

olvide la historia, y que reabra la pregunta sobre el ser y el mundo. Esta revisión de la fenomenología —también deudora de la filosofía de Martin Heidegger— adopta los rasgos de una *Fundamentalontologie*, que procede hermenéuticamente. La clave, expuesta de forma más clara por Landgrebe, es una recuperación de la metafísica, cuyo origen se halla en el hombre. Un hombre que nunca es concebido como un sujeto trascendental aislado, sino cuya operatividad trascendental no puede prescindir de las estructuras fundamentales del mundo y de la intersubjetividad. Se trata de una radicalización del problema del aparecer, que en Patočka llega a asumir el carácter de una cosmología.

El mérito del trabajo de Fumagalli consiste en haber presentado al público el diálogo, en parte inédito, entre esos tres

autores, no solo recuperando importantes materiales de archivo, sino también intentando mostrar la novedosa perspectiva fenomenológica que se delinea a partir de ese diálogo.

El defecto del libro es que falta una organización temática de las cuestiones expuestas, y hay riesgo que el lector se pierda a medida que la “amplitud” de los problemas presentados va desarrollándose. Las conclusiones de Fumagalli, además, representan una hipótesis de trabajo más que una real sistematización de las cuestiones surgidas; así que se espera que la autora retome el hilo de su investigación, para que la “nueva perspectiva” que ella detecta en las obras de Landgrebe, Fink y Patočka no se vaya perdiendo.

Anna Piazza

MÖBUSS, Susanne (2020). *Spüren. Martin Heideggers Denkweg der späteren Jahre*. Freiburg/München: Karl Albert Verlag, 323 pp.

El libro de Susanne Möbuß, *Huellas. El pensamiento del Heidegger tardío*, se hace cargo de los tres temas a los que el filósofo dedicó su meditación entre finales de los años 30 y finales de los años 60: (1) el cambio en la esencia del ser humano, (2) la elaboración de un nuevo concepto de hombre y (3) la indagación en torno al carácter relacional del ser [*Sein im Bezug*]. La tesis defendida por Möbuß asevera que Heidegger se apoya en el pensamiento de Franz Rosenzweig para el desarrollo de estos tres tópicos cardinales. Según Möbuß, esta influencia ya es reconocible en *Sein und Zeit* (por ejemplo, en la idea de una temporalidad del ser y en la importancia concedida a la espera de lo futuro), pero su rastro es todavía más pregnante en los escritos de los años 40 y 50.

El libro se abre con una presentación de los aspectos esenciales de la confrontación

heideggeriana con el «humanismo». Lo que Heidegger busca al intervenir en este debate es un nuevo sentido de tal concepto. Para demostrarlo, la autora toma como punto de partida la respuesta heideggeriana al existencialismo humanista sartreano. *Brief über den «Humanismus»* va más allá de la tradición que ha pensado al ser humano como *animal rational* al redescribirlo en términos de verdad del ser y al inscribir toda la tradición metafísica dentro de la historia del ser. El acontecer de la verdad del ser en el ser humano es el primer eje de la resignificación del humanismo propuesta por Heidegger. El segundo eje tiene que ver con la formación del ser humano y con la universalización de una concepción del hombre que para ello es necesaria. Según Möbuß, Heidegger siempre intentó pensar el significado de «ser» en el ser humano, pero es solamente a propósito del tema del

humanismo cuando se puede apreciar un desplazamiento teórico. En términos generales, se puede decir que Heidegger transita de una comprensión del Dasein individual o del Dasein del pueblo-alemán a una suerte de cooperativismo ontológico que persigue una nueva relación del hombre con el ser. Así pues, el objetivo cardinal de la filosofía de Heidegger se mantiene, pero la manera de alcanzar ese objetivo cambia ostensiblemente, sobre todo cuando se lo contrasta, como hará la autora, con las declaraciones políticas contenidas en *Feldweg-Gespräche* o en *Schwarze Hefte*.

La filosofía de Franz Rosenzweig habría «guiado e inspirado» (p. 56) a Heidegger en este desplazamiento que concreta definitivamente su intento de dar un paso atrás frente a la metafísica [*Schritt zurück*]. El paso atrás es una con-versión o in-versión [*Umkehren*] mediante la cual el pensamiento representativo [*vorstellendes Denken*] se ve forzado a hacerle campo a la receptividad originaria que caracteriza la relación del hombre con el ser. La disposición que se mantiene a la escucha de la llamada y el a-llegar-se al ser [*Bereitschaft des Vernehmens und Sich-Einlassen*] serán dos aspectos de la estructura de referencia al ser con los que Heidegger retará a la racionalidad occidental. La inmediatez de la actitud receptiva propuesta ahora significa, correlativamente, una modificación en la tesis cardinal de *Sein und Zeit*. En efecto, de acuerdo con el capítulo segundo de *Huellas*, Heidegger replantearía la premisa según la cual preguntar por la esencia del hombre es preguntar por el ser mismo. El presupuesto que apenas diferencia al hombre del ser en general y que valida el que todo enunciado a propósito del Dasein valga para el ser mismo se verá enriquecido tanto como reevaluado a la luz de la pregunta por lo que significa pensar en el seno de una coyuntura histórica. Tal interrogante, que no se desarrolla en *Sein und Zeit* pero que tampoco le es totalmente ajeno, determinará la agenda de Heidegger todavía hasta *Brief über den «Humanismus»*,

texto que sería la piedra sillar de su obra tardía.

Sin embargo, el mencionado ensanchamiento del planteo acerca de la relación ser-hombre solo es posible si se abandona la fuerte presión que ejerce la arquitectónica ontológico-fundamental sobre el acontecimiento de la llamada. Gracias a esto la mera co-temporalidad de cara al ser [*Contemporalität des Seins*] alcanzada en el *optimum* de la apropiación individual deja paulatinamente paso a una relacionalidad [*Relationalität*] originaria de la que bebe el intento por rescatar el humanismo para la historia del ser. De esto último da testimonio la presencia en la *Humanismusbrief* de cierta reflexión sobre las consecuencias de la voluntad humana sobre la naturaleza y sobre el medio ambiente; una reflexión hasta la que no llega el compromiso existencialista de Sartre y en la que, según la autora, Heidegger una vez más sigue los trabajos de Rosenzweig.

Recién en el capítulo tercero comienza Möbuß a ofrecer los insumos argumentativos que evidenciarían que Rosenzweig ha influido, guiado e inspirado «innegablemente» [*unübersehbar*] el programa filosófico heideggeriano, y ello no solo ofreciéndole el modelo formal, sino también dando la pauta de su contenido (p. 61). Las «huellas» de *Der Sterne der Erlösung* se destacarían al constatar sus tres tópicos principales (creación divina, revelación y redención) con las estructuras existenciales ser-en, cuidado y resto pendiente [*Ausstand*], aunque Heidegger se ocupará también de la redención, pero solo después de 1945.

La notable proximidad entre los dos filósofos, considerada por la autora como un enigmático paralelismo verdaderamente único en la historia de la filosofía del siglo XX, es contextualizada mediante la apelación al reclamo compartido de un nuevo método para la filosofía que la desenvaine de la

tradicional pregunta por la esencia. Para Rosenzweig, la filosofía debe hacerse cargo de la *Tatsächlichkeit*, algo que solo es posible más allá del paradigma del *ego cogito*, mediante una superación de la escisión entre pensamiento y experiencia. La unión que se conseguiría en la rehabilitación del inmemorial sano entendimiento humano [*das uralte des gesunden Meschvertandes*] conquistaría una forma de experiencia inconfundiblemente individual y no repetible, es decir, la inmediatez de un pensar a-representacional. Rosenzweig la caracteriza como un «acontecimiento» [*Ereignis*] (p. 71) y, además, la explica utilizando la narrativa de salud-enfermedad.

En efecto, los filósofos se encuentran enfermos de reflexión y Rosenzweig cree que ciertas experiencias de choque pueden ser empleadas terapéuticamente para restaurar la inmediata autocomprensión del hombre [*die verlorene Selbstverständlichkeit*]. De esta manera se podría recuperar el pensamiento como una actividad viva que supere la atemporalidad de la reflexión.

El análisis contrastivo entre los planteamientos de Rosenzweig y de Heidegger se ve, sin embargo, interrumpido por la tematización de la relación de Heidegger con la política, asunto que se desarrollará en los dos capítulos siguientes. La autora recurre a este enfoque para explicar el vuelco de la ontología fundamental hacia la coyuntura histórica concreta, algo que tiene lugar cada vez con mayor intensidad en la obra heideggeriana a partir del *Rektorsrede* de 1933 y que se mantendrá hasta *Brief über den «Humanismus»*. Es en este marco que Möbuß propone una estrategia de lectura a partir de la cual interpreta los *Schwarze Hefte* y los tratados *Besinnung* y *Die Geschichte des Seyns* como fragmentos de una única coyuntura histórica, filosófica, política y personal, al interior de la cual el pensamiento heideggeriano se desarrollará hasta finales de la Segunda Guerra Mundial. La

idea fundamental consiste en conectar las observaciones históricas de los años de guerra [*historische Beobachtungen*] con la gestación del concepto de historia del ser [*Geschichte des Seyn*] (p. 94). Desde este punto de vista, mientras que en el *Rektorsrede* Heidegger intenta aplicar su filosofía a la actualidad política, en la obra tardía es la actualidad histórica la que actúa como el desencadenante de reflexiones sobre la posibilidad de la filosofía en tiempos de crisis (pp. 92-93).

Möbuß considera que el mencionado enfoque permite dar cuenta de cinco cuestiones directrices en la obra completa de Heidegger, a saber, (1) preguntar por la esencia del hombre vs. el enfoque analítico-existencial de los años 30, (2) la tensión entre *Entscheidungslösigkeit* y *Entscheidungsbereitschaft* de cara al destino del ser, (3) la creciente conciencia del fin de los tiempos entendido como el fin del primer inicio griego, (4) la tematización entre filosófica e ideológica del pensamiento calculador (la cuestión judía) vs. la esencia oculta de los alemanes (p. 101) y, finalmente, (5) la posible «respuesta» a la dictadura de la *Machenschaft* que rayaría en una inacción de inspiración taoísta [*Tatenlos*]. La pregunta que, de acuerdo con el libro, coloca en perspectiva los temas fundamentales de la obra heideggeriana tardía es la de si ese pensamiento hubiera sido posible en tiempos de paz, pues el filósofo alemán no solo interpretará la guerra como un signo de la *Seinsverlassenheit* sino que, además, apelará a la necesidad de un cambio de proporciones históricas como lo único capaz de propiciar el acontecimiento de la verdad del ser. Con esto, la reflexión heideggeriana sobre el poder escala a una dimensión metafísica que en muchos casos tiene tintes apolíticos y lleva la tensión entre fatalismo y proyecto hasta el extremo de lo indecible [*Nicht-mehr-Sagenbar*].

En los siguientes dos capítulos el libro retoma la comparación entre *Der Sterne der Erlösung* y algunos planteos

característicos del Heidegger tardío. En particular mencionará tres, vale decir: el desplazamiento del motivo del guardián [*Wächter*] al del pastor del ser [*Hirten des Seyns*], el origen de la tachadura que Heidegger sobrepondrá al concepto tradicional del ser [X] y el ensamblaje del ser como cuaternidad [*Geviert*], en cuya unificación entre concepto y experiencia la autora reconoce la firma [*Signatur*] de Rosenzweig (p. 143). Es esta última idea la que obliga [*zwingend*] a una lectura que evidencie las filiaciones de la cuaternidad en la estrella, de la *Geviert* en la *Davidsterne*.

Un acercamiento hermenéutico como el propuesto en *Huellas* debe hacerse cargo tanto de las evidentes diferencias entre los dos pensadores, como de las eventuales similitudes. En cuanto a lo primero, son conocidos no solo los orígenes teológicos de Heidegger (esos mismos que lo llevaron a empaparse desde muy temprano del cristianismo primitivo, de Agustín y de la Escolástica), o el arraigo de sus fuentes filosóficas en Aristóteles, el neokantismo, Kierkegaard, la fenomenología y la hermenéutica, sino que, además, también se sabe que su proyecto filosófico es fundamentalmente ateo y que se mantiene siempre en el «más acá», es decir, que no es un proyecto de corte religioso-filosófico, *redentivo*, que guarde esperanzas en una existencia futura, que considere su trasegar como ya predeterminado o que desconozca su participación en el ser o en la historia.

Estas características del acercamiento heideggeriano a la filosofía posibilitaron que desde una fecha tan temprana como 1919 la confrontación histórico-hermenéutica con la tradición filosófica occidental realizada en clave ontológica fuera el motivo determinante de su camino del pensar. *La pregunta por el ser no es un furgón de cola de la obra heideggeriana*. En la perspectiva de ese interrogante, Heidegger buscará un vínculo originario entre ontología e historia, el cual tiene una

primera formulación en la relación «ser y tiempo». El vínculo originario es el *Dasein* en cuanto trascendencia no solo óptica (intencionalidad), sino ontológica, y esta última trascendencia será perseguida profusamente y por diversos caminos durante los años posteriores a *Sein und Zeit*. Para adelantar esta empresa, Heidegger se opuso desde la lección de 1919 al primado de lo teórico y a la matematización de la filosofía. La preocupación por el método de acceso a las preguntas fundamentales es, también, un ingrediente decisivo que determinó su planteamiento a lo largo de los años 20 y 30.

En cuanto a las similitudes con Rosenzweig son identificables en el libro de Möbuß temas y gestos *afines*, más adecuados para perfilar la posición original heideggeriana que para poner en evidencia una secreta influencia del autor de *Der Sterne der Erlösung*. Este es, sin duda, el punto más débil de su argumentación. Entre las coincidencias Rosenzweig/Heidegger se encuentran, a juicio de Möbuß, el miedo a la muerte, la superación de la división kantiana entre experiencia y pensamiento y, con ello, la crítica al sujeto moderno, la apelación a la *Tatsächlichkeit* o a la *Faktizität*, el intento por pensar la estructura relacional del ser [*Verweisungsstruktur des Seins*] y la búsqueda de un nuevo Adán en Rosenzweig o de otro inicio en Heidegger. Pero «si esto no convence todavía», apunta Möbuß (p. 143), entonces se puede resaltar el «claro paralelismo» (p. 142) entre el *cruce* de la estrella rosenzweigniana y el *ensamblaje* del ser como cuaternidad en Heidegger. Para Rosenzweig, en la estrella es posible representar el cruce de los motivos fundamentales de su pensar, a saber, Dios, el mundo, el hombre (primer triángulo de la estrella), la creación, la revelación y la redención (segundo triángulo de la estrella). Para Heidegger, por su parte, la tachadura que superpone al concepto tradicional de ser (X), representa el ensamblaje de los divinos, los mortales,

la tierra y el cielo. El doble motivo de fondo es lo similar: tanto Rosenzweig como Heidegger (1) representan gráficamente (2) el entrecruzamiento del ser. Ese tipo de espacialización lleva a la autora a aseverar que los conceptos heideggerianos de «espacio-de-juego-temporal» [*Zeit-Spiel-Raum*] y de «topología del ser» [*Topologie des Seyns*] han sido contruidos, con bastante plausibilidad, a semejanza del «espacio de mira» [*Sehraum*] rosenzweigniano.

Los capítulos VI, VII y VII.1 del libro estarán dedicados a exponer la vinculación del espacio-de-juego-temporal heideggeriano con lo que desde 1921 Rosenzweig había estipulado en *Der Sterne der Erlösung*. De acuerdo con Möbuß, también en este concepto se observa que Heidegger «implementa el proyecto que condensadamente Rosenzweig bosquejó» (p. 168). La influencia de *Der Sterne* sobre el planteamiento de Heidegger es, pues, tan masiva [*so massiv*] (p. 182) en lo referente a la concepción del espacio como a la del tiempo.

En cuanto al espacio-de-juego, la autora afirma que la simplicidad del pensar meditativo, puesto que es formulada en el contexto de la relacionalidad del ser, debe tener consecuencias concretas para el mundo intersubjetivo y para el medio ambiente. Si la metafísica concluye en la *Machenschaft* y en la *Herrschaft*, criticarla en dirección a la preparación de otro inicio significa que el pensar meditativo es fundamentalmente transformador en el sentido de que busca una nueva sociedad destruyendo la anterior. El peligro político-ideológico de esta idea es notable, especialmente cuando se la contrasta con la documentación acerca del involucramiento heideggeriano con los nazis. No obstante, en *Bauen Wohnen Denken* (1951) Heidegger piensa la *Geviert* como el espacio para la realización de lo otro, es decir que darle forma al espacio es una manera de construir con base en los cuatro en donde los mortales no tienen una

prioridad, sino que deben velar por su propio equilibrio con los divinos, la tierra y el cielo. Si bien es cierto que Heidegger nunca elaboró una ética, también lo es que el ensamblaje del ser como cuaternidad ya la había convertido en *innecesaria* (p. 162). Se trata, pues, de un espacio ético cerrado, el cual acuña la responsabilidad a partir de un monismo ontológico. La concepción expuesta en *Der Sterne* es similar [*vergleichbar*], si bien su desarrollo no es teológicamente aporoblemático [*aprobblematisch*], aunque sea filosóficamente interesante. Gracias a la encrucijada de la estrella Rosenzweig será capaz de pensar una responsabilidad *real* por la totalidad del ser (relacionalidad).

La temporalidad de la *Geviert* es expuesta por la autora a partir de las *Feldweg-Gespräche* (1944/45) y de *Der Feldweg* (1953), textos en los que Heidegger desarrolla la *Ständigkeit des Selbst*, la cual marcó su concepto de mismidad y tiempo en *Sein und Zeit*, en términos de *Inständigkeit*, insistencia como un quedarse [*Bleiben*]. De nuevo, Möbuß considera que se debe empezar por neutralizar los motivos político-ideológicos que están detrás, ya que Heidegger emplea símbolos que fueron centrales para la propaganda *völkisch* o *ländlich nazi*. Esto obedece a que en *Der Ursprung des Kunstwerks* (1938) es usado el motivo rural para ejemplificar la perpetuación del instante más allá de la racionalidad moderna. De este modo, lo rural se convierte en motivo y modelo (p. 164) para pensar la relación entre la rutina del agricultor y el ejercicio de la meditación pensante al interior de la cuaternidad. Esta manera de experimentar el tiempo abre la puerta a una forma de comprender la historia que «se corresponde a la de Rosenzweig» (p. 177). También el autor de *Der Sterne* pensó en 1921 «lo mismo», esto es, la transformación de la eternidad en momento ocurrida en el centro de la estrella, algo que Heidegger interpreta posteriormente como el espacio-de-juego-temporal. Que

el mismo motivo aparezca dos veces en la historia de la filosofía del siglo XX es un enigmático paralelismo (p. 172), que se acrecienta cuando se apela a las dos menciones del término «Dasein» hechas por Rosenzweig en las páginas 134 y 147 de *Der Sterne der Erlösung*.

Experiencia pensante y pensamiento meditativo han sido las estrategias que Heidegger ha ensayado para hacer una filosofía cuya finalidad es exponer la carencia de obligaciones del pensar y, con ello, el cambio en la esencia del hombre en el entrecruce de la *Geviert*. Sin embargo, en las *Anmerkungen* de finales de los años 50 dará forma a las ideas de pensamiento poetizante [*dichtendes Denken*] y pensamiento cuidadoso [*schonendes Denken*] cuyas fuentes ya no son los aportes de Rosenzweig, sino la poesía de Hölderlin y el pensamiento asiático, específicamente, el taoísmo (p. 201). Heidegger, emulando el diálogo pionero de Schopenhauer con las religiones no occidentales, busca mediante este recurso un pensar que ya no se relaciona con un contenido pensado, sino que abre un espacio para la omisión óntica el cual despeja el mero estar-referido al ser. La relacionalidad abierta en la *Geviert* indica que el Heidegger de los últimos años llega a una comprensión del comportamiento en el mundo que sería imposible sin la participación del otro (p. 201). El espacio-de-juego-temporal es el lenguaje.

Möbuß desarrolla esta idea mediante una interpretación de *Zum Wesen der Sprache*. Para Heidegger, vivir es pensar y pensar es habitar el entrecruce del ser en el lenguaje, una dimensión de indigencia que nos reclama y en la que no reconocemos diferenciadamente; en esta dimensión parece encontrarse una alternativa cuaternitiva a la *Machenschaft*. Así pues, aprender a vivir en la tierra es morar lingüísticamente, es decir, al modo simple del pensamiento cuidadoso, en el ensamblaje de la *Geviert*; lenguaje es la pertenencia [*Besitz*] del hombre en el ser (p. 233).

El viejo Heidegger comprende el vínculo con el lenguaje como situación ética, precisamente porque lo piensa *como* la relacionalidad del ser, como la apertura que permite a los entes relacionarse entre sí (p. 244). El fenómeno que principalmente tematiza es la conversación [*das Gespräch*]. Lo fundamental en ella no es el hablar, sino el saber escuchar y el saber callar. Por lo tanto, la conversación no se posee, sino que es una forma de estar atento a lo que excede la iniciativa individual, ya que procede de otro. Con experiencias como el recato, el enmudecer o el vacío de palabras, Heidegger expone su idea del lenguaje como casa del ser, donde lenguaje significa conversación y ser significa acontecimiento [*Ereignis*]. Con esto, naturalmente, va más allá de la lógica tradicional y de la racionalidad moderna.

Rosenzweig ya había pensado estos fenómenos de una manera muy radical en la que tampoco era necesario invocar una mediación lingüística con el mundo. De hecho, la creación de Dios es lenguaje. En este concepto se unen la teología y la filosofía (p. 233), pero también la religión y la mística, pues para Rosenzweig incluso Dios necesita redención (p. 252). En la palabra se arraiga la presencia divina del ser, un Dios que debe ser redimido y que, en ese sentido, le devuelve al hombre la posibilidad de que sus acciones transformen el ser, rediman el lenguaje. Según Möbuß, para Rosenzweig la redención de Dios instaura la *igualdad* en el cruce de la estrella, pero a la vez revela que el hombre no se redime esperando silenciosamente que acontezca la llamada, aceptando la interpelación del otro, sino en el acto redivivo que lo convierte en responsable. El mensaje heideggeriano parece andar en una dirección muy distinta a partir de *Der Feldweg*: para el pensar rememorante [*andenkendes Denken*] pensar es agradecer [*Denken ist Danken*].

En los capítulos XIII y XIV la autora vuelve sobre la pregunta con la que dio curso a sus reflexiones: ¿es posible un

humanismo de inspiración heideggeriana? La respuesta amerita una distinción en los escritos a partir de 1947, pues allí se recorre un camino distinto al que caracterizó su pensar desde finales de los años 30 (p. 276). Puntualmente se trata de expandir la experiencia humana del ser en el espacio del presente sin estar limitada a la expectativa de una acción sobresaliente. Justamente esto caracterizó a la ontología fundamental cuando tomó como hilo conductor el proyecto existencial futuro-finito. Para Möbuß, la reflexión heideggeriana sobre el espacio es un hito decisivo en este camino, pues a diferencia de *Sein und Zeit* ahora se reconoce que es en el espacio concreto del presente donde se produce la transformación del ser [*Sein*] en *ser* [*Seyn*]. En este progresivo debilitamiento del protagonismo del agente se mantiene la búsqueda del *ser*, pero cambia ostensiblemente la manera en la que se le propone su transformación. Con este desplazamiento, Heidegger ya no se muestra tan cercano a Rosenzweig o a Nietzsche, sino que establece un diálogo implícito con Schopenhauer, pues el pensamiento cuidadoso [*schonendes Denken*] es un pensar desde la esencia [*Wesen*], no desde la voluntad [*Wollen*]; es, pues, en últimas, este pensamiento el que puede salir del ente, de la representación, pero no dando continuidad al tiempo lineal, ni tampoco mediante una *Zeitlichkeit* capaz de temporalizar desde el ser-sí-mismo el ser en general, sino mediante la apelación a la circularidad del tiempo, para la cual el tiempo del campesino le sirve a Heidegger de inspiración (p. 295). Según Möbuß, gracias a esto Heidegger retorna al final de su obra al tercer tema importante en *Der Sterne der Erlösung*, esto es, la redención, y la concibe no como un proyecto a emprender, sino como un contenerse que renuncia a la acción luego de agotar lo posible (p. 305).

El breve segmento titulado *Perspectivas* cierra el libro preguntando si es posible una *rehabilitación ética* de

Heidegger, es decir, si su filosofía puede abrir un espacio de diálogo no solo filosófico, sino intercultural, dirigido a visiones del mundo más allá de la occidental. A través de las obras de Rosenzweig y de Heidegger (pero especialmente en el pensamiento tardío de este último), se bosqueja el proyecto de un espacio ético basado en la posible estructuración de la relacionalidad del ser para el hombre vinculado existencialmente con el ensamblaje del mundo (p. 306). Esta perspectiva, aunque va más allá de la subjetividad y relativiza tanto la voluntad como el decisionismo ocasional que en un primer momento Heidegger defendió, no obstante, continúa siendo demasiado formal y plantea el problema de su posible despliegue en el marco real de la acción actual en el mundo. Según Möbuß, Heidegger no dio explícitamente un paso que, sin embargo, ya se perfila con claridad en su obra tardía, a saber, una elaboración de la *Geviert* como la dimensión en la que acontecen las acciones humanas concretas. El rechazo de la acción intencionada no solo pone en jaque la reflexión ético-filosófica, sino que, sobre todo, es una orientación ciega para el deseo, el sufrimiento, la necesidad, el amor o la justicia. De los autores que decidieron transitar ese camino inexplorado por Heidegger destaca Lévinas, quién hizo de la ética el motivo esencial de su pensamiento. Seguir la estela de Heidegger en Lévinas puede comprobar que la voz del autor de la *Rektoratsrede* y de los *Schwarze Hefte*, pero también de *Bauen Wohnen Denken* y de *Gelassenheit*, no se ha apagado en la discusión ética del siglo XXI.

Jorge Enrique Pulido Blanco