosi, Sophia necessita della fede verso la Luce, fonte della stessa gnosi. Sophia viene chiamata anche Pistis proprio “perché in tutte le avversità rimane fedele alla sua visione della luce” (Hoeller, 2008, p. 16).

È opportuno dunque ritornare, in maniera critica, su quei passaggi dell’analisi jonasiana secondo cui lo gnostico si rapporta al “come” dell’esistenza nell’autovalutazione soggettiva della sua esperienza e nel farlo –poiché crede nel proprio “accesso all’*eschaton* assoluto”¹¹ e “spaccia già una possibilità terrena per questo”– dimentica “il suo reale legame con il mondo, la sua propria condizionatezza e limitatezza mondana”, e mira a raggiungere uno stato “riposante e realizzato nell’ora (nel *nunc stans*), capace di sospendere il tempo all’interno della sua estensione in atto”. Questa è una considerazione che possiamo più supporre che dimostrare. Ammesso che lo gnostico, pensando che la sua essenza sia identica a quella di Dio, dimentichi l’inoltrpassabilità per l’umano e per l’ente in generale della temporalità ontologica, è comunque vero che egli dirige tutte le sue azioni contro la limitatezza dell’esistenza mondana, perché essa continua a imporsi, resta per lui l’ostacolo permanente e determinante da superare. In effetti, è sempre l’esistenza mondana, è sempre il carattere minaccioso dell’Esserci, che condiziona la fuga dello gnostico dall’essente, lo porta a rinnegare la finitezza e gli assegna il compito estremo di mutare dalle fondamenta la propria condizione. Perciò, per controbilanciare la tesi di Jonas, è importante sottolineare che non vi è nulla di più sentito, sofferto ed esplorato dallo gnostico che il “come” della sua esistenza.

Il fine di questo discorso, comunque, non è provare che Jonas si sbaglia, ma è suggerire che la tesi jonasiana dell’acosmismo gnostico –un principio fondamentale per la comprensione della Gnosi, che Jonas ha il merito di aver introdotto ed esaminato a fondo nei suoi significati filosofici– dev’essere approfondita e dimostrata in maniera diversa. Jonas, infatti, sembra non dare

11 Questa citazione e le successive riprendono le espressioni della citazione precedente tratta da *Gnosi e spirito tardoantico*.

abbastanza rilievo al fatto che nei miti cosmologici, teologici e antropologici della gnosi la realtà del mondo, mentre nasconde e allontana Dio dalla vita dell'individuo, allo stesso tempo permane il luogo da affrontare per risalire alla propria divinità e consolidare il proprio legame con essa. Anche nel caso in cui uno gnostico pensasse di poter conseguire uno stato di salvifica completezza e autosufficienza nel presente, è improbabile che si senta libero dalla necessità di dimostrare la propria capacità di resistenza, ossia di tradurre la persistenza della realtà mondana nel campo di prova della sua natura divina.

Da un esame generale di *Gnosi e spirito tardoantico* credo sia possibile concludere (anche) che la parzialità dell'interpretazione jonesiana dell'acosmismo gnostico sia dovuta a un'eccessiva insistenza sui concetti di oggettivazione, contemplazione, appropriazione del "che cosa" (e altri concetti coerenti con essi) adottati per definire le modalità dell'autocomprensione gnostica dell'esistenza. Lo stesso si può dire dell'interpretazione jonasiana di *Essere e tempo* come opera esistenzialista e nichilista. Un'interpretazione di cui potremo cogliere, alla luce dei risultati cui siamo sinora pervenuti, sia la finezza esegetica sia i limiti teoretici.

5. La gnosi di Essere e tempo: su alcuni limiti della lettura di Jonas

Al suo giudizio sull'analitica esistenziale di *Essere e tempo* –riservato esclusivamente ai contenuti esposti nell'opera del '27 e non anche ai temi "del tardo Heidegger, che certo non è esistenzialista" (Jonas, 2010, p. 1107)– Jonas arriva dal suo approfondimento di un estratto valentiniano che riassume bene i contenuti programmatici della gnosi. È il frammento 78, 2 degli *Excerpta ex Theodoto*: "Quel che ci rende liberi è conoscere chi eravamo, che cosa siamo diventati; dove eravamo, dentro cosa siamo stati gettati; verso dove corriamo, ciò da cui veniamo liberati; cos'è la nascita e cosa la rinascita".

Jonas nota come le affermazioni dell'estratto si raccolgano in coppie che contrappongono la condizione passata a quella presente e la condizione presente a quella futura, suggerendo in ques-

to modo un percorso escatologico che procede irreversibilmente dal passato al futuro e che riguarda la nostra intera esistenza. La conoscenza del percorso costituisce essa stessa un discrimine tra prima e dopo: è l'evento che "ci rende liberi", che ci riscatta dalla prigionia della materia in cui siamo stati gettati. Essergettati, un concetto che conosciamo bene dalle analisi heideggeriane, per le quali *Verfallen e Geworfenheit* sono determinazioni fondamentali dell'esistenza. Secondo Jonas "il termine è originariamente gnostico. Nella letteratura manea è consolidato: la vita è gettata nel mondo, la luce nella tenebra, l'anima nel corpo. Esso esprime la violenza che ho subito, che, senza interrogarmi, mi ha fatto essere dove sono e cosa sono, la passività del mio trovarmi in un mondo che non ho realizzato e la cui legge non è la mia. Ma, inoltre, l'immagine del getto conferisce alla totalità dell'esistenza così iniziata una specifica qualità dinamica. Nella nostra formula, questa è accolta nell'immagine del 'correre' verso uno scopo o una meta. Gettata nel mondo e trasportata nel getto, la vita si slancia nel futuro" (Jonas, 2010, p. 1104).

Approfondendo la sua analisi Jonas nota anche che tra le determinazioni temporali dell'estratto "non vi è spazio per un presente sul cui contenuto il sapere potrebbe soffermarsi e, nella cui visione, arrestare lo slancio in avanti. Vi sono passato e futuro, da dove veniamo e verso dove corriamo, e il presente è solo l'istante della conoscenza stessa, la peripezia dall'uno all'altro nella suprema crisi dell'ora escatologico. Una differenza decisiva, tuttavia, rispetto ai paralleli moderni è questa: sebbene gettati nella temporalità, secondo la formula gnostica abbiamo avuto la nostra origine nell'eternità e lì abbiamo, pertanto, anche il nostro fine. Ciò pone il nichilismo intramondano in un orizzonte metafisico che manca al corrispettivo moderno" (Jonas, 2010, p. 1104).

Il nichilismo dell'antica gnosi comprende il mondo in rapporto a un'entità non mondana che dell'esistenza del mondo e di ogni ente mondano determina il senso e la direzione originari. Esso possiede, come si è detto in precedenza, una prospettiva metafisica in base alla quale il sé, trovandosi a commisurare le sue azioni

all'ordinamento essenziale del cosmo, può e deve tener conto dell'impronta della realtà amondana, atemporale, eterna su di esso; può e deve orientarsi seguendo questo segno.

Il nichilismo moderno, invece, comprende l'esistenza mundana come una nullità che si spiega esclusivamente in rapporto a se stessa, non a qualcos'altro di natura opposta. La nullità sono gli enti che mutano, si differenziano, degradano, finiscono perché fatti di sostanza temporale, alla quale appartiene il non-essere. La nullità degli enti, quindi, è la manifestazione della finitezza temporale del loro stesso fondamento: del fondamento in quanto, essenzialmente, non essere più e non essere ancora dell'essere presente degli enti. Che il nichilismo moderno non abbia un orizzonte metafisico significa appunto che la nullità dei fenomeni mondani è ciò che è in virtù della sua stessa ontologia.

Dato che, come chiarisce bene Jonas, il nichilismo gnostico possiede una visione metafisica, lascia perplessi l'affermazione di Jonas secondo cui, nell'estratto valentiniano, "non vi è spazio per un presente sul cui contenuto il sapere potrebbe soffermarsi". Potremmo sostenere, in realtà, il contrario: il presente è ciò su cui il sé può e deve soffermarsi per comprendere che esso costituisce il passaggio necessario dal passato al futuro, due momenti che coincidono nella stessa dimensione: quella da cui il sé proviene e a cui farà ritorno recuperando la propria condizione originaria e autentica. L'esistenza presente risulta perciò funzionale, sensata e necessaria come intermezzo che obbliga il sé a lasciare e poi a ritornare a ciò che sempre era e sempre sarà, ovvero, come spazio liminale che pone in comunicazione con l'eternità, rimanda a questa meta. Lo gnostico è colui che respinge l'esistenza degli enti mondani, il loro complessivo e continuo presente, perché sa che l'ontologia del mondo si dispiega opponendosi all'ontologia divina ed eterna, e che distaccarsi dalla prima è l'unico modo per tendere e giungere alla seconda. La gnosi, dunque, è la conoscenza del senso autentico del presente.

Dopo la sua concisa interpretazione dell'estratto valentiniano, Jonas si sofferma sull'analitica esistenziale di *Essere*

e tempo per mostrare come essa contenta una forma analoga di comprensione esistenziale.

Dei diversi punti in cui l'ermeneutica heideggeriana sembra assumere una logica affine a quella dell'antica gnosi, Jonas ne analizza uno in particolare: la delegittimazione del presente, data dal fatto che il presente è visto soltanto nella sua funzione mediatrice, di transito dal futuro al passato e viceversa, e non possiede alcuna autonomia semantica e ontologica. Jonas sostiene che nel contesto di *Essere e tempo* questa delegittimazione del presente esistenziale avviene in due casi. Nel primo caso, definendo l'autocomprensione del sé nell'attimo dell'angoscia e del precorrimento della morte. Cosa comprende il sé, di se stesso, nell'attimo del precorrimento? Comprende l'ontologia temporale che fonda l'attimo della comprensione: la *Zeitlichkeit* costitutiva dell'esserci umano, quindi la struttura secondo cui la *Zeitlichkeit* si dispiega: il *gewesend-gegenwärtigende-Zukunft*, l'avvenire-essente stato-presentante. Per essere più precisi: il sé comprende il suo presente ontologico-esistenziale come compiersi non ancora definitivo, finire ma non sino alla fine, della possibilità ontologico-esistenziale dell'avvenire che appartiene al suo stesso presente – se tale possibilità fosse del tutto compiuta, non sarebbe possibile alcun avvenimento: ciò che non è ancora avvenuto equivarrebbe a ciò che mai avverrà. Proprio perché la possibilità dell'avvenire diviene attuale determinando la continuità di ciò che è stato, l'umano si trova trascinato e gettato nel mondo già dischiuso dall'ontologia temporale del suo stesso ente. Peraltro, dato che l'attualizzazione dell'avvenire è un processo continuo, il presente si dischiude sempre come possibilità ontologica di un altro avvenire, e la vita umana, oltre a trovarsi sempre gettata tra gli enti, è anche già sempre tesa al suo progetto futuro.

In sintesi, nell'attimo del precorrimento della propria fine il sé comprende il proprio presente come risultato del proprio avvenire che è già stato¹². In proposito Jonas scrive che il presente esis-

12 "L'esser-stato risulta dall'avvenire e precisamente in quanto l'avvenire che è stato (meglio: essente-stato) rilascia da sé la presenza. Questo fenomeno unitario, che così

tenziale è concepito come “un prodotto delle due altre estasi temporali, una funzione della loro incessante dinamica reciproca, non una dimensione propria di permanenza” (Jonas, 2010, p. 1106).

Proprio perché l'ontologia del presente non possiede una dimensione di permanenza, la comprensione autentica dell'identità umana avviene in una situazione priva di durata, per l'appunto quella esclusiva dell'attimo del precorrimento della propria fine.

In secondo luogo, in *Essere e tempo* il presente sembra privo di legittimità perché –oltre a costituire il prodotto delle due altre estasi temporali del quale il sé prende atto in momento specifico di autorivelazione– “per sé soltanto, il mero ‘presente’ designa proprio la mancanza di autentica relazione tra futuro e passato nella ‘deiezione’ a chiacchiera, curiosità e al Sì: una rinuncia alla tensione della vera esistenza, una specie di afflosciamento dell'essere” (Jonas, 2010, pp. 1105-1106). Dunque, oltre l'attimo di una situazione occasionale, non esiste una dimensione in cui l'essere-presente mostri il proprio valore ontologico e semantico, perché esso perdura soltanto in una condizione di “deiezione”, di velamento, di inautenticità, nella quale il sé ignora il senso originario della propria fatticità. L'esistenza inautenticità, secondo Heidegger, corrisponde al modo d'essere abituale del sé e si declina come chiacchiera, curiosità ed equivocità (cfr. Heidegger (2006, p. 252).

Il risvolto gnostico dell'analitica esistenziale consiste appunto in “questa volatizzazione del presente come luogo di veri contenuti” (Jonas, 2010, p. 1106). Riprendiamo la lettura jonasiana di *Essere e tempo* per chiarire questo punto. Jonas scrive che

oltre il presente esistenziale dell'attimo, vi è, tuttavia, anche il presente delle cose. Non appare la loro presenza, la mia compresenza con esse, anche a me un presente di altro genere? Ma impariamo da Heidegger che le cose sono primariamente “a portata di mano”, ossia utilizzabili o procurabili, dunque, sono riferite al progetto dell'esistenza e alla sua cura e pertanto incluse nella dinamica di passato e futuro. Tuttavia,

si configura come avvenire essente-stato-presentante, noi lo chiamiamo temporalità” (Heidegger, 2006, p. 458).

possono essere neutralizzate a meramente “presenti”, a oggetti indifferenti, e il modo della semplice presenza è il corrispettivo oggettivo di ciò che, sul lato esistenziale, è la deiezione, il falso presente. Ciò che è soltanto meramente presente, l’essere là delle mere cose naturali, è tale per il mero guardare, al di fuori della rilevanza della situazione esistenziale e della relazione di cura. È un essere spogliato e alienato a mero oggetto. Questo è il senso dell’essere che qui resta alla natura nel riferimento alla teoria –un senso ontologico difettivo– e il riferimento in cui essa è così oggettivata è un modo difettivo dell’esistenza, la sua caduta dall’orizzonte futuro della cura nel presente inattivo della curiosità (Jonas, 2010, pp. 1106-1107).

Ora, tenendo a mente sia alcuni passaggi essenziali di *Essere e tempo* sia il commento di Jonas, proviamo a riassumere i concetti in esame. Dall’ermeneutica temporale di Heidegger sappiamo che il senso fondamentale e generale dell’Esserci è la presenza, che risponde alla dinamica temporale propria dell’Essere; la presenza è la struttura ontologica del mondo nella quale il presente ontologico-esistenziale dell’umano¹³ diventa manifesto, o appunto presente, così come avviene per ogni altro fenomeno del mondo; presenza dell’esserci significa, quindi, che noi ci troviamo da sempre nella compresenza degli enti mondani e viviamo rapportandoci a essi; relazionandoci agli enti presenti abbiamo due possibilità: comprenderli come ciò che è utile e procurabile per le nostre attività, oppure considerarli nel loro semplice essere presente. Jonas sostiene che nel primo caso il sé è in qualche misura consapevole del proprio fondamento ontologico-temporale, perché nel rapporto con l’utilizzabile o il procurabile (con gli enti “a portata di mano”) autocomprende se stesso come gettatezza e progetto, gli esistenziali che si dispiegano secondo l’ordine dell’avvenire-essente stato-presentante dell’esserci. Nel secondo caso, davanti a “ciò che è soltanto meramente presente, l’essere là delle mere cose naturali”, il sé non possiede alcuna visione ontologico-temporale del proprio presen-

13 L’analisi più accurata del modo in cui la *Zeitlichkeit* dell’umano sia costituita dalla *Temporalität* dell’essere degli enti viene condotta da Heidegger ne GA 24, in particolare §§ 20-22.

te. Rapportandosi alla pura presenza di qualcosa, il sé non accorda a essa alcun significato, e questo vuol dire che non comprende neppure il senso della propria compresenza con gli enti mondani. L'unica maniera in cui il sé prende in considerazione la presenza degli enti è l'oggettivazione: la considera in quanto oggetto cui verte una discussione, una chiacchiera, una curiosità; è l'oggetto cui fa riferimento il soggetto. In conclusione, secondo Jonas, nell'analitica esistenziale di Heidegger la presenza dell'ente o la natura dell'ente –Jonas equipara le due espressioni– è per noi qualcosa di insussistente e indifferente, o perché la comprendiamo come sintesi di ciò che è già stato e di ciò che sarà, un prodotto privo di una propria consistenza ontologica, o perché l'oggettivizziamo facendone l'oggetto di cui si discute. Alla luce di tutto ciò, sembra in effetti che *Essere e tempo* rifletta quel disinteresse per la natura, quel discredito, che è tipico dell'esistenzialismo. “Mai una filosofia si è occupata così poco della natura come l'esistenzialismo, per il quale essa non conserva alcuna dignità” (Jonas, 2010, p. 1107).

Ricordiamo che dietro il moderno nichilismo esistenzialista e il suo disinteresse per la natura/il presente esistenziale, Jonas riconosce l'atto di rinuncia alla metafisica, cioè l'assenza di un pensiero che individua le coordinate di raccordo tra l'esistenza degli enti mondani –e la nostra presenza in essa– e il mondo eidetico, al mondo di tutto ciò che è possibile comprendere come compiuto, permanente, eterno. È

l'eternità non il tempo, ad accordare il presente, conferendogli un proprio statuto nel flusso del tempo; ed è la perdita dell'eternità che è responsabile della perdita di un vero presente. Una tale perdita dell'eternità rappresenta la scomparsa del “mondo delle idee e degli ideali” in cui Heidegger vede il vero senso del detto nietzscheano, “Dio è morto”: in altre parole, la vittoria incondizionata del nominalismo sul realismo. Pertanto, la stessa causa che risiede alla base del nichilismo è anche alla base della radicale temporalità dell'immagine heideggeriana dell'esistenza in cui il presente non è altro che il momento di crisi tra passato e futuro. Se i valori non vengono scoperti nella visione dell'essere (come il bello e il bene in Platone), bensì sono posti come

progetti della volontà, allora, in effetti, l'esistenza è condannata alla continua apertura al futuro con la morte come fine; e una risolutezza meramente formale a essere, senza un *nomos* per la decisione, diventa una corsa dal nulla al nulla (Jonas, 2010, p. 1108).

La tesi jonasiana sul nichilismo esistenzialista di *Essere e tempo* presenta alcune criticità. Innanzitutto, segue uno schema che sembra non coincidere con la direzione data da Heidegger al proprio percorso. Questa direzione diventa via via più chiara confrontando le analisi di *Essere e tempo* con quelle delle opere successive e provando a cogliere l'unità, la coerenza, il senso complessivo dell'opera heideggeriana. Sono dell'idea che per comprendere in modo profondo, chiaro e non parziale i tratti gnostici dell'analitica esistenziale, sia necessario tener conto anche dei risultati successivi della filosofia di Heidegger.

Jonas, al contrario, esclude che la sua interpretazione possa estendersi ad altre fasi del pensiero heideggeriano, sostenendo che il "tardo Heidegger" non è esistenzialista. Ci domandiamo allora: nelle opere heideggeriane successive è diverso il modo in cui l'umano comprende il suo costitutivo essere-presente? Jonas non dice nulla in proposito, non spiega perché certi risultati di *Essere e tempo* siano diversi da quelli successivi. Poniamo che la risposta sia "no", allora anche le opere successive, nelle quali Heidegger approfondisce e riconferma le analisi precedenti per avvicinarle all'obbiettivo cui ha sempre mirato, avranno un carattere esistenzialista, nichilista e gnostico. Poniamo invece che la risposta, in accordo a quella di Jonas, sia "sì", cioè che emerga, nelle opere successive, la possibilità di comprendere diversamente il presente esistenziale, di riconoscere quindi la sua peculiarità e validità ontologica: ciò vorrebbe dire che l'essere-presente possiede da sempre un *nomos* e che al sé è data da sempre la possibilità scoprirlo – anche attraverso l'itinerario di *Essere e tempo*, cercando di capire in che modo, pur con le sue ambiguità, fa luce su ciò è stato ammesso come già dato. I tentativi di distinguere in maniera netta le tappe della filosofia heideggeriana possono essere fecondi, ma non saranno mai del tutto giustificati.

Nella lettura jonasiana non è chiaro, poi, per quale motivo la comprensione dell'ente come utilizzabile implica una forma di riconoscimento delle estasi temporali del passato e del futuro che strutturano l'esserci, mentre la comprensione dell'ente come "mera presenza" –una presenza non colta in se stessa ma resa oggetto dei discorsi e delle curiosità– escluda una consapevolezza della temporalità. Anche la rappresentazione oggettiva dell'ente, infatti, dovrebbe essere qualcosa che la coscienza aspetta e ritiene –ad esempio si usano tempi verbali differenti per narrare gli sviluppi di qualcosa– mediante quella stessa struttura temporale che rende possibile la comprensione temporale dell'ente "a portata di mano".

Jonas sostiene che "ciò che è soltanto meramente presente, l'essere là delle mere cose naturali, è tale per il mero guardare, al di fuori della rilevanza della situazione esistenziale e della relazione di cura"¹⁴. Nel mero guardare che avverrebbe *al di fuori* della rilevanza della situazione esistenziale possiamo riconoscere non tanto, genericamente, l'atteggiamento contemplativo che fu essenziale per i Greci, ma, più a fondo, quel tentativo di immobilizzazione del presente esistenziale, di neutralizzazione del "come" dell'esistenza, di "detemporalizzazione" dell'esserci, che secondo Jonas caratterizza le speculazioni mitiche degli gnostici e la filosofia mistica di Plotino e riflette un comune spirito tardoantico. Mentre nel sistema di Plotino e nell'antica gnosi la neutralizzazione del presente esistenziale avviene mediante il rapporto dell'"io" con entità eterne, in Heidegger, invece, il mero guardare del soggetto fissa un ente indifferente, una presenza nulla, la cui nullità sottende la nullificazione del senso della propria presenza, o, per l'appunto, la neutralizzazione del come esistenziale. L'operazione di Plotino e degli gnostici presuppone una visione metafisica, quella di Heidegger risponde invece a una teoresi antimetafisica.

Jonas si sofferma anche sulla risolutezza di cui parla *Essere e tempo* –"una risolutezza meramente formale a essere, senza

¹⁴ Questa citazione e le successive riprendono le espressioni della citazione precedente tratta da *Gnosi e spirito tardoantico*.

un *nomos* per la decisione”– riferendosi all’attimo in cui il sé può decidere in che modo condurre e preservare la propria vita sulla base di ciò che l’Esserci, come fondamento degli enti, gli impone e gli rivela. Secondo Jonas, la finitezza temporale universale dell’Esserci non prescrive nulla che dia veramente senso all’esistenza del sé –se non appunto la stessa temporalità– e che possa motivare il sé, spingerlo a sostenere il peso della propria finitezza, giustificare questo peso. Nel momento in cui comprende la propria struttura ontologico-esistenziale –riconoscendo nella gettatezza, nella deiezione e nello scadimento tra gli enti le inalienabili modalità della sua esistenza temporale– il sé può “semplicemente” decidere d’essere se stesso e proseguire la sua “corsa dal nulla al nulla”.

Vista da questa prospettiva, la risolutezza heideggeriana sembra essere un cosciente e volontario cedimento alla condizione dell’inautenticità in cui ci troviamo a vivere innanzitutto e per lo più, vale a dire: un cosciente e volontario restare all’oscuro dei modi attraverso cui è possibile prendere una decisione illuminata su come condurre l’esistenza, lasciando che siano delle circostanze fortuite a suscitare nuovamente la disposizione dell’angoscia, l’attimo esclusivo dell’autocomprensione piena di se stessi, dell’autenticità.

Una lettura di questo tipo, però, confligge con l’interesse e l’obiettivo principale di Heidegger: definire un percorso che dia origine a un “pensiero essenziale”¹⁵, in grado di testimoniare il senso dell’Essere, di rivelare l’Essere in se stesso, di fare spazio e luce alla verità dell’Essere, per mutare in maniera radicale, strutturale, la vita del sé, l’assetto inautentico secondo cui vive. Un individuo che attraverso l’itinerario indicato da Heidegger comprenda il senso dell’esistenza mondana, non può e non deve “soltanto” assumere passivamente lo *statu quo* e lasciare che ogni cosa lo distragga dall’essenziale, ma dovrà impegnarsi a tradurre la sua comprensione filosofica in una conduzione totalmente

15 Cfr. Heidegger, Poscritto a “che cos’è metafisica?” e Introduzione a “che cos’è metafisica?” (GA 9).

diversa della quotidianità. Un sé che tenga fede alla sua visione più profonda dell'essente, impegnandosi a capovolgere la condizione esistenziale in cui vive in prima istanza e per lo più, possiamo chiamarlo gnostico¹⁶.

Si può dubitare, come fa Jonas, del fatto che *Sein und Zeit*, con la sua analitica esistenziale ed ermeneutica temporale, metta effettivamente il sé nella condizione di assumere la direzione della propria esistenza, ossia di orientarsi secondo un *nomos* che giustifica, supporta, preserva la natura umana ed è quindi giusto e necessario. Oppure, si può elaborare un'interpretazione della filosofia heideggeriana che sia in linea con le intenzioni del suo autore, cercando di capire quale apporto decisivo, quale svolta nella conduzione della propria esistenza, venga proprio da quella autocomprensione ontologico-temporale del presente che è stata delineata da Heidegger.

Si può constatare ancora un'altra incongruenza nel modo in cui Jonas si rapporta a Heidegger. Jonas conduce durante la sua esistenza una ricerca caratterizzata da una profonda continuità: prima, ha prima inquadrato la gnosi come la ribellione più radicale contro la φύσις, poi, si è posto il problema di risanare la φύσις devastata dal dominio tecnico-scientifico, riscoprendo in essa una teleologia su cui basare l'autocomprensione dell'identità umana e a cui conformare le nostre azioni – attraverso “das *Prinzip Verantwortung*”, l'ela-

16 Nel quadro di una concezione della gnosi affine a quella di Jonas, Eugenio Mazzarella mostra a sua volta il presupposto gnostico/nichilistico dell'analitica esistenziale di Heidegger: il fatto che in essa “è già deciso che la struttura unitaria dell'essere dell'Esserci come Cura resti consegnata all'*angere* [all'angustia] di un'illuminazione ontologica, di un'apertura di mondo che ha il tono gnostico di un leopordiano 'a me la vita è male'. Dove l'Esserci nella vita è gettato, per il solo fatto di venirvi, dal lato del buio della 'luce' del mondo; dal lato della pena e dell'affanno come, nella Cura [che pure lo segna da cima a fondo nel suo essere], *perdita del suo pur presente e fondativo respiro affettivo* come 'premura', 'sollecitudine' che scalda il cuore e scalda sul cuore la vita venuta alla luce; perdita del nativo *maternage* creaturale” (Mazzarella, 2017, pp. 19-20). Da questo presupposto consegue che l'unica verità di cui il sé possa e debba appropriarsi sia una verità lacerante: nell'attimo dell'autocomprensione ontologica, in cui vive autenticamente, scopre d'essere destinato alla nullità, alla finitudine, alla gettatezza ed erranza nel mondo; al di fuori dell'attimo rivelativo, non svela il proprio esserci, vive nell'inautenticità. Cfr. Mazzarella (1993, capitolo quarto).

borazione del “principio responsabilità”. Una delle riflessioni critiche più radicali e più proficue mosse al dominio tecnico-scientifico è proprio quella elaborata da Heidegger, del quale Jonas è stato allievo. È curioso, allora, che Jonas abbia trovato in Heidegger tanto una forma di nichilismo esistenzialista, quanto un insegnamento essenziale sui limiti della tecnica moderna, la quale possiede a sua volta, secondo quanto afferma (anche) Jonas, un’anima nichilista. Ciò vorrebbe dire che Heidegger ha sia accolto profondamente, sia rifiutato radicalmente, un’identica forma di gnosi.

Viste le criticità della lettura jonasiana di *Essere e tempo*, sarà utile tornare al punto di partenza e vedere da quella posizione cosa possa essere sfuggito a Jonas o che cosa egli ha forse giudicato irrilevante. Il punto da cui parte Jonas è il frammento 78, 2 degli *Excerpta ex Theodoto*. Cosa abbiamo appreso dall’estratto valentiniano? Che l’uomo comprende davvero la propria esistenza mondana nel momento in cui è cosciente d’essere non di passaggio ma proprio il *passaggio* necessario al raggiungimento della sua autentica dimora; se riconosce la sua condizione di gettatezza nella materia mondana, scadimento e finitezza, o in breve, l’essere-presente, per quello che è: apertura al fondamento eterno, alla forma pleromatica e spirituale di Dio. La gnosi è quindi un’esperienza della finitudine esistenziale che avviene scoprendone e mostrandone, in sé e da sé, il polo contrario: l’eterno, il necessario, il divino. Per questo è un’esperienza opposta a quella cristiana: perché il sé, sotto la terra della propria finitudine, trova un fondo divino, alla luce del quale può e deve escludere che la vita umana e terrena sia un sacrificio. Su questo punto la visione gnostica del mondo è affine a quella greca. Una vita che conserva in sé la possibilità di riscattare se stessa non dev’essere vissuta come un sacrificio ma formata e adoperata in tutte le sue possibilità. Non è una vita che necessita di una verità rivelata e di altri dogmi che la aiutino ad amare e sopportare se stessa *nonostante* il dato dalla sofferenza, della mortalità, della caducità, della finitezza universale – *nonostante tutto*. Non si affida a una persona divina –di cui le è stata annunciata l’esistenza– che abbia il potere di riscattarla dalla sua limitatezza. Il vero

riscatto, per la natura dello gnostico, è scoprirsi un passaggio: ciò che per natura passa oltre non può essere limitato, condizionato e dominato definitivamente da nulla.

Si è voluto sottolineare una differenza fondamentale tra cristianesimo e gnosticismo per due motivi. Primo, per ribadire che nell'antica gnosi il mondo rappresenta la necessità ontologica sia dell'imprevisto che della soluzione: una crepa nell'Essere e dell'Essere alla quale l'Essere stesso trova un rimedio definitivo. Il sé possiede, pertanto, un inestinguibile *nomos*: comprendere il rimedio, scoprire l'elemento divino della sua esistenza, attualizzarlo oltrepassando continuamente la caducità in cui vive, risanando la propria ferita finché la ferita, che è l'esistenza come tale, sussiste. In sintesi: l'Esserci comporta sia una radicale negatività – la presenza del mondo in quanto tale – sia una radicale positività – il mondo illuminato dalla gnosi.

Secondo, per formulare un avvertimento: ogni interpretazione della gnosi che osservi soltanto il suo lato negativo o soltanto il suo lato positivo resta parziale. L'anticosmismo esposto da Jonas riflette soltanto in parte – la parte della radicale negatività – il carattere distintivo della gnosi. Per questo la lettura jonasiana di *Sein und Zeit* come opera esistenzialista e nichilista – una lettura condizionata da una comprensione appunto parziale dell'anticosmismo gnostico – non è e non può essere risolutiva.

D'accordo con Jonas sul fatto che l'analitica e l'ermeneutica esistenziale di *Sein und Zeit* presentino dei tratti gnostici, non possiamo però fermarci all'interpretazione jonasiana per risolvere la questione del rapporto tra Heidegger e la Gnosi. Come si è detto all'inizio di questa disamina, è necessario individuare una fisionomia gnostica anche negli sviluppi successivi della filosofia heideggeriana per poter comprendere da una prospettiva migliore gli aspetti gnostici dell'opera del 27. Heidegger, come chiarisce egli stesso, non svolta dalle analisi condotte in *Sein und Zeit*, anzi, sono proprio queste analisi a condurlo alla svolta della sua filosofia, verso il punto di vista più profondo dal quale le questioni precedenti devono essere ricomprese.

Proprio l'esigenza di interpretare la filosofia di Heidegger mostrandone e conservandone la coerenza, mi convince del fatto che la gnosi di Heidegger debba essere ricercata e dimostrata più avanti: nella teoresi dell'Essere (*Sein*), nella definizione di un pensiero che sia in grado di aprirsi alla ἀλήθεια o rivelazione dell'Essere, nel doppio senso del genitivo.

Bibliografia

- Aa. Vv. (2012). *Gnosi. Nostalgia della luce*. P.V. Zuccarello (Ed). Mimesis.
- Bibbia di Gerusalemme*, testo biblico di La sacra bibbia della CEI ("editio princeps" 1971), note e commenti di *La Bible De Jerusalem* (1973), edizione italiana e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di F. Vattioni, Edizioni Dehoniane Bologna 1974.
- Biuso, A.G. (2018). Heidegger e il Sacro. *Aquinas. Rivista internazionale di filosofia*, n. | LX | 1-2. Lateran University Press, pp. 289-299.
- Biuso, A.G. (2018). La metafisica si dice in molti modi. *Rassegna storiografica decennale*, Vol. I. Limina Mentis.
- Biuso, A.G. (2017). Heidegger e Sofocle: una metafisica dell'apparenza. *Ingramma*, 1 (150), pp. 155-161.
- Biuso, A.G. (2016). *Aión. Teoria generale del tempo*. Villaggio Maori Edizioni.
- Caracciolo, A. (1981). Esistenzialismo, ermeneutica, nichilismo. *Giornale di Metafisica*, III/1, pp. 3-32.
- Fava, L. (2022). Heidegger e la Gnosi. Mimesis.
- Fava, L. (2022). Sull'Apocrifo di Giovanni. *Letteratura e Bibbia. Atti delle Rencontres del'Archet Morgex*, pp. 14-19.
- Fava, L. (2020). Von Herrmann: intervista su Heidegger e la Gnosi. *Giornale di Metafisica*, XLII, 1 – Luglio.
- Fava, L. (2019). Un itinerario nel mito gnóstico. *Vita pensata*, 18, pp. 26-37.
- Fava, L. (2016). Gnosi e liberazione. *Libertaria* 2016. *Nel nome di nessun dio*. L. Lanza (Ed.). Mimesis.
- Filoramo, G. (1993). Il tema della caduta nello gnosticismo. *Annuario Filosofico IX*, Mursia.
- Filoramo, G. (1983). *L'attesa della fine. Storia della gnosi*. Laterza.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Niemeyer.

- Heidegger, M. (2018). *Sein und Zeit*. F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 2. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Essere e tempo*. A. Marini (Ed., Trad.). Mondadori.
- Heidegger, M. (2019). *Essere e tempo*. P. Chiodi, F. Volpi (Eds.). Longanesi.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 24. Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *I problemi fondamentali della fenomenologia*. A. Fabris (Trad.). Il melangolo.
- Heidegger, M. *Wegmarken* (2004). F.-W. von Herrmann (Ed.). Gesamtausgabe 9. Klostermann.
- Hoeller S.A. (2008). *Il libro della luce. Miti, storia e attualità dello gnosticismo*. Coniglio Editore.
- Jonas, H. (1963). Gnosis, Existentialismus und Nihilismus. En *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, H. (2010). *Gnosi e spirito tardoantico*. C. Bonaldi (Trad.). Bompiani.
- Jonas, H. (2011). *Lo gnosticismo*. R. Farina (Ed.), M. Riccati di Ceva (Trad.). SEI.
- Lazier, B., (2003). Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World. *Journal of the History of Ideas*, 64 (4), pp. 619-637.
- Lazier, B., (2018). *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*. M. Grasso (Ed.). Carocci.
- Mazzarella, M. (2017). Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della cura. Una glossa heideggeriana. *L'invenzione etica. Per Bruno Moroncini*. Mimesis.
- Mazzarella, M. (1997). Filosofia e rivelazione. *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*. Volume CVII.
- Mazzarella, M. (1993). *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*. Guida.
- Moraldi, L. (2015). *I Vangeli gnostici. Vangelo di Tomaso, di Maria, Verità e Filippo*. Adelphi.
- Moraldi, L. (1999). *Pistis Sophia*. Adelphi.
- Moraldi, L. (1982). *Testi gnostici*. UTET.
- Morselli, G. (2012). *Dissipatio H. G.* Adelphi.

- Pascal, B. (1962). *Pensieri*. Einaudi.
- Puech, H.-Ch. (1985). *Sulle tracce della Gnosi*. Adelphi.
- Simonetti, M. (2009). *Testi gnostici in lingua greca e latina*. Mondadori.
- Sloterdijk, P. (2019). *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale*. A. Lucci (Trad.). RoInschibboleth.
- Taubes, S.A. (1954). The gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism. *The Journal of Religion*, 34 (3).
- Venturelli, D. (2016). Metafisica e πάθος. (Rileggendo Essere e tempo). *Giornale di Metafisica*. Prospettive sulla metafisica, Nuova Serie, 38 (2). Morcelliana.



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de diciembre de 2024 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.

MARTIN HEI DEG GER

Este volumen incorpora artículos originales que se ocupan con fenómenos particulares o con constelaciones de fenómenos que fueron tematizados por Heidegger en las vías hermenéutico-fenomenológicas de la ontología fundamental. A esta la entendemos en un sentido muy amplio, como integrando la etapa entre 1919 y 1932, independientemente de los matices propios de la “ciencia originaria de la vida”, de la “hermenéutica de la facticidad” o de la “ontología fundamental sobre el sentido del ser en general”. Los artículos abordan diversos temas de índole histórica, sistemática y metodológica que se presentan explícitamente o que se sugieren en la ontología fundamental de Heidegger, de modo que este volumen proporciona un panorama, nunca completo, de ciertos temas esenciales que permiten incursionar y profundizar en momentos clave del pensamiento heideggeriano previo al “giro”.

Christian Ivanoff-Sabogal



filosófica
EDITORIAL