

## **PENSAR LO QUE NO DEBE SER O EL ARTE DE LA DISTANCIA**

**Luis Fernando Cardona Suárez\***

*“El que vive en las alturas del cuarto de una torre  
percibe más pronto el estremecimiento del mundo  
y las vibraciones que se extienden en lo lejano”*

Heidegger

EN SU FAMOSO *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la filosofía* de 1763, Kant muestra cómo para destruir una fuerza física o moral es necesario que se dé una fuerza antagonista que pueda servir de contrapeso real a dicha fuerza. Esta afirmación tiene enormes consecuencias para el análisis filosófico de los asuntos humanos, así que, por ejemplo, no debemos pensar que en el paso del amor al odio hay una simple diferencia de grado, como si se tratase de un paso continuo e insensible del uno al otro sino que, más bien, es necesario reconocer aquí que, en este paso, se da una cierta oposición real que implica un principio efectivo de resistencia (Kant, 1992, pp. 128- 129)<sup>1</sup>. En este contexto, podemos

---

\* Pontificia Universidad Javeriana.

<sup>1</sup> Para Kant, en la oposición real ambos predicados opuestos deben ser positivos, de suerte tal que en su conexión supriman mutuamente las consecuencias en el mismo sujeto.

decir ahora que lo que no debe ser no implica simplemente la ausencia de la legalidad interna del ser, sino la presencia de una positividad que se contrapone de manera efectiva a dicha legalidad. Con esta expresión de negación queremos indicar aquí la presencia de algo afirmativo en esta negatividad que entra en oposición real a la presencia plena del ser.

Reconociendo que las disposiciones originales del hombre favorecen el bien<sup>2</sup> (Kant, 1991: 37), puesto que una de ellas hace que la razón encuentre acceso al corazón humano de modo tal que la ley moral pueda llegar a ser móvil determinante de la acción, Kant investiga a continuación en dónde radica el móvil antagonista que será fundamento positivo de la oposición real a la legalidad moral. Con ello, Kant se distancia de la idea clásica que afirma que existe una cierta continuidad infinita del bien al mal, pero no una contrariedad radical. Si bien en su escrito de 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant rechaza de manera enfática la idea de que existe una rebelión contra la ley erigida en motivo de la elección, pues una cosa es desobediencia el motivo determinante del albedrío, ya que esto implicaría el acto de un ser diabólico y no el acto del hombre; aquí también reconoce que la fuente de esta desobediencia no se encuentra en el amor de sí como tal, sino en la subordinación del imperativo racional al amor de sí erigido en regla de la voluntad. Si esta desobediencia de la legalidad moral dista mucho de ser expresión de una maldad originaria del hombre que procedería de una intención diabólica, debemos entonces buscar la fuente de esta contravención en una especie de inversión de la jerarquía ideal de las máximas de la acción. Esta inversión es denominada por Kant perversión<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Por disposición de un ser, Kant entiende tanto las partes constitutivas requeridas para él, como también las formas de su ligazón para ser un ser tal. Son originales si pertenecen a la posibilidad de un ser tal; contingentes si el ser sería en sí posible también sin ellas. Las disposiciones originales del hombre son tales porque pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana. Cf. I. Kant. “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, en: I. Kant. *Werke...*, Band 7, 675 (B 20).

<sup>3</sup> Para Kant, la malignidad consiste en la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constitutivo de la ley moral a otros no morales. Se puede llamar perversidad del corazón humano, porque invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales); sin embargo, el modo de pensar es corrompido en su raíz en lo que toca a la intención moral. Por eso, esta inversión adopta la figura expresa de la mentira del corazón.

(Kant, 1991:39). Ésta consiste, realmente, en el despliegue de una mentira continua que hace que el hombre se equivoque sobre sus intenciones verdaderas y que se tenga por ello como justificado, ya que su conducta exterior no contradice la ley moral; en esta perversión del corazón humano, el amor de sí llega a ser entonces, mentira sobre sí.

En el despliegue histórico de esta perversión del corazón humano nos encontramos con una serie de actos que son verdaderamente injustificables, pues trasgreden el campo de toda posible comprensión. El sentimiento de esto injustificable nos revela en ciertos casos, independientemente de las oposiciones perfiladas por las normas, una cierta contradicción radical entre los datos de la experiencia humana y la exigencia de su justificación que la sola trasgresión de esas normas no lograría frustrar, ni la fidelidad a ellas la logra satisfacer (Nabert, J, 1997:14). Pero, con ello no se quiere decir que todas las transgresiones de la ley pueden ser consideradas como injustificables, pues muchas de estas transgresiones, como por ejemplo, las que se sitúan normalmente bajo la idea del mal físico, pueden ser consideradas como acontecimientos que afectan al hombre de un modo contingente.

En la medida en que esto injustificable acrecienta su presencia, hasta el punto de convertirse en un verdadero exceso, se desgarran con ello la integridad del mundo humano; pero, en este desgarramiento no aparece otro mundo, como si se tratase de una imagen invertida de éste en pugna coeterna y eternamente vana contra él, sino que se trata, más bien, de lo otro diferente del mundo<sup>4</sup>; es decir, lo otro distinto a la mundaneidad como tal, a la legalidad neutra del ser y de su presencia en el mundo. En el desgarramiento de este mundo se pierde la huella de una posible solidaridad entre los hombres; en esta pérdida se aumenta de manera desmesurada el poder del mundo sobre el individuo, pues se le expone a contactos a los que antes era insensible y, al mismo tiempo, este desgarramiento provoca que el individuo se repliegue sobre sí mismo, haciendo difícil su comunicación con otros. En esta conferencia examinaremos algunos elementos que puedan servir de guía para pensar este desgarramiento del mundo humano acontecido en la época del desamparo más extremo, en la medida en este desplazamiento

---

<sup>4</sup> En un sentido kantiano, esto diferente del mundo es realmente aquello otro que entra en oposición real a la legalidad interna del mundo humano.

como planeta y la expansión al espacio cósmico<sup>5</sup> (Heidegger, 2000: 320).

### 1. La positividad de lo que no debe ser

DESPUÉS DE UNA LARGA ocupación en la dilucidación de la problemática general del fenómeno del mal, Paul Ricoeur concluye que el mal es aquello que es y que nunca debió haber sido, pero, que nosotros no podemos decir por qué fue que sucedió así (Ricoeur, 1988: 62). El mal es entonces aquello que no debe ser pero, que, en cuanto tal, no podemos explicarlo, ya que es lo plenamente injustificable. El problema que aquí surge es entonces cómo podemos pensar aquello que no debe ser, pero que al mismo tiempo se nos presenta como algo que efectivamente es. Podemos dar múltiples direcciones a las preguntas: ¿por qué es?; ¿por qué aparece en esa medida en la que el hombre debe luchar contra su positividad? Pero, lo cierto es que, en última instancia, nuestra reflexión siempre llega al mismo punto en el cual las respuestas terminan pero las preguntas no.

Este hecho según el que la fenomenalidad positiva del mal no es explicable en última instancia por medio de la experiencia del hombre, es decir, que el nexo causal que busca ser explicado aquí puede extenderse siempre sólo a un fundamento lejano, pero nunca hacia un fundamento último, es algo que ya antes Kant había indicado plenamente, mostrando que la razón última del mal radica realmente en el hecho de que su realidad se encuentra subordinada a la libertad inteligible del hombre, porque el fundamento del mal no puede ser precisamente algo empírico (Kant, 1991:41). Pero, ante cada acción humana, la posibilidad del mal está ahí

---

<sup>5</sup> Martin Heidegger caracteriza nuestro presente como la consumación más radical del nihilismo extremo, pues la esencia del nihilismo permanece aún oculta; más aún, en esta época se instaura en su plenitud el dominio de la inesencia del nihilismo. En este desamparo del ente sale a la luz la apatricidad del hombre histórico en medio del ente en su totalidad y, con ello, la apatricidad del hombre con respecto de su esencia es reemplazada por la instauración de la conquista de la tierra como planeta y por la expansión al espacio cósmico. Cf. M. Heidegger. *Nietzsche II*. Neske. Pfullingen 1989, 394-395.

para Kant, el mal se encuentra insertado en el centro mismo del corazón humano configurando con ello un rasgo esencial de su ser, ya que su raíz más profunda no está anclada en un simple acontecimiento determinable en la secuencia del tiempo. Sin embargo, que Kant no haya podido disolver la vieja pregunta filosófica por el origen último del mal, es decir, que él no se haya encargado de manera crítica de la tesis de una cierta imputalidad de la génesis de este no debe ser, nos pone ahora ante la posibilidad de redimensionar su concepto de mal, dejando a un lado su simple determinación moral, para preguntar así por aquel dispositivo que despliega de manera histórica la positividad de esta negación.

Pero, si buscamos disolver la pregunta por el fundamento de esta negatividad, lo único que hacemos es simplemente dejar sin piso la experiencia que tenemos de que existen cosas en nuestro mundo que son realmente desconcertantes e incluso chocantes, por ejemplo, el hecho de que no existe ninguna razón de ser para infringir al otro la desmesura del dolor o para conducirlo en un lento acercamiento hacia la muerte. En este intento, se evidencia el mal como un mero momento interpretante de la realidad, pero no como un estado de cosas de la misma. En este marco de reflexión, el mal ni es algo que no debió ser, ni tampoco algo que debió ser, sino ante todo un simple fenómeno, que siendo libre de valor, fue bautizado desde la antigüedad clásica como el fenómeno del mal. En este contexto se pierde la seriedad de la exigencia explicativa para esto que no debe ser; esta pérdida se motiva en el hecho de darle la espalda al dolor y, al mismo tiempo, proyectar una cierta superación posible al desgarramiento del mundo que el exceso del dolor provoca. Así, terminamos afirmando que el mal es tan sólo mal porque se dice que es mal. El mal aquí sería entonces una exigencia del resentimiento de la moral<sup>6</sup> (Schulte, 1988: 315), pues esto que no debe ser se piensa como algo contrario a los fines que se han considerado siempre como morales; en este camino se asume entonces el mal como algo contrario, pero que en cuanto tal, carece de una positividad efectiva. Con todo, la pregunta que aún permanece abierta aquí es aquella que indaga por la positividad de aquello que no debe ser.

---

<sup>6</sup> Esta formulación coincide con la de Nietzsche de que el problema de la pregunta por la realidad del mal corresponde a una cierta exigencia de una visión moral de la vida.

En la reflexión heideggeriana sobre la metafísica, encontramos una serie de indicaciones sugerentes para asumir la naturaleza positiva de este “no” y poder así considerar el mal en su fenomenalidad efectiva. En un primer momento, la perspectiva heideggeriana sobre el fenómeno del mal parece indicar que en su ontología fundamental no se quiere decir que el mal sea un no deber ser, si bien, tampoco quiere decir que sea un deber ser. Para entender el sentido de esta situación, es preciso delimitar aquello en lo que consiste propiamente el mal del campo habitual de la formulación metafísica del *malum morale*<sup>7</sup>, (Heidegger, 1998a: 304), pues así puede resultar más comprensible el enraizamiento de la negatividad del mal en un nivel ontológico más originario.

Pero, este desplazamiento no autoriza a seguir comprendiendo al mal como un fenómeno negativo que debe ser tenido en un sentido privativo. Si bien, Heidegger siempre enfatiza que su posición consiste en evitar una cierta valoración moral de este fenómeno, lo que resulta evidente, también, es que en el análisis de la fuerza de su negatividad, hay razones para sostener que el mal es para nuestro filósofo un cierto no deber ser, aunque el modo de su ser no sea el de la *privatio boni*. Sin embargo, el punto decisivo de su comprensión radica ahora en el hecho de que lo que explicita al mal como tal es precisamente el extravío, es decir, lo más sedicioso que acontece en el despliegue de la devastación<sup>8</sup>, de modo tal que lo que está aquí puesto en primer plano es precisamente aquello que se presenta como normal, aquello que la pregunta más o menos automática por un fenómeno posiblemente transitorio pasa por alto en comparación con el problema que es mucho más urgente de ser pensado, pues lo que realmente resulta ser más alarmante para él, es el hecho de que los hombres no saben ya nada de lo que es propiamente lo amenazador; es decir, desconocen la fuerza de lo negativo en cuanto tal.

En cierto modo Heidegger se encuentra en la misma situación reflexiva inicial que la de Nietzsche, pues esto que comúnmente es llamado el mal moral no es en el fondo, para él, el mal en cuanto tal; en este punto ambos

---

<sup>7</sup> Precisamente, en *Ser y tiempo*, Heidegger considera que se debe aclarar el sentido ontológico de la negatividad antes de orientar nuestra reflexión en torno a lo que pueda ser el mal mismo.

<sup>8</sup> Sobre el sentido histórico de esta devastación ver (Thomä, D., 2003: 157-161).

pensadores coinciden. Pero, mientras para Nietzsche la posición soberana del más allá del bien y del mal parece ser que alcanza una perspectiva que no se pierde en las interpretaciones contingentes del mal, indicando así únicamente la verdad de su no verdad, Heidegger busca, al contrario, hacer visible un nivel intramundano, esencialmente amenazante, ante el cual esta perspectiva nietzscheana se muestra en primer lugar como una mirada contingente sobre los acontecimientos del mundo, pues con ella no se alcanza una perspectiva más esencial. Por la historia misma de la metafísica, el *malum ontologicum* es tomado ya como *malum morale*, puesto que, para Heidegger, no es tanto que el hombre pierda el camino en un momento dado, sino que él ya desde un principio siempre se ha encontrado extraviado. Teniendo en cuenta esta situación, el mal es comprendido entonces como consecuencia de aquel brutal autoaseguramiento del hombre que de manera primaria se articula con el medio de la técnica. En este contexto, Heidegger explica el origen de este autoaseguramiento a partir del proceso de resistencia por el cual el hombre reivindica para sí aquellos atributos divinos de lo incondicionado<sup>9</sup>, (Heidegger, 1998b:189) pensados antes como trascendentes y como configurados por el propio ordenamiento del mundo. Por esta razón, a causa de este esquema de fundamentación, la enfermedad de la metafísica y la herida de mal se implican mutuamente.

En este sendero del pensar, Heidegger afirma con toda claridad que la comprensión adecuada de la tendencia destructiva del siglo XX no se puede ganar con la ayuda de simples reflexiones filosófico morales, pues el instrumento de la moral es torpe para poner de relieve la ambigüedad de un mal que siempre se nos disimula. Es decir, para Heidegger, la expresión de lo amenazante de un cierto *malum ontologicum*, así comprendido, se encuentra en el hecho de que los hombres caracterizan el mal como simple *malum morale*.

Por esta razón, la figura de aquello que no debe ser se convierte, en el segundo Heidegger, en un tema con una fuerza explosiva fundamental para desplegar el camino del pensar; en este nuevo sendero el poder negativo del mal se radicaliza en contraposición a su interpretación puramente moral, y, al mismo tiempo, este poder es comprendido como un fenómeno moderno

---

<sup>9</sup> Para Heidegger, el hombre nunca puede ponerse en el lugar de Dios, porque la esencia del hombre nunca alcanza el ámbito de la esencia de Dios.

insertado en la historia del olvido del ser (Thomä, 2003: 195- 196). En otras palabras, lo que no debe ser es entendido ahora no como el simple distanciamiento de la normatividad interna del ser, sino más bien como el destino más íntimo del acaecer del ser en su historicidad más propia. Pero, con esto no se quiere indicar aquí que este concepto heideggeriano de moral se comprende como un simple nivel de disminución de la presencia del ser. Si no se juzga adecuadamente el rendimiento conceptual de esta formulación de lo que no debe ser, se encubriría un momento fundamental de la consideración heideggeriana sobre la dinámica interna de la devastación acontecida en el rumbo histórico de occidente.

La afirmación moderna de la prioridad de la moral se basa en la pretensión de la razón práctica de coordinar las acciones humanas por la ventaja del establecimiento de normas determinadas. En este contexto, el mal vale como aquello que, en cuanto tal, no debe ser, cuando limita la acción humana por medio de la violación de lo ordenado por la razón. Más bien, la tesis fundamental de Heidegger consiste en afirmar que la relación completa a una praxis que funciona de manera operativa, es ella misma expresión, también, de una descomposición clandestina que, como tal, no se hace visible en un primer momento, toda vez que el desplome furtivo del sentido no sólo destruye el fundamento mismo de la convivencia humana, sino que en dicha destrucción el hombre mismo se convierte también en un ser carente de lugar. En este sentido, el mal ontológico en cuanto tal, se convierte entonces en una consecuencia del olvido del ser, y, por tanto, el mal moral en una consecuencia de aquella contravención de la regla de un nivel de relevancia completamente diferente al asumido antes por la metafísica propia del idealismo alemán. Para Heidegger, el despliegue histórico de estas consecuencias se aclara a través de la constatación del hecho de que una praxis moral, desplegada sin dificultades, no sólo no expresa un indicio de una no perplejidad ante esta descomposición histórica sino, también, que dicha praxis es ya un signo de un fuerte olvido del ser y de la improbable receptividad de un proceso esencial de corrupción, que se muestra dramáticamente por medio de la devastación del mundo. Por esta razón, surge en el centro de la problemática ontológica del presente, la necesidad de reconsiderar una vez más aquello que vivenciamos en nuestra experiencia histórica como algo que no debe ser.



## 2. ¿Es aún posible un camino curativo?

ANTE SEMEJANTE INTERPRETACIÓN crítica de la modernidad surge naturalmente la pregunta: ¿cómo se podría, entonces, vislumbrar una posición alternativa para esta época que aparece en gran parte como manifiestamente socavada? Es decir, si la obligación moral ya no estaría más preferentemente atada a la fuerza de la razón práctica, ¿en cuál línea de dirección se podrían entonces orientar los hombres en su acción? ¿En cuál instrucción posible del ser? ¿Qué aspecto concreto tendría, entonces, la vida cotidiana orientada de manera curativa? Por consiguiente, ¿cuáles repercusiones correctivas de la acción tendrían así, como límite, semejante orientación? En términos generales, podemos decir que aquí permanecen oscuras cuáles repercusiones concretas de la determinación heideggeriana del mal podrían llegar a desplegarse en formas completamente elevadas, al interior de nuestra sociedad caracterizada por el nihilismo extremo, la corrupción burocrática y el despliegue de la maquinación orgánica<sup>10</sup>, que en última instancia es la fuente siempre creciente del terror. La famosa esperanza heideggeriana de que tenemos que abrigar en nuestro presente “lo que salva en su crecimiento” (Heidegger, 1994: 35), nos sería aquí de poca ayuda en este camino, si tenemos en cuenta el contexto de la verdadera proporción de la devastación indicada ya antes por el mismo Heidegger. De acuerdo con sus propias declaraciones, el único correctivo posible a esta demencia radicaría en una especie de adecuada auto sustitución del hombre, que no sólo apaciguaría dicho delirio con el estatus finito de su propia existencia, sino que también lo haría con el aparecer irremplazable de lo que siempre permanece aún como distante, de lo desconocido (*Fremde*), valga decir: la epifanía del otro hombre y de la cosa; pues esto que deviene como lo mejor de lo que ha llegado a ser nunca debió, en primera instancia, convertirse en otro, para después llegar a ser con ello lo que debe ser. De modo que, la tendencia irrefrenable al auto posicionamiento del hombre es también la tendencia a su auto limitación; pero esta auto limitación no se experimentaría ahora mismo como pérdida.

<sup>10</sup> En los *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger piensa el despliegue histórico del nihilismo bajo la figura de la maquinación. (Heidegger, 2003: 113- 115). Para Jünger (1990: 115-116), la maquinación orgánica es el nuevo tipo de humano que domina la historia del siglo XX; se trata de una cierta construcción orgánica que hace avanzar la esencia del mundo técnico, por cuanto convierte al ser humano en uno de los componentes de ese mundo.

Por el carácter de fundamentación ontológica de sus consideraciones sobre el presente, el proyecto heideggeriano de una ética de una vida ganada posee algunas implicaciones, sin duda aclaradoras, para el problema que queremos aquí pensar, por cuanto dicha ética permanece extremadamente vaga e indeterminada para desarrollar un cuestionamiento extendido sobre las formas propias de intervención en la vida cotidiana (Mende, 2003: 255-257). Ciertamente, no puede ser un argumento para la existencia de esta indeterminación, el hecho de que Heidegger quiera realizar una suspensión de la demanda de una rápida receta de acción, que sea fácilmente manipulable para alcanzar con ella la supresión del despliegue del mal en el mundo. En este sentido, resulta ser ciertamente trágico que el fundamento de explicación de su teoría sea también el fundamento de por qué ella permanece muda ante las preguntas que ella misma formula, pues el mal no se debe únicamente a la culpa de la modernidad, sino que es también una cierta enfermedad que hunde sus raíces en la historia misma de la metafísica. De cara a este punto, resulta claro por qué el concepto heideggeriano de ética podría responder a lo sumo, indirectamente, a la serie de problemas que intenta aquí asumir.

A esta dificultad se suma el hecho de que el mismo Heidegger no ofrece ningún punto de referencia explícito que pueda expresar la relación existente entre el *malum ontologicum* y el *malum morale*<sup>11</sup> (Heidegger, 1990: 178-186). Por medio de una cierta intensificación del nivel de la validez moral en su nivel ontológico, Heidegger quiere demostrar la originariedad de un fenómeno que para los hombres, en general, no es fenómeno; es decir, que para ellos no aparece como tal, considerado como algo malo. De todo ello, resulta claro, en primer lugar que, esta estrategia heideggeriana de radicalización ontológica no puede tener como consecuencia el poner en duda la pretensión de validez de la obligación moral como un criterio posible de orientación de la vida cotidiana. En segundo lugar, se hace también incuestionable que no puede darse una segunda zona separada de un mal cuya facticidad sea explicable por medio de la culpa humana.

Igualmente, podemos observar que, si bien Heidegger parece insinuar una cierta relación de acoplamiento entre ambos niveles, el *malum morale* y el *malum ontologicum*, permanece aquí completamente inexplicable al interior de su proyecto cómo se debe representar esta ensambladura y en

---

<sup>11</sup> Esta referencia del *malum morale* al *malum ontologicum* Heidegger la realiza siguiendo en este punto a Schelling.

qué modo está fundamentado el *malum morale* en el mal ontológico. En otras palabras, nos topamos una vez más con el límite interno de explicación de aquello que no debe ser, límite que el mismo Kant ya había formulado antes, precisamente al introducir el concepto de mal radical al interior de una consideración filosófica sobre la facticidad propia de la acción humana. Este problema sale a la luz justamente cuando nos detenemos a pensar esto que no debe ser a partir de los resultados metodológicos y conceptuales de la deconstrucción de la metafísica realizada por el mismo Heidegger. Este problema ya había sido indicado antes en *Ser y tiempo*, exactamente allí donde Heidegger había erigido la fundamentación de la autenticidad de una acción con un posible sentido moral en la idea de una culpa originaria (Heidegger, 1998: 299-307). En efecto, él había intentado en ese lugar, hacer plausible esta ensambladura por medio de una formalización ontológica de la idea tradicional de la culpa.

Teniendo en cuenta la forma en que aparece, en general, la consideración heideggeriana de la dinámica de la modernidad, el mal es un tema también espinoso para una posible consideración de la acción moral que busque hacerle frente a nuestra situación histórica de penuria. Este es el problema que se debe abordar cuando nos disponemos a pensar lo que no debe ser siguiendo las indicaciones del otro pensar, bosquejadas ya por Heidegger mismo en sus *Aportes de la filosofía* de 1936. Para seguir estas indicaciones, se debe ante todo hacer presente, una vez más, la concepción heideggeriana de la enfermedad de la metafísica en su estrecha relación con la herida del mal; sólo así se puede entender como plausible la conclusión de que la modernidad en general está contaminada por el germen del mal en su intimidad más profunda o, por lo menos, en sus rasgos esenciales. Pero esta formulación no implica considerar el mal dentro del estrecho marco de una cierta concepción moral del mundo que lo reduce a ser a una simple contravención de un supuesto deber ser determinado. Sin embargo, aquello que en su positividad se nos presenta como inaceptable, sí puede ser comprendido como dándose a partir del dinamismo interior de la historia del ser. Precisamente, en su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger considera que el mal y lo salvador esencian ya en el ser<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Para Heidegger, “con lo salvo aparece el mal en el claro del ser. Su esencia no consiste en lo malvado de los actos humanos, sino en la pura maldad de la ferocidad. Pero ambos, lo salvo y lo feroz, sólo pueden estar presentes en el ser en la medida en que el propio ser es la causa de litigio. En él se esconde el origen esencial del desistir” (Heidegger, 2001: 292-293).

No obstante, esta situación, examinada de manera formal, sólo vale para la determinación de la posibilidad de su aparecer, dado que esta posibilidad consiste precisamente en el dinamismo interno de la diferencia ontológica existente entre el ser y su manifestación histórica<sup>13</sup> (Heidegger, 1990: 130-137). En este contexto, surge ahora la necesidad de establecer la pregunta por el lugar desde el cual pueda ser pensado el discurso sobre la realidad del bien, a partir del acontecer destinal de la propia historia del ser.

De acuerdo con el análisis heideggeriano de la historia del ser y su destino, los hombres podrían preservar y proteger la tierra, y no la deberían devastar; pero, esto último es lo que precisamente hacen. Los hombres podrían considerar las cosas como lugares en los que la cuadratura originaria del ser se despliega pero, no es esto lo que hacen, dejando así escapar esta posibilidad; y, justamente, en este dejar perder dicha posibilidad radica su culpa originaria. En este sentido, el problema que surge ahora es indagar sobre aquella indicación que podemos encontrar en los textos del mismo Heidegger sobre la posibilidad todavía no cumplida de la afirmación del bien. Por ello, podemos preguntar ahora: ¿dónde se muestra el bien en el panorama temporal que enmarca nuestro espíritu del mundo? ¿En la modernidad, lo verdaderamente curativo es tan sólo un fenómeno periférico, es decir, un epifenómeno del mal? Y, si el bien mismo posee un estatuto privativo en cuanto es negación del mal, ¿cómo no se alcanza entonces su determinación propia en el horizonte del análisis ontológico de Heidegger? O, ¿la circunstancia de la devastación se ha radicalizado ahora de tal modo que, al bien ya no le queda en general espacio alguno, si el mal ha devenido ahora el *Ereignis* del mundo?

Sin duda, en la perspectiva interpretativa que hemos construido aquí, resulta claro que la parcialidad de un diagnóstico del presente no debe ser tomada de modo incondicional, como un argumento contra el análisis ontológico propuesto por Heidegger. No cabe duda de que para Heidegger, la modernidad está caracterizada precisamente por un socavamiento general de la capacidad de dar sentido a sus orientaciones de vida y, con ello, por un desarraigo del hombre en su referencia al mundo. Pero, si sus reflexiones proceden del hecho de que el mal como tal no expresa una categoría histórica

---

<sup>13</sup> El modelo de despliegue de esta diferencia se encuentra fundamentado en el alcance ontológico de la diferencia schellingniana entre fundamento y existencia.

universal, permanece como consecuencia de este predominio ontológico del mal, la perspectiva de la teoría de la caída que ya antes había sido duramente criticada por el mismo Kant en su comprensión del mal radical. Pero, dado que el mismo Heidegger se separa también de semejante interpretación de su diagnóstico del presente, surge entonces el problema de cómo poder comprender este dominio histórico-ontológico del mal que Heidegger indica en su diagnóstico. Esta situación paradójica se puede precisar con la siguiente formulación: la modernidad no debe ser indicada como un tiempo de caída, aunque el mismo Heidegger la caracteriza con frecuencia como una época de penuria.

Estas consideraciones señalan también que, la utilidad terapéutica del análisis heideggeriano sobre la dinámica histórica del mal es, con todo, pobre, para que hubiese podido desmentir el vínculo histórico del mal con la historia de occidente. Dado que el concepto de caída está puesto de manera inmediata con la problemática de la cotidianidad, y es comprendido a partir de su despliegue, lo que surge ahora es investigar qué consecuencias se podrían deducir a partir de ello para minimizar el potencial destructivo del mal. Sin lugar a dudas, esta es una pregunta que hoy permanece completamente abierta en las tareas del pensar. Por otra parte, lo anterior no excluye que este análisis heideggeriano posea un rendimiento de diagnóstico y que, precisamente, pudiese obrar de manera correctiva en esta inmediatez. En cualquier caso, ciertamente, debemos tener cuidado de sacar consecuencias históricas inmediatas de los análisis ontológicos realizados por Heidegger.

Asimismo, es preciso subrayar ahora que este modelo de análisis heideggeriano sobre lo que no debe ser, tiene sin duda alguna un efecto iluminador y, por ello, explicativo de la dinámica ambigua de nuestro presente, ya que fenómenos más o menos evidentes, y siempre poco cuestionados en su beneficio real, tales como la destrucción del medio ambiente, la total comercialización y trivialización de todos los niveles de la vida humana, la reproducción manipulada del organismo vivo por medio de la intervención técnica en su patrimonio genético, pueden ser discutidos en una dimensión que anteriormente no había sido llevada a su relación con la problemática general del exceso del mal. En este campo de análisis Heidegger ofrece, al contrario del análisis de la modernidad, frecuentemente sugerido a corto plazo y plenamente situado, una observación bastante amplia de las causas y de los peligros que están determinando en el fondo a nuestra época.

Que estas reflexiones ontológicas no poseen un vínculo práctico inmediato en el sentido de ofrecer un catálogo de normas diferenciadas o de establecer una alternativa que aspire a concretarse, si no de una manera inmediata, por lo menos en un futuro lejano, no implica cuestionar el potencial de este análisis para la dilucidación del conjunto de problemas fundamentales de nuestro presente. Que el mismo Heidegger no hubiera pensado en un correctivo inmediato a su advertencia del dominio de la devastación es algo que él mismo reconoce en su reflexión sobre la demencia del despliegue ilimitado de la voluntad de poder, llamando con ello a la atención sobre la evidencia solidificada, y en la mayoría de las veces obstruida, de la gestión histórica y efectiva de la negatividad propia del mal. Pero, esto también es una crítica natural al modelo ontológico heideggeriano que, a partir de la imposibilidad de una concretización directa de sus aseveraciones, afirma igualmente haber encontrado un cierto criterio decisivo para sostener la relevancia de aquello que falta, de lo salvador. La reflexión ontológica nos pone ante la exigencia de enfrentarnos a una cierta ambigüedad, no eliminable a corto plazo, de las conexiones esenciales que han tenido lugar en el proceso moderno del progreso. Precisamente, en una de las cartas de Heidegger a Hannah Arendt, de 1950, nuestro filósofo reconoce que si el mal es lo que acontece y lo que aconteció desde siempre, desde ese momento el ser se distancia en primer lugar para el pensamiento humano y para la resistencia a su misterio (Heidegger & Arendt, 1998: 94).

Pero, el pensamiento fundamental de Heidegger sobre el hombre que se despliega de un modo incondicionado, cuya pretensión de poder no sólo socava el fundamento de su existencia, la integridad de la naturaleza, sino que también mina la dimensión de sentido del acontecimiento del ser en la que él se encentra entretejido, no se puede rechazar tan fácilmente como si se tratase de una simple suposición irracional para la cual no se encuentra punto de referencia histórico alguno. Podemos indicar aquí, a modo de tesis a examinar después con más detenimiento, que la deducción de esta sublevación del hombre está fundamentada a partir de la reproyección de la representación trascendental de Dios y por la actualización constante de las propiedades determinadas de este ideal, ampliamente anhelado en la Antigüedad, pero asumido ahora en el modo del proyectarse propio del hombre moderno. En este orden de ideas, Heidegger reformula la tesis nietzscheana de la voluntad de poder, como voluntad de un poder plenamente inconmensurable. Esta reinterpretación de la tesis de Nietzsche permite

aclarar el verdadero alcance del análisis de la afirmación metafísico-moderna de la voluntad, cuya expresividad había desarrollado una dinámica propia que, justamente, ya no se podía interpretar tan sólo, como tal vez en un primer momento se hubiera podido creer, como una simple realización abstracta de la voluntad individual de todos los hombres, pues es necesario asumir ahora que esta voluntad estaba canalizada ya de cierto modo desde los orígenes metafísico-históricos de la modernidad, que precisamente hundan sus raíces en el despertar cultural del mundo antiguo. Ello equivale a afirmar que, este movimiento nunca ha tomado la delantera por sí mismo de manera tan rápida pues, como ocurre en el acrecentamiento de una enfermedad cualquiera, se ha dado en la historia metafísica de occidente un largo proceso de incubación, hasta que llegó el momento en el que germina, de manera abrupta, el despliegue de una voluntad plenamente auto referencial. Igualmente, es preciso indicar también que lo apodíctico aquí es, más bien, la fuerza que activa el desarrollo histórico-temporal en una dirección determinada para así poder realizar pronto en la historia el conjunto de las perspectivas y orientaciones humanas.

Ahora bien, un punto débil de su discusión en torno a la dinámica de esta fuerza es, precisamente, la dilucidación de la naturaleza del querer compartido que se despliega también en esta voluntad que ha devenido auto referencial. Si el proceso de autonomía de una voluntad metafísica puede ser criticado también en la misma modernidad, es evidente, entonces, que el hombre puede transformar la orientación parcial hacia lo existente, únicamente en la dirección hacia el acontecimiento de la verdad del ser, cuando él quiere, es decir, cuando esto se hace plausible para el hombre y, por lo tanto, él tiene asimismo el fundamento para abstenerse de esto y para hacer posible un proceso curativo. Esta situación vale también para la determinación de la naturaleza de la libertad en su referencia ontológica con la culpabilidad propia del hombre<sup>14</sup> (von Herrmann, 2002: 186- 191), puesto que en la tematización heideggeriana de la voluntad, permanece completamente abierta la dilucidación histórica de esta fuerza nihilizante de la voluntad. Para emprender un camino posible hacia esta dilucidación es necesario dominar, sin duda, el arte de la distancia.

---

<sup>14</sup> Recordemos aquí que Heidegger piensa la esencia de la libertad en su relación directa con la esencia de la verdad.

### 3. Ni tan lejos, ni tan cerca: el arte de la distancia

HASTA AHORA HEMOS EXPUESTO por qué un motivo general del análisis heideggeriano del presente radica en la indicación del peligro histórico-metafísico que nos afecta hoy; es decir, por qué al hombre, a causa de su encadenamiento al proceso moderno del progreso, le puede faltar todavía una amplitud de mirada para abarcar la constelación de la ambigüedad que caracteriza nuestro presente, y para poner en su mirada el sutil despliegue del mal en la forma del presunto bien. Podemos preguntar ahora si Heidegger mismo tenía esta amplitud de mirada. En la segunda de las conversaciones que hacen parte de las *Feldweg-Gespräche* de los años 1944 y 1945, Heidegger afirma que “el que vive en las alturas del cuarto de una torre, percibe más pronto el estremecimiento del mundo y las vibraciones que se extienden en lo lejano” (Heidegger, 1995: 163). Ya antes, Hölderlin y Rilke habían vivido en lo alto de una torre<sup>15</sup>, (Heidegger, 1998b: 227) y, es claro también que, el mismo Heidegger había experimentado muy pronto el temblor del mundo y otras vibraciones sutiles de aquellos que suelen poner las cosas en el suelo. Indudablemente, el pensamiento de Heidegger se debería poder localizar en una cierta distancia con respecto a lo cotidiano y a lo comúnmente acostumbrado. Ahora bien, es también reconocido que aquel que se encuentra en lo alto de una torre y que, por ello, ve todo en amplitud, no puede ver correctamente, y también con frecuencia no quiere ver, lo pequeño en apariencia y lo demasiado cercano al piso; aquella densidad del movimiento

que acontece bajo sus pies. Como si se tratara de un cierto artificio infantil, podemos decir que él ve algo que los otros no ven, así como ellos ven algo que él no ve. Precisamente, sus declaraciones del 8 de mayo de 1945, indican que Heidegger no pudo ver bien a través de un peligro concreto los peligros que él veía en la distancia, donde estaba puesta su torre<sup>16</sup> (Heidegger, 1995:240). Parecía no ver y comprender adecuadamente lo que acontecía bajo sus pies; y dado que veía algo en la distancia, bajo sus pies muchas otras cosas ya peores se acrecentaban de manera estrepitosa en otra dimensión

<sup>15</sup> Recordemos que para captar los tiempos de penuria es necesario poder captar en distancia; la amplitud de la mirada es realmente una inversión de la conciencia.

<sup>16</sup> Nos referimos aquí a las declaraciones de Heidegger al finalizar la guerra, cuando escribe: “en el día en que el mundo celebraba su triunfo y aún no reconocía que éste desde hace siglos era ya el derrotado de su propia insurrección”.



completamente diferente a la malignidad del mal percibida en su mirada amplia. Como lo indicamos ya en la cita anterior, Heidegger percibió las vibraciones que se extienden en lo lejano, pero no pudo captar de manera inmediata las que directamente acontecían bajo sus pies.

Con seguridad, él tenía razón en que el mundo moderno se estremecía como nunca antes había ocurrido y que temblaba también a lo lejos y que incluso temblaría más fuerte en el futuro, pero no se dio cuenta de que, precisamente bajo sus pies, se estremecía todo el mundo de un modo aún no conocido, pues su dimensión no era otra más que la del exceso más radical de la malignidad histórica de aquello que no debe ser: el despliegue descarnado de la brutalidad extrema.

El 8 de mayo de 1945 era el día de la liberación; pero, en efecto, ¿era un día en el que el mundo no debió celebrar su triunfo, ya que éste, desde hace siglos había sido el derrotado de su propia sublevación? ¿No se debe atribuir ceguera, cuando en lo que se llama el final de la guerra, el mundo tiembla precisamente en los Estados Unidos más duramente? Y, ante todo, ¿no sería esto puro cinismo, si se le pudiera decir a los sobrevivientes, por ejemplo, de un campo de concentración, que el peligro más grande había estado ante ellos mucho antes, y que lo había estado precisamente en la forma de un simple ordenamiento moral del mundo? No podemos dudar ahora de que Heidegger da aquí un paso en falso; y lo da precisamente allí donde se concretizaba de manera expresa la destrucción generalizada promovida por el desenfreno de una voluntad de poder que ha devenido auto referencial; y lo es sobre todo, precisamente allí cuando él quería indicar con su mirada desde lo alto de la torre lo que ahora se le colocaba ante sus ojos de manera dramática.

A decir verdad, tenemos que reconocer que Heidegger comprende de manera ingenua esta destrucción indescriptible del mundo humano y con ello los asesinatos provocados por el nacionalsocialismo como un simple despliegue histórico-ontológico de la devastación del mundo; y, también es necesario tener presente aquí que él tan sólo caracteriza estos acontecimientos históricos como expresión ontológica de la fuerza negativa de la desolación destinal del mundo. Pero, aunque haya una cierta legitimidad para actualizar su diagnóstico y para no limitarlo a un lapso determinado del tiempo histórico, esto no quiere decir que simplemente baste con suponer

que el exceso del mal se expande ilimitadamente, pues se hace necesario considerar también con detenimiento cómo es que esto acontece históricamente. Por ello, en este contexto, parece ahora ineludible la conclusión de que en el concepto de desolación si precisamente se comprende el movimiento de los fascistas como devastación del mundo- se envuelven diferentes niveles de malignidad que, en cuanto tales, deben diferenciarse también en el análisis de dicho fenómeno histórico. Por esta razón, lo decisivo aquí radica en atender con cuidado a estas diferenciaciones necesarias, para no subordinar ingenuamente los acontecimientos históricos a analogías absurdas, por ejemplo, las que se pueden establecer entre la alucinación del fascismo y las contrariedades propias de la sociedad del bienestar.

El sentido de esta formulación lo podemos ahora captar fácilmente del siguiente modo: en una retrospectiva sobre los acontecimientos históricos de la guerra, el mismo Heidegger hubiera podido decir que, si bien la devastación penetra hoy por todas partes, la dimensión que había alcanzado esta devastación en el nacionalsocialismo mostraba con plena claridad las consecuencias catastróficas que ocurren cuando los hombres son conducidos hacia una total pérdida de sí, y esta pérdida se produce cuando el hombre quiere producir el sentido de su ser únicamente a partir de sí mismo, por ejemplo, a partir de la subjetividad de las naciones. Pero, lo que resulta aquí sorprendente es que esta orientación del análisis en la reflexión sobre los acontecimientos históricos de su presente, debió haber surgido casi de manera espontánea al interior del análisis de Heidegger, y no precisamente como una vana expresión de nuestro deseo de que el pensador colocara su análisis sobre los acontecimientos que se daban bajo sus pies, sino ateniendo con ello, en efecto, a los criterios que él mismo había indicado para desarrollar la comprensión del fenómeno histórico de la devastación. Pero, por qué este paso no se dio es algo que aún permanece oscuro. Probablemente, la fuente de esta omisión radica en la desmesurada confianza heideggeriana en la idea anacrónica de una Alemania de poetas y pensadores, que aún bajo los escombros de la guerra no había perdido con ello la fuerza para abstenerse de emprender una movilización planetaria y así surgir una vez más como el gran pueblo histórico que es. Para Heidegger, la idea de la Alemania nacionalsocialista no correspondía al modelo de su pueblo idealizado. Su posición bien entendida habla así, más bien, del dominio de una “época de la devastación”. Por ello, se hace necesario destacar esto en toda su exactitud para anticiparse así a falsas suposiciones.

Esta problemática puede resultar un poco forzosa para la adecuada comprensión de la formulación heideggeriana de la naturaleza del mal. Sin embargo, en esto radicaría una simplificación crasa, pues con ello se habría identificado tan sólo el potencial explicativo del concepto heideggeriano del mal con su derivación histórica a partir de este concepto. Es necesario separar el pensamiento de su habitual nivelación histórica, pues de este modo se libera su pensamiento histórico del mal de la miopía histórica de Heidegger mismo. En esta forma, su proyecto gana ahora una plena relevancia de cara a aquello que en general es designado no sólo como inaceptable sino también como el punto más incomprendido de toda posible determinación histórica del mal, es decir, el exceso de la malignidad extrema. Cuando no se sostiene que se puede explicar este fenómeno en sus efectos indudablemente devastadores y aniquiladores de todo sentido, se hace también con ello manifiesto una vez más que los conceptos anteriores del mal aún no alcanzan la aproximación a la malignidad, que ya se ha manifestado históricamente en nuestro mundo. Obviamente, no se puede afirmar ahora que las reflexiones de Heidegger puedan realizar directamente lo que aquí se busca. Pero, tal vez sí puedan aportar a esta tarea, si se confronta con claridad el pensamiento fundamental de Heidegger sobre nuestro presente con el testimonio de aquello que hoy indudablemente consideramos como algo que no debe ser. Por ello, consideramos que este es uno de los caminos abiertos para pensar hoy lo que no debe ser.

Los crímenes monstruosos cometidos contra hombres de “calidad inferior” fueron posibles debido a que en el nacionalsocialismo la voluntad se dirigió hacia un punto supremo hasta ahora no conocido en la historia de la humanidad; por un lado, se dirigía hacia la creación de un hombre nuevo y, por el otro, se orientaba también a la reemplazabilidad de todos los hombres que eran considerados como indignos por un régimen de exclusión racial y social. En ambos frentes, la medida y el medio del mundo es el hombre-dios excelente que se manda a sí mismo, es decir, el hombre que se afirma de manera absoluta en su plena autonomía. En esta interpretación heideggeriana del mal se busca así demostrar las consecuencias de la auto divinización sucesiva del hombre moderno, que quiere alcanzar la forma de lo incondicionado para poder así dominar, como medida y medio de lo existente, toda otra forma posible de vida. Con el análisis del fenómeno del mal, Heidegger quiere indicar por qué el hombre es y quiere ser un dios. Y los

acontecimientos históricos del siglo XX han demostrado con claridad el significado de esta desproporción y exceso. Para terminar, podemos decir que el agujón del pensamiento heideggeriano puede también indicar, al inicio de este nuevo siglo, que si bien la magnitud de este crimen ha purificado moralmente a la humanidad, tal vez todavía no ha podido quebrantar de ningún modo la voluntad de crear un hombre nuevo. Por ello, hoy se hace necesario seguir pensando una vez más la fuente originaria de todo exceso y de aquello que en nuestro profundo sentido moral se nos presenta como algo que no debe ser. Pero, para pensar este exceso, debemos aprender a dominar el arte de la distancia: ni tan lejos, ni tan cerca.

#### BIBLIOGRAFÍA

HEIDEGGER, MARTIN. 1962. "Die Frage nach der Technik", en: *M. Heidegger: Vorträge und Aufsätze*. Neske. Pfullingen.

\_\_\_\_\_. 1985. *Ser y tiempo*. Tr. J. E Rivera. Santiago de Chile, Editorial Universitaria. Heidegger, M. 1985. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag. 1998a.

\_\_\_\_\_. 1990. *Schelling y la libertad humana*. Tr. A Rosales. Caracas, Monte Avila. (Heidegger, M. 1971. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*). Max Niemeyer Verlag. Tübingen).

\_\_\_\_\_. 1994. "La pregunta por la técnica", en: *M. Heidegger*. Tr. E Barjau. Barcelona, Odós.

\_\_\_\_\_. 1995. "Die Lehrer trifft den Türmer an der Tür zum Turmaufgang", en: Heidegger, Martin. *Feldweg-Gespräche*. Klostermann. Frankfurt am Main.

\_\_\_\_\_. 1995. "Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren", en: *M. Heidegger. Feldweg-Gespräche*. Klostermann. Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, M. & ARENDT, H. 1998. *Martin Heidegger Briefe 1925-1975*. Hrsg von. Ursula Ludz. Klostermann. Frankfurt am Main.

HEIDEGGER, MARTIN. 1998a. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

\_\_\_\_\_. 1998b. *Caminos de bosque*. Tr. H Cortés & A Leyte. Madrid, Alianza.

\_\_\_\_\_. 2000. *Nietzsche II*. Tr. J. L. Vermaal. Barcelona, Destino. (Heidegger, M. 1989. *Nietzsche II*. Neske. Pfullingen).

\_\_\_\_\_. 2001. “Carta sobre el humanismo”, en: *M. Heidegger. Hitos*. Tr. H Cortés & A Layte. Madrid, Alianza. (Heidegger, M. 1976. “Briefe über den Humanismus”, en: *M. Heidegger. Wegmarken. Klostermann*).

\_\_\_\_\_. 2003. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Tr. D. V. Picotti. Buenos Aires, Editorial Algaesto. (Heidegger, M. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main, Klostermann).

IBER, CHR. 2003. “Interpretationen zum Deutschen Ideallismus Vernunftkritik im Namen des Seins”, en: D. Thomä (Hrsg). *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, J. B Metzler Verlag.

JÜNGER, E. 1990. *El trabajador. Dominio y figura*. Tr. A Sánchez Pascual. Barcelona, Tusquets.

KANT, IMMANUEL. 1991. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Tr. F Martínez Marzoa. Madrid, Alianza. (Kant, I. “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, en: I. Kant. *Werke...*, Band 7, 675 (B 20) 1991).

\_\_\_\_\_. 1992. *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*, en: Kant, Immanuel. *Opúsculos de filosofía natural*. Tr. A. Domínguez. Madrid. Alianza. (Kant, I., 1983. “Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen”, en: I. Kant. *Werke*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, Band 2, 789 (A 15).

MENDE, D. 2003. “«Brief über den Humanismus» Zu den Metaphern der späten Seinsphilosophie”, en: D. Thomä (Hrsg), (2003), *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, J. B Metzler Verlag.

NABERT, JEAN. 1997. *Ensayo sobre el mal*. Tr. J. D Jiménez. Madrid, Caparrós editores.

RICOEUR, P. 1988. “Le scandale du mal”, en: *Esprit* (7-8).

SCHULTE, CHR. 1988. *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. Manchen, Wilhelm Fink Verlag.

THOMÄ, D. 2003. "Heidegger und der Nationalsozialismus in der Dunkelkammer der Seinsgeschichte", en: D. Thomä (Hrsg). *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart , J. B Metzler Verlag.

VON HERRMANN, F-W. 2002. *Wahrheit-Freiheit-Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift Vom Wesen der Wahrheit*. Klostermann. Frankfurt am Main.