

Tesis para la obtención del grado de Doctor

EXISTENCIA Y DEBER

**EL GESTARSE DEL NIHILISMO EN HEIDEGGER
EN CONFRONTACIÓN CRÍTICA CON KANT**

DOCTORANDO: César Gómez Sánchez

DIRECTORES:

Miguel García-Baró (Universidad Pontificia de Comillas)

Luis Sáez Rueda (Universidad de Granada)

**Departamento de Filosofía II
Universidad de Granada**

Granada 2011

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: César Gómez Sánchez
D.L.: GR 4519-2011
ISBN: 978-84-694-5751-1

A mi abuelo Lucío,
ilusionado en que yo llegaría a ser «alguien grande»,
cuando realmente ha sido su enorme valía la que
siempre nos ha hecho a todos grandes

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	I
ABREVIATURAS UTILIZADAS	XX
CAPÍTULO I. EL LENTO FRAGUARSE DE LA COORIGINARIEDAD TRASCENDENTAL	1
INTRODUCCIÓN. EL PUESTO DE KANT EN LA REITERACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA	3
1. HACIA KANT POR LAS SENDAS DE HUSSERL Y LOS NEOKANTIANOS	3
2. LA SÚBITA IRRUPCIÓN DEL TRASCENDENTALISMO KANTIANO EN EL HORIZONTE DE UNA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL.....	7
I. LA PREGUNTA POR LA DIFERENCIA EN LA ANALÍTICA ONTOLÓGICO- EXISTENCIAL DEL <i>DASEIN</i>	11
1. NUESTRA HIPÓTESIS. MIXTURA INTERPRETATIVA EN LA DETERMINACIÓN DEL FENÓMENO: MODELO DE LA COORIGINARIEDAD Y TRASCENDENTAL.....	13
1.1. El modelo de la cooriginariedad: <i>Phänomen</i> y <i>Schein</i>	15
1.2. El modelo trascendental: sentido fenomenológico y vulgar del fenómeno	18
1.3. El entrecruzamiento de modelos en la «cooriginariedad trascendental».....	22
1.4. Preámbulo a una desavenencia anunciada: el pensar de la cooriginariedad (Heidegger) frente al pensar crítico-sintético (Kant).....	25
2. LA COPERTENENCIA DE EXISTENCIA Y FACTICIDAD, MISMA SINFONÍA CON DOS MOVIMIENTOS	27
2.1. La <i>Naturanlage</i> heideggeriana: la comprensión del ser y su punto ciego, el arrojamiento....	28
2.2. En camino a una facticidad «trascendental»	33
3. LA ONTOLOGÍA COMO FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA.....	36
3.1. Kant a examen. Deconstrucción fenomenológico-hermenéutica de la filosofía «crítica»....	37
3.2. La hermenéutica «de» la facticidad y su necesaria proyección trascendental	41
4. PRIMER ABORDAJE A LA ONTOLOGÍA KANTIANA: REALIDAD Y POSICIÓN DEL SER	44
4.1. Preliminares. La interpretación fenomenológica de la (<i>Bloße</i>) <i>Erscheinung</i>	44
4.2. El desdibujado rostro del ser en la enmascaradora realidad de lo real.....	47
4.3. La insuficiente determinación kantiana del ser como posición absoluta.....	50
4.4. Tránsito al segundo capítulo: la tabla kantiana de la nada.....	52
CAPÍTULO II. TRASCENDENCIA «Y» FINITUD	55
I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES	57
1. EL SUELO DE TODA ANALÍTICA DEL <i>DASEIN</i> , LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL, Y SU PÓRTICO DE ACCESO, LA REMEMORACIÓN DE LA DIFERENCIA	57
2. LOS DOS TEMAS DE LA DIFERENCIA EN EL CRITICISMO KANTIANO: FINITUD Y TRASCENDENCIA	60
II. LA TRASCENDENCIA FINITA. DE LA COORIGINARIEDAD TRASCENDENTAL A LA COORIGINARIEDAD TRASCENDENTE.....	62
1. CLAVES HERMENÉUTICAS DE LA REVERSIÓN A LA TRASCENDENCIA ORIGINARIA	63
1.1. La filosofía trascendental en tanto que filosofía de la transcendencia (ontología).....	64

1.2. La ontología en tanto que metafísica del <i>Dasein</i> por mor de su condición «fundamental».....	67
2. AQUENDE LA <i>NATURANLAGE</i> KANTIANA: EL SER-EN-TRANSCENDENCIA	71
3. TRANSCENDENCIA E INTENCIONALIDAD. EL DEBATE ENTRE ONTOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA.....	75
4. TRANSCENDENCIA PARA LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL KANTIANA. LA HERMENÉUTICA DEL «SÍ, PERO NO».....	79
5. LA DINAMIZACIÓN TRANS-CENDENTAL DEL CONCEPTO DE MUNDO.....	83
5.1. La mundaneidad del mundo en <i>Ser y tiempo</i>	83
5.2. Transcendencia en juego, mundo en conformación.....	86
5.3. Filosofía mundana y mundo existencial en Kant.....	90
5.4. Mundo y totalidad. El ideal trascendental.....	92
5.5. En tránsito hacia la finitud.....	97
III. FINITUD-EN-TRANSCENDENCIA	98
1. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN «PUR-A» COMO CRÍTICA DE LA RAZÓN «FINITA».....	98
1.1. Fenomenología del fenómeno kantiano, índice de una finitud no intencional. Cosa en sí e <i>intuitus originarius</i>	100
1.2. La impronta creacionista de la ontología kantiana. El ser como ser-producido	106
1.3. La humanidad de una razón trascendente. Copertenencia de intuición y entendimiento, trasunto de la copertenencia de finitud y transcendencia	108
1.4. Hacia la destrascendentalización del sujeto kantiano: el tiempo como autoafección de sí mismo.....	111
2. LA DEDUCCIÓN TRANS-CENDENTAL HEIDEGGERIANA DEL TIEMPO TRASCENDENTAL KANTIANO. TRANSCENDENCIA EN LA FINITUD Y FINITUD TRASCENDENTE	116
2.1. Tentativa de una intuitividad de la transcendencia finita en el esquematismo de la imaginación trascendental	117
2.2. La cooriginariedad en ejecución: la actividad sintética de la imaginación trascendental creadora, «raíz común» de la transcendencia finita.....	120
2.3. La transcendencia extática-horizontal, reformulación trascendental de <i>Ser y tiempo</i>	122
2.4. La alargada sombra de la imaginación trascendental	125
2.4.1. El ser como posición a la luz de la transcendencia extático-horizontal.....	125
2.4.2. El nudo gordiano: la constitución temporal del yo pienso kantiano	127
2.4.3. Procurando desanudar el nudo. Razones adversas a una disolución temporal del sujeto kantiano	130
3. BALANCE CONCLUSIVO. DE LA TRANSCENDENCIA DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA FINITUD.....	133
3.1. De la superación «crítica» de <i>Ser y tiempo</i> por obra de una (meta)-metafísica del « <i>Dasein</i> en el hombre»	134
3.2. Tránsito al capítulo tercero. La nada de los intereses últimos de la razón	137
CAPÍTULO III. LIBERTAD Y NADA.....	141
INTRODUCCIÓN	143
I. HACIA UNA CRÍTICA DEL <i>DASEIN</i> FINITO. ANGUSTIA, MUERTE Y CONCIENCIA	143
1. LA NOCHE CLARA DE LA ANGUSTIA	143
1.1. La tentativa de transparencia cognoscitiva respecto al propio ser.....	143
1.2. Sobre la viabilidad de una apercepción «ética» de la más propia nihilidad.....	145

2. EL SOSPECHOSO TRÁNSITO HACIA SÍ MISMO DEL SER-PARA-LA-MUERTE	147
3. <i>FAKTUM</i> FRENTE A <i>FACTUM</i> : SANTIDAD DE LA LEY, SILENCIO DE LA NADA. UNA CONFRONTACIÓN «A CONCIENCIA»	151
3.1. Del estatus ontológico (Heidegger) o moral (Kant) de la llamada a la trascendencia	151
3.2. El primado kantiano de la libertad al trasluz del distingo entre máximas del arbitrio y leyes de la voluntad. Del tribunal de la razón	156
3.3. La conciencia heideggeriana: interpelación al desapego resuelto en la inmanencia de la culpa	161
3.4. La genuina conciencia moral kantiana: conciencia incondicionada en busca de certeza práctica	164
3.5. Kant. Precariedad de una libertad en falta, pero responsable ante su insondable deber- ser	167
3.6. Heidegger. Culpabilidad sin ley moral: diferencia infranqueable, trascendencia recluida	170
4. CONCLUSIÓN. DOS PROPUESTAS A CONTRA-SENTIDO	172
4.1. Libertad para el desfondamiento, término <i>ad quem</i> de la cooriginariedad trascendental..	172
4.2. Aporías de la conciencia heideggeriana. En torno a la preeminencia óptica de la pregunta por ser	175
II. LOS MULTIFORMES ROSTROS DEL <i>NIHIL</i>	181
INTRODUCCIÓN	181
1. LA NADA EN EL ESCENARIO DE UNA ANALÍTICA EXISTENCIAL DEL <i>DASEIN</i>	183
1.1. Antesala. La nada como «hacia y en dónde» de la <i>Ruinanz</i>	183
1.2. El «no» óptico de la «im»-propiedad	185
1.3. La nihilidad del <i>Dasein</i> en la cooriginariedad de existencia y facticidad	189
1.3.1. La «trascendental» nada abierta por la angustia y ontologizada en la conciencia	189
1.3.2. Nada y temporalidad. En viraje hacia la temporalidad originaria	191
2. LA NADA EN EL ESCENARIO «METAFÍSICO» DE LA TRANSCENDENCIA FINITA	194
2.1. Nada «de» trascendencia. La in-consistencia (<i>Haltlosigkeit</i>) del ser	195
2.2. Nada «de» mundo	197
2.3. El nadear «de» la totalidad de lo ente en <i>¿Qué es metafísica?</i>	202
3. LA NADA EN EL ESCENARIO DE LA VERDAD	205
3.1. <i>Ser y tiempo</i> y herederos. De la verdad trascendental a la verdad «trans»-cendental	205
3.2. El <i>nihil</i> de la no-verdad	209
3.2.1. La no-verdad en SuZ al trasluz de la Dialéctica trascendental kantiana	210
3.2.2. Allí donde se separan los caminos de Heidegger y Kant: la no-verdad abisal del ser	214
4. CONCLUSIÓN. RUMBO A LA NADA DE SER	219
CAPÍTULO IV. LIBERTAD O NADA	223
INTRODUCCIÓN. LA LIBERTAD KANTIANA, PRIVILEGIADO INTERLOCUTOR EN EL GOZNE DE LA <i>KEHRE</i>	225
I. ONTOLOGÍA DEL SUJETO KANTIANO. APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL LIBRE Y AUTOCONCIENCIA MORAL	226
1. LA <i>PERSONALITAS TRANSCENDENTALIS</i> . EL «YO PIENSO»	227
1.1. La escandalosa demostración kantiana del sujeto subsistente	227
1.2. Cruz y cara del «Yo pienso»: <i>subjectum</i> donado en la actividad sintética	229

1.3. La <i>Jemeinigkeit</i> propone, el sujeto no dispone. Sobre la desposesión del soy-yo-mismo-en-el-mundo.....	232
1.4. Propuesta de una hermenéutica alternativa a la apercepción trascendental como <i>subjectum</i>	235
2. LA PERSONALITAS MORALIS	240
2.1. Del semblante práctico de la imaginación trascendental: el sentimiento moral de respeto.....	240
2.2. Lo no-dicho en la exégesis ontológica del respeto.....	242
2.2.1. «En el principio fue el Faktum».....	242
2.2.2. La apercepción sintética de una libertad en precario en el sentimiento de respeto .	244
II. LIBERTAD TRASCENDENTAL Y LIBERTAD PRÁCTICA. UN MISMO HORIZONTE ONTOLÓGICO, DOS VÍAS MUERTAS	246
1. EN (RE)TORNO A LA LIBERTAD TRASCENDENTAL	248
1.1. El eslabón «perdido» entre la libertad trascendental y la práctica: la ley moral	248
1.2. La subjetividad como libertad y la libertad como subjetividad	251
1.2.1. La subjetividad libre. El «Yo pienso» como «Yo libre» en tanto que «Yo soy capaz»	252
1.2.2. La libertad apercebida, espontaneidad pura que «yo pienso»	253
1.3. Balance crítico de la reversión de la voluntad al libre «Yo pienso»	255
2. EL RETORNO DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA.....	259
2.1. Heidegger: el querer resuelto a quererse realmente a sí mismo.....	259
2.2. Kant: del carácter sintético de la razón pura práctica para un ser finito tendente al mal.	261
2.3. La interpretación heideggeriana del imperativo categórico como ley fundamental.....	266
2.4. <i>Umwillen versus Willen</i> . La resolución del ser, constituyente ontológico del fin en sí mismo kantiano	268
3. LA CONTRAOFERTA KANTIANA: AUTOLEGISLACIÓN «Y» SOMETIMIENTO A LA LEY MORAL.....	274
3.1. La irreductibilidad del deber, índice de una finitud con vocación de infinito.....	274
3.2. ¿Es la libertad kantiana una «propiedad» de la voluntad?.....	280
3.3. Acerca del horizonte onto-teo-lógico de la libertad kantiana.....	284
4. CONCLUSIÓN. EL ADIÓS A LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE	288
CAPÍTULO V. NADA «DE» SER.....	291
INTRODUCCIÓN. VIRANDO EL PENSAR.....	293
I. DIFERENCIA Y <i>NIHIL</i>	296
1. A VUELTAS CON LA TRASCENDENCIA: DEL SALTO «EN» LA TRASCENDENCIA DEL SER. 296	
1.1. El repercutor poder destrascendentalizador de la nada que abre diferencia.....	296
1.2. Ser: fondo-y-abismo (<i>Ab-Grund</i>)	298
1.3. Tiempo y ser: donación destinal de la verdad del ser	300
2. A VUELTAS CON LA DIFERENCIA: LA COPERTENENCIA SER-NADA COMO DIFERIR DE LA DIFERENCIA	302
2.1. El diferente y difícil asunto (<i>Sache</i>) del pensar.....	302
2.2. Nuevos rumbos en la exégesis del criticismo. La frustrada disposición de Kant a la diferencia	306
II. EL LUGAR (ORT) DE LA METAFÍSICA KANTIANA EN LA HISTORIA ACONTECIDA DEL SER.....	310

1. BREVE HISTORIA ACONTECIDA DEL SER COMO <i>A PRIORI</i>	311
2. EL TRASCENDENTALISMO KANTIANO, «DECIDIDO» COMIENZO DEL FINAL.....	315
2.1. Entre la demanda de una subjetividad incondicional y la autoimposición del límite	315
2.2. La <i>ratio</i> kantiana: razón «y» fundamento, pervertida en reflexión trascendental	318
III. LA DETERMINACIÓN HISTÓRICO-DESTINAL DEL NIHILISMO	322
1. EL BÍFIDO DECIR DE LA NADA «DE» SER	322
2. NADA «DEL» SER, LO NOEDOR DEL SER	325
2.1. Del rehusante obsequiarse del ser.....	325
2.2. Lo noedor del ser, contraimpulso del <i>Er-ignis</i> que funda otredad.....	327
3. NADA «DE» SER, RESOLUCIÓN DE LO DIFERENTE EN LA DIFERENCIA. NIHILISMO PROPIO E IMPROPIO.....	329
3.1. El nihilismo propio: meta-física del ser en retirada.....	330
3.2. La argucia de la nada de ser: el nihilismo impropio. Entre fatalismo y voluntarismo	332
4. KANT: DECISIVO COMIENZO DEL NIHILISMO EXTREMO	336
5. LA TORSIÓN (<i>VERWINDUNG</i>) DEL NIHILISMO COMO ACONTECIMIENTO «DE» LA NADA DEL SER	338
IV. CONSIDERACIONES FINALES	343
1. IDENTIDAD EN LA DIFERENCIA DE LA HERMENÉUTICA HEIDEGGERIANA SOBRE KANT ..	343
2. EL LIBÉRRIMO «DEJAR-SER» FRENTE A LA RAZÓN LEGISLADORA KANTIANA.....	347
3. EL DESINTERÉS ESTÉTICO KANTIANO, AÑORANZA DE LA IMAGINACIÓN TRANSCENDENTAL	351
4. RE-VIRANDO HACIA LA «CRÍTICA»	355
CONCLUSIÓN. DE HEIDEGGER CON(TRA) HEIDEGGER	359
BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA.....	381

INTRODUCCIÓN

1. Contextualización de la problemática central e hipótesis de trabajo

Parece fuera de duda que el nihilismo se ha convertido en emblema de la crisis de la razón occidental, reclamando un análisis filosófico de los males y peligros que amenazan al hombre contemporáneo. Expresión del profundo malestar de nuestra cultura, en acertada expresión de F. Volpi, su íntima vinculación con acontecimientos sociales, políticos, culturales, e incluso naturales, justifica adentrarse en su dilucidación, a la que, por lo demás, se ha dedicado una enorme riada bibliográfica. Baste como ejemplo, sin pretender exhaustividad, destacar la obra reciente de J. Habermas y J. Derrida, de F. Volpi, M. Ferraris, E. Severino, V. Vitiello, A. Gluksmann, F. Savater, M. Ignatieff, T. Todorov y un larguísimo etcétera.

También uno de los retos más importantes del pensamiento de Martin Heidegger (1889-1976) es el que atañe a la delimitación de la esencia del nihilismo. Su diagnóstico de nuestra época como el momento histórico de máximo peligro, esto es, como la era en la que el nihilismo alcanza su consumación bajo la forma de la comprensión técnica del mundo, afecta de lleno a la interpretación de nuestro presente y urge a toda filosofía que se considere responsable participante en la conformación de la sociedad futura, dejándose oír en el panorama cultural actual. Más aún, el pensador de Messkirch resulta un interlocutor privilegiado en la problemática del nihilismo, por cuanto su propia postura filosófica atiende a la profunda imbricación de dos vertientes. Por un lado, en cuanto crítica de la tradición occidental, su abordaje del *nihil* supone la repulsa de la metafísica de la presencia, a la que acusa de haber olvidado la pregunta por el ser. Por otro lado, el nihilismo se integra en el mismo pensar heideggeriano, en la medida en que la reiteración de la pregunta por la nada colabora decisivamente a fraguar su propia propuesta ontológica que, últimamente, conduce a la insoslayable copertenencia entre ser y nada. Lejos de un desapasionado análisis del nihilismo, Heidegger recupera la más vigorosa pasión filosófica para ser concernido por la misma nada que su pensar explora; nihilismo, por lo tanto, vivido y pensado desde el mundo de la vida.

Hasta ahora, la mayoría de las aportaciones han acudido a las fuentes de las que, a partir de 1936 cuando se hace explícita la presencia del *nihil*, la posición heideggeriana se alimenta, a saber, el nihilismo en confrontación con Nietzsche y en soterrado debate con Hegel. Pocos son los casos en los que se ha atendido a la configuración de la problemática en su obra temprana y, menos aún, los estudios dedicados a examinar la aportación kantiana al progresivo, aunque latente, discurrir de la nada en los escritos heideggerianos en la órbita de *Ser y tiempo* (1927). Sin embargo, el trascendental papel que el lento acontecer de la nada adquiere, aunque de manera oculta, en la actividad filosófica de Heidegger hasta 1930, hace imprescindible, a nuestro juicio, una revisión de la problemática del nihilismo bajo el prisma de un análisis crítico del desafío heideggeriano a Kant, por explorar en este punto de un modo sistemático.

Algo semejante puede afirmarse en lo tocante a la hermenéutica heideggeriana del trascendentalismo kantiano. Desde la publicación en 1929 de *Kant y el problema de la metafísica*, el foco de atención se ha dirigido casi exclusivamente a rechazar la malversación de tan virulenta exégesis profundamente deconstructiva del criticismo kantiano, análisis completados posteriormente por un sinfín de ensayos que establecen las indudables diferencias entre la primera y la ulterior valoración de la filosofía kantiana por parte de Heidegger. Sin embargo, tradicionalmente se ha venido desatendiendo la posible influencia que la tardía incorporación del, en sus palabras, «solitario de Königsberg», especialmente entre 1925 y 1930, opera en una filosofía de raigambre fenomenológica que apuesta por configurarse como ontología fundamental. No nos toca a nosotros abordar una contraposición exhaustiva y completa entre ambos pensadores, empresa, a todas luces, desorbitada. Más todavía, un enfoque que atienda únicamente a la violencia hermenéutica empleada por Heidegger con objeto de «salvar a Kant» de la poderosa y englobante exégesis heideggeriana parece desautorizado de antemano por externo, pues olvida que el diálogo de Heidegger con la tradición metafísica no se realiza cara a cara sino al trasluz de la pregunta por el ser, de manera que el mismo Heidegger parte deliberadamente de una decidida heterodoxia hermenéutica. Como apunta en los primerísimos compases de su apasionada interpretación de Kant, sus lecciones de *Lógica* (1925/26): "Kant no fue un kantiano".

Estamos convencidos de que prestar atención al problema del nihilismo, crucial para una comprensión crítica del tiempo que vivimos, pasa por esclarecer el profundo influjo que el criticismo opera en el discurrir de la obra de Heidegger, tan influyente en la filosofía actual. A su vez, poner en cuestión el modo en que el diagnóstico heideggeriano de nuestro presente nihilista ha conformado una imagen de Kant, redundaría tanto en una revisión de la tan consolidada versión del autor del *Kantbuch*, como en la reivindicación del kantismo, liberándolo de los corsés que la interpretación heideggeriana ha promovido desde su confrontación con él. Por los motivos aducidos, nos parece que la vía más adecuada de llevar a cabo nuestro propósito, única que rinde «justicia hermenéutica» a la filosofía heideggeriana, consiste en sumergirse en el interior de su pensar desde su fase fundacional y examinar minuciosamente el devenir de una marcha a contrapaso respecto a la propuesta kantiana.

A este efecto, el objetivo central de nuestro proyecto consistirá en mostrar que el inicial y paulatino forjarse de la temática del nihilismo en Heidegger se lleva a cabo, en gran medida, en debate con Kant, y además, que esta controvertida hermenéutica tiene potencialidad suficiente como para producir una reiteración de la propia filosofía heideggeriana que se destila y torsiona en confrontación con el *nihil*. Tomando este objetivo como horizonte, las hipótesis de trabajo que, tentativamente, ponemos a prueba en la investigación, son explicitables en tres consideraciones íntimamente vinculadas:

1. La comparecencia del *nihil* se hace cada vez más patente a medida que Heidegger toma conciencia de la importancia de afrontar explícitamente y como tal la diferencia óntico-ontológica. Acríticamente aceptada en *Ser y tiempo*, por la prelación del modelo fenomenológico-trascendental activamente operante en la obra, desde el momento en que la diferencia se erige en *asunto* del pensar, se ahonda en el «no» de los entes como la nada de ser. De ahí que los primeros rostros bajo los que comparece el *nihil* modulen éste fenomenológicamente como el no-aparecer del aparecer o encubrimiento de la fenomenicidad del fenómeno, en el marco de la cooriginariedad de verdad y no-verdad «en» el *ser abí* (*Dasein*).

2. La insatisfacción última de Heidegger ante el trascendentalismo presente en *Ser y tiempo* incoa la necesidad de pensar la diferencia ontológica en confrontación, destrucción y superación/torsión de la tradición metafísica, singularmente la kantiana. La exégesis de la fundamentación de la metafísica por parte de Kant como una ontología fundamental da pie a que Heidegger reformule la copertenencia de existencialidad y facticidad en el *Dasein* — proyecto arrojado— como la cooriginariedad de trascendencia y finitud del ser en general. La filosofía de lo suprasensible kantiana se transforma en filosofía de la trascendencia del ser y la indagación acerca de la «raíz común» de entendimiento e intuición se comprende como clarificación de la finitud del conocimiento humano. Esta vehemente hermenéutica redundante, a su vez, en otorgar envergadura ontológica a la nada y así situar privilegiadamente en las cercanías del tránsito de la *nada de entes* a la *nada de ser*.

3. El progresivo aseguramiento de la copertenencia entre ser y nada opera manifiestamente un proceso destrascendentalizador del sujeto kantiano y, en el respecto práctico, una minusvaloración de la ley moral kantiana. Consideramos que la reflexión sobre la nada sostiene latentemente la apuesta hermenéutica por la imaginación trascendental y el sentimiento moral de respeto kantianos, temáticas cuya profundización aboca a la desaparición de las restricciones y límites que, todavía en 1927, imponía la relevancia de los motivos trascendentales, anunciándose un viraje del pensar heideggeriano en el que inevitablemente se acusa una importante pérdida de protagonismo de la discusión con el trascendentalismo kantiano, «superado» por las propuestas hegeliana y nietzscheana.

Ahora bien, inherente a estas propuestas va de suyo, ineludiblemente, un conjunto de hipótesis críticas en torno a la valoración heideggeriana de Kant. Insistimos, a este respecto, en que nuestras miras no se centran en llevar a cabo una crítica total de la virulenta y en ocasiones arbitraria exégesis de Heidegger, arbitrariedad consentida y procurada, según él, por fidelidad «a la cosa misma». Más bien, el foco de atención de nuestros apuntes críticos se dirige a consolidar la filosofía kantiana por la vía de un cuestionamiento de la interpretación que se hace de ella en el curso del pensar heideggeriano, interesados como estamos en desbrozar caminos no transitados por Heidegger y que, suponiendo sinceridad en su filosofía como reiteradamente él alabó de

Kant, podrían haber alterado la marcha de su itinerario filosófico. El compromiso que adquirimos de realizar una crítica interna implica arrancar de las premisas de Heidegger — algunas de las cuales no cuestionaremos— para procurar desentrañar los puntos inconsistentes de su pretendido rebasamiento de Kant. De ello se deriva, al unísono, que los tanteos críticos a realizar se adentrarán en la filosofía kantiana, única y exclusivamente, en los estrechos márgenes señalados por la confrontación con Heidegger. Teniendo en cuenta, pues, que dejamos a Heidegger marcar el paso de la aparición del pensador de Königsberg, nos permitiremos abundar en las siguientes hipótesis:

i. En primer lugar, sospechamos que, a pesar de las fructíferas vías de pensamiento que, indudablemente, abre la concepción de una demanda de responsabilidad en el hombre por su ligazón con el ser, el nexo aludido sigue lastrando un déficit en el ámbito del compromiso propiamente ético. «Exigencias», si se permite el ambiguo término, tales como las de autenticidad, dejar ser al ente el ente que es o ir al encuentro del ser mediante la escucha, aunque asumibles en una ética de la responsabilidad como condiciones necesarias, no parecen suficientes, en la medida en que ponen el acento de un modo excesivo en la constitución o génesis existencial del sentido de cualquier praxis ética, soslayando el componente autorreflexivo y eminentemente «crítico» en la acción responsable.

ii. Ese déficit viene arrostrado, en nuestra opinión, por la inviabilidad última de la nada y, por lo tanto, del nihilismo, tal y como los piensa Heidegger, aquejados de serias carencias de alteridad e incondicionalidad. La «llamada del ser», se formule como sea el requerimiento de lo noedor del ser, patentiza que el planteamiento comprensivo heideggeriano sucumbe por su exclusividad, es decir, si no se inserta una interpelación de índole netamente moral que conmine a la actividad de pensar e impregne de racionalidad la esfera prerreflexiva de la comprensión del ser. Desde la perspectiva kantiana que intentaremos poner en juego, cabe afirmar que el nihilismo heideggeriano se fragua como el olvido de que el primer y garante *factum* del pensar filosófico es la *comprensión del deber-ser*.

iii. Por todo ello, proponemos que una revitalización completa del proyecto kantiano, empresa que, sin duda, escapa a los objetivos de nuestra investigación, estaría en condiciones de asegurar su inserción en el campo de juego de la ontología fenomenológica, amén de establecer nexos entre las dimensiones ontológica y óptica, algo, a nuestro parecer, desatendido por Heidegger. A este respecto, en nuestro trabajo esbozamos sucintamente algunas pautas directrices para que constitución existencial y reflexividad no queden desvinculadas de cara a esa responsabilidad a la que, sin lugar a dudas, fuerza el reto del nihilismo.

iv. Por último, estimamos que la consistencia de las metas anteriormente descritas resulta garantizada previo paso por una revisión de la concepción del fundamento de un modo tal que, sin recaer en la entificación del mismo —que Heidegger acertadamente repudia—, permita el reconocimiento de una productividad propia atribuible a la

autoconciencia normativa. Qué duda cabe, la revisión crítica de la libertad heideggeriana como autorresponsabilidad, a la luz de una libertad en precario como es la kantiana, libertad en camino hacia su autorrealización (autonomía) y urgida por la conminación de la ley moral indisponible para el hombre, aunque «suya», cobra en este punto un inusitado protagonismo.

2. Aproximación metodológica

El acercamiento al Kant que Heidegger piensa y cuyo pulso filosófico reitera, a fin de moldear su propia ontología fundamental, marca nítidamente la metodología a seguir. Por un lado, la obligada justicia al autor impide obviar que el rumbo de la filosofía heideggeriana viene trazado en sus directrices generales por un fructífero diálogo con la tradición metafísica. En efecto, a sus primeros escritos de carácter filosófico-teológico y centrados en el pensamiento medieval —Duns Scoto, San Agustín, Tomás de Aquino—, sigue la acogida de Aristóteles que, además de significar su descubrimiento del pensamiento griego, le hace patente la primordialidad de la pregunta por el ser. El descubrimiento de los «clásicos» alemanes, Kant y Hegel, señalará el despertar de nuevas problemáticas que le dotan de imprescindibles armas conceptuales para batirse con el nihilismo metafísico nietzscheano. Tampoco pueden soslayarse sus lecturas de Schelling, la importancia de Platón y los presocráticos en la maduración del concepto de verdad, amén del papel desempeñado por poetas y artistas. Habida cuenta de la decisiva impronta hermenéutica de la filosofía de Heidegger, nuestra estrategia de investigación atenderá a lo «no dicho», aunque máximamente relevante, en la interpretación de la metafísica kantiana, incidiendo principalmente en el sentido, objetivo y consecuencias de tan vehemente exégesis. Consecuencias, no sólo ni principalmente en lo que respecta a su indudable contribución a la hora de consolidar un nuevo acceso a la filosofía trascendental desde la óptica de una ontología fundamental, sino también en lo referente a la aportación kantiana de cara a la modulación del propio pensamiento heideggeriano.

En esta nuestra intención de hacer, por así decir, «de Heidegger con Heidegger», jugará un papel decisivo la distinción entre su hermenéutica de trazo fino y aquella que atiende a inscribir a Kant en un marco global. En esta última, siempre presente en el debate con Kant, puja con fuerza el denudo por distanciarse del idealismo trascendental kantiano, lo que explica que, no sin verdad, pueda afirmarse que la interpretación heideggeriana de la ontología kantiana, desde las lecciones de *Lógica* (1925/26) hasta su seminario en *Le Thor* (1969), se mantiene en lo esencial prácticamente invariable. Ahora bien, nuestro análisis de esta exégesis enormemente plástica, que dota de una faz casi enteramente diversa a sus apreciaciones en función del marco en el que se inserten, no puede caer en el peligro, así estamos convencidos, de desatender las escondidas claves del adentramiento sosegado que Heidegger realiza en los textos kantianos, plagado de brillantes pinceladas exegéticas y rico en matices sugerentes, a fin de valorar si existe adecuación entre esos análisis

pormenorizados y el marco global que lo orienta y, desgraciadamente, acaba determinando la interlocución con Kant.

Por esta razón, nuestro método será, a un tiempo —y en un grado que dependerá de la ocasión argumentativa— comprensivo (atendiendo al contexto concreto) y comprehensivo (tomando en cuenta el horizonte global), de modo que nos sea posible adaptar la crítica al contrajuego, grato a Heidegger, entre los momentos de concreción *destructiva* y expectativa general *deconstructiva*. Así, sin minusvalorar la discusión predominantemente crítica con Kant en *Ser y tiempo*, y, por supuesto, la merma de protagonismo tras su decidida inserción en la historia destinal del olvido del ser —a pesar de dedicar un curso (1935/36) a la fundamental y metafísica pregunta kantiana por la «cosa»—, no dejaremos de hacer hincapié en sus últimos cursos de Marburgo y, sobre todo, en su nueva actividad docente en Friburgo a partir de 1928, salpicada por la publicación del *Kantbuch* y el apasionado coloquio de Davos, en tanto retoman la entusiasmada acogida de Kant en 1925, relegado definitivamente a una secundaria posición tras su curso de 1930, *De la esencia de la libertad humana*. De esta manera, el tajante rechazo de la determinación kantiana del ser como posición o del Yo pienso subsistente resultan puestos al servicio —no al revés, como la interpretación al uso hace— de una hermenéutica afanada ante todo por retomar el pulso de la ontología kantiana, con parada ineludible en la doctrina del esquematismo, en la que se adivina la conexión entre la interpretación del ser y el fenómeno del tiempo.

Por otra parte, nuestra estrategia de investigación acoge la repetición (*Wiederholung*) heideggeriana en la forma de un progresivo avance en círculos concéntricos hacia la noción de libertad, centro neurálgico donde se dilucida la encrucijada que el pensamiento kantiano plantea a Heidegger. Desde ella, trazaremos una reiteración de los logros cosechados al trasluz de los diversos rostros de la nada en el pensamiento heideggeriano, metodología que nos capacita para abordar el distanciamiento definitivo de Kant tras el viraje. El proceloso mar en el que obliga a sumergirse la discusión con el «segundo Heidegger», aunque guiada únicamente por nuestro propósito de constatar las consecuencias de no haber retomado un Kant más genuino, obliga a pertrecharnos de una hipótesis metodológica que aúne las posibles dos etapas en el pensador de la Selva Negra. En efecto, no debe olvidarse que la dilucidación «clásica» del nihilismo se realiza en interlocución directa con Nietzsche y, en la sombra, con el idealismo hegeliano. A partir de 1936/37, Heidegger renuncia a una discusión cara a cara con Kant, consiguientemente, un diálogo provechoso con el «paso atrás» del *viraje* requeriría poco menos que el criticismo kantiano "dejara a un lado la razón, a fin de dar paso a la fe". Ahora bien, donde Kant no puede seguir a Heidegger, sí que puede hacerlo nuestra hipótesis metodológica de la «cooriginariedad trascendental» —a detallar próximamente—, siguiendo de cerca nuestra investigación la estela de esta figura de pensamiento — eminentemente activa en *Ser y tiempo*— en el contraimpulso del acontecimiento apropiante (*Er-eignis*) y su «proyección trascendental»: la coimbricación de nihilismo propio e impropio.

Comprometidos como estamos con una metodología investigadora interna a la confrontación entre Heidegger y Kant respecto al nihilismo, no es nuestro objetivo pronunciarnos sobre las diversas etapas en el pensamiento heideggeriano, pues, ni el trabajo que realizamos provee de elementos suficientes de juicio, ni una indagación interna a la propia coherencia de su pensar parece permitirlo, por cuanto conceptos como ruptura o continuidad resultan desechados en tanto que categorías meta-metafísicas. No obstante, profundizando en el modelo procedimental del pensar heideggeriano mediante contra-conceptos cooriginarios que se solapan, entrecruzan y torsionan, y, por otro lado, en la indisoluble vinculación entre el viraje experimentado por Heidegger y el de la tradición metafísica, estaremos legitimados para plantear cierta continuidad en la diferencia y examinar retroactivamente el viraje al trasluz de lo previamente cosechado en confrontación con Kant. Garantizamos, de este modo, la imprescindible continuidad en la interpretación heideggeriana de Kant, por cuanto los cuatro primeros capítulos, que pasamos a bosquejar sucintamente, sientan y pormenorizan aquella «encrucijada» donde se juega nada menos que la decisión entre la legalidad de la razón ilustrada o la resolución por la nada. Una vez que Heidegger apuesta por esta última, sólo cabe seguir descriptivamente el devenir de lo que, seguramente, no podía ser de otro modo al trasluz de la época destinal asignada al propio Heidegger en el desvelamiento/ocultamiento del ser.

3. Distribución temática e hitos argumentativos

El hilo conductor de nuestro trabajo se despliega a partir de nuestra propuesta de un entrecruzamiento en *Ser y tiempo*, entre los modelos trascendental y cooriginario, solapamiento que denominaremos «cooriginariedad trascendental». Pues bien, tomando pie en este hilo argumentativo, es pertinente anticipar el sentido de los cuatro primeros capítulos —que ponen en juego de modo más decisivo la hipótesis de trabajo— lo cual justificará la pertinencia del capítulo final. Resumamos, pues, la motivación y las expectativas de los cinco pasos en que se distribuye nuestro trabajo.

a) El primer capítulo, tras el introductorio análisis de la súbita irrupción del trascendentalismo kantiano en la configuración de una ontología fundamental como arma hermenéutica para distanciarse, a la par, de la fenomenología ortodoxa y la propuesta neokantiana, se dedica a afincar esta hipótesis metodológico-hermenéutica. En ella se hace patente la dificultad de aunar un pensar crítico-reflexivo que aboga por el avance sintético hacia los gérmenes de lo metafísico en el hombre (Kant) y, en segundo lugar, un pensar mediante contraconceptos originarios, ávido de retrotraerse comprensivamente hacia el suelo nutricional del ser y, supuestamente, conminado por el mandato fenomenológico a la originariedad (Heidegger). Al trasluz de esta insalvable distancia, la obra de 1927 es, a nuestro juicio, el tortuoso intento de armonizar una teoría fenomenológica de la verdad, centrada en el *fenómeno-ser*, y una ontología general, apostada en el *ser-fenómeno*. La

primera responde al modelo fenomenológico-trascendental y pregunta por la fenomenicidad del fenómeno, el tiempo, como horizonte de comprensión del ser. La segunda, empresa netamente ontológica, aspira a desentrañar la pregunta por el ser. El difícil y precario equilibrio entre ambos se salva apostando por una *Ontología fundamental*, donde el término «fundamental», habida cuenta de la hegemonía del primer modelo, viene a decir tanto como «trascendental», esto es, ontología que establece las condiciones de posibilidad de donación del ser de los entes. Condiciones de posibilidad dilucidadas a partir de la comprensión del ser del *Dasein, factum* en el que se hacen converger, no sin discrepancias, tanto la elaboración de una propedéutica de cara a la pregunta ontológica por excelencia como el cuestionamiento por el «sentido» del ser. Consiguientemente, la pregunta por el ser se ve escorada, por su herencia fenomenológica al albur de la filosofía trascendental kantiana, hacia la pregunta por la temporalidad como sentido del ser, condición de posibilidad de las estructuras del *ser-ahí*. Así, se inaugura una ininterrumpida reinterpretación del propio pensamiento tras *Ser y tiempo* que lucha por otorgar preponderancia al vector eminentemente ontológico respecto al marco fenomenológico-trascendental de una «cronología fenomenológica».

Provistos de ese marco interpretativo, acometeremos un vistazo retrospectivo a la obra temprana de Heidegger, sobre todo, a los momentos en los que emerge la presencia de Kant, como el intento de adentrarse en la copertenencia entre existencialidad y facticidad arrojada, pero sin el marco trascendental que procura la inserción del trascendentalismo kantiano. Todo ello sitúa en excelentes perspectivas para exponer las directrices generales que guían el rechazo de la determinación kantiana del ser como posición en *Ser y tiempo* por el enmascarador influjo de la noción de realidad, sin olvidar que la crítica destructiva se halla soportada por una deconstrucción fenomenológico-hermenéutica de la filosofía kantiana.

b) La urgencia de una profundización en la índole de lo trascendental, a fin de evitar la malinterpretación «subjetivista» de su propuesta ontológica, señala que, como es nuestro objetivo mostrar en el segundo capítulo, Heidegger recurra a una discusión con el concepto kantiano de *transcendencia*. Procuraremos evidenciar que, si bien en sus primeros momentos persiste en trazarse lo trascendental en paralelo con el planteamiento fenomenológico-existencial rector en *SuZ*, puesto que la transcendencia acontece en y por mor del *Dasein*, no obstante, la conciencia de una necesaria subordinación del modelo fenomenológico-trascendental al ontológico demanda de por sí un cuestionamiento de la fundamentación óptica de la ontología, o lo que es lo mismo, una circunvolución en retroceso desde el *Dasein*, que sienta la diferencia ontológica entre el ente y su ser, hacia la temporalización misma como fenomenicidad originaria. En este punto, la reiteración deconstructiva de la metafísica kantiana como «filosofía de la trans-cendencia» desempeñará un papel determinante, puesto que Heidegger pretende situarse aquende la *Naturanlage* kantiana, esto es, en el dinamismo del ser-en-transcendencia. En la reinterpretación de la transcendencia

kantiana encuentra Heidegger un excelente aliado para reconvertir ontológicamente la intencionalidad husserliana, pero, sobre todo, gracias a ella opera una imprescindible dinamización ontológica del concepto que, en su primera gran obra, se hacía cargo de la diferencia óntico-ontológica, a saber, la *mundaneidad* del mundo. Mundo como el juego que la transcendencia del ser juega y, por lo tanto, mundo como acontecer del ser que se sustrae y vela en su mostración.

Este momento de sustracción invita a sumergirse en el vector complementario de la transcendencia, la *finitud*. La copertenencia entre finitud y transcendencia será el punto álgido en el que, no por azar, emergerá con todo su vigor la aportación del pensamiento kantiano, adalid elegido para patentizar la esencial y constituyente finitud de la razón transcendente, pues, opina Heidegger, el criticismo sitúa la finitud en el mismísimo punto de partida de la transcendencia. Tomando empuje en la «mala finitud» kantiana que reposa en el paradigma creacionista productor/producto, Heidegger asume en su libro sobre Kant la tarea de reconducir el dualismo fenómeno/nóumeno al monismo de la imaginación trascendental, radical finitud del *Dasein* en el hombre. Especial mención haremos de la deducción «trans-cendental» de la finitud que Heidegger realiza revertiendo la impronta receptiva del conocimiento humano a un tiempo como autoafección de sí mismo, tiempo que sabe de sí y funda el yo trascendental kantiano en la actividad sintética de la imaginación trascendental.

En resumidas cuentas, el segundo capítulo retoma los dos vectores fundamentales en *SuZ*, el trascendental y el ontológico, reformulados en términos de «finitud-en-la-transcendencia» y reconducidos a su condición ontológica de posibilidad, la imaginación trascendental, que modula la cooriginariedad trascendental como *cooriginariedad transcendente*. Especial atención merecerá, al final del capítulo, la mostración de cómo en la coimbricación esencial de finitud y transcendencia aflora decididamente la temática del *nihil*, «nada» identificada con la transcendencia del *Dasein* finito, de modo que la verdad de la metafísica habita en el fondo abisal donde yace una nada que, últimamente, aboca al estallido de la perspectiva fenomenológico-existencial, forzando el, permítasenos la expresión, «retro-salto» al ser, definitorio de la *Kehre*.

c) La singular «deducción trascendental» del sujeto finito que lleva a cabo la reinterpretación del esquematismo de la imaginación trascendental, el cual, surgiendo a partir de la propia finitud del conocimiento —intuición pura del tiempo—, sienta los límites del conocimiento humano respecto a «lo otro», arroja luz, proponemos en el tercer capítulo, para una mayor comprensión del estrecho hilo conductor que vincula *Ser y tiempo* con *Kant y el problema de la metafísica*. Se hace así patente una íntima dependencia entre la primera *Crítica* kantiana y las temáticas de la angustia, la muerte y la conciencia. Bajo el título «Libertad y nada» proponemos acercar, en la medida de lo posible, las «críticas» heideggeriana y kantiana, por cuanto la introducción de las tres temáticas citadas discierne los límites del *Dasein* proyectante finito y, sobre todo, esconde una genuina noción de

libertad en indisoluble vinculación con el problema de la nada. La pregunta de Heidegger por los límites del conocimiento finito, en efecto, tiene por paradas decisivas el *ser-para-la-muerte* y la *conciencia*, hacia la mostración de que el comprender proyectante, por el que el *Dasein* se anticipa a sí mismo –*existencialidad*–, se realiza siempre y únicamente desde el punto ciego de la *facticidad*. Todo ello, repárese bien, en perfecta sintonía con la actividad sintético-ontológica de la imaginación trascendental, de modo que la completa dilucidación de la cooriginariedad de *facticidad* y *proyecto* pasa inevitablemente por afirmar que "el *Dasein* *qua* tiempo da tiempo a su ser"¹. Objetivo declarado, pues, poner en paralelo la deducción de *existencialidad* y *facticidad* en *Ser y tiempo*, y la de *transcendencia* y *finitud* en el *Kantbuch*, ambas interesadas en abocar al tiempo originario, si bien, en el segundo caso, se ahonda incluso hasta la matriz del tiempo o síntesis ontológica formadora de tiempo.

Indudablemente, el primer paso en esta des-entificación del sí mismo kantiano consistirá en acudir a la *angustia*, inicio de una retrovocación del hombre a su *poder-ser-para* escogerse o malograrse. El proceso de formalización ontológica inaugurado por esta disposición fundamental brinda, en el aislamiento al que somete, la radical singularidad del *Dasein*, en la que acontece su «esencia» como *ser-posible*. Una vez abierto el ámbito ontológico de la posibilidad en el angustiado *Dasein* como *ser-en-posibilidad*, entiéndase, el terreno de la libertad originaria, el análisis está en condiciones de transitar de modo puramente formal a través de la muerte y la conciencia, que tendrán como punto de partida, y también de retorno, el *solus ipse* ante la nada patentizado en la angustia. Finalmente, desde la franja abierta por la angustia ante la muerte, estaremos en condiciones de adentrarnos en el concepto de libertad. Ser cara a la muerte significa *ser-libre* para la muerte; ésta libera desde su advenir y lo hace para el poder-ser más propio, garantizando el momento de contragolpe óntico característico de una «libertad para la conciencia» como el *querer-tener-conciencia*, definitorio de la resolución precursora.

Capítulo, inevitablemente, de marcada impronta crítica, por cuanto el acontecer de la nada en su poderío constituye uno de los hitos destacados en la confrontación con la moral kantiana. Nuestra personal puesta en cuestión de la «crítica» heideggeriana se centrará, precisamente, en la palidez del vector reflexivo en su propuesta sobre la muerte y la conciencia. Las dificultades que se ciernen sobre la propia resolución por la posibilidad de la muerte, gracias a la que re-cobro mi más propia y radical finitud, anticipan la enconada disputa que se entabla entre una conciencia netamente moral (Kant) y otra puramente ontológica (Heidegger). Fiel a la primacía de la comprensión sobre la reflexión, Heidegger privilegia el revestimiento jurídico de la conciencia kantiana como «tribunal de la razón». No obstante, los textos kantianos indican más bien que es en torno al momento de veracidad donde se traza lo singular de su tentativa, lo que nos dará pie para, a partir de la conciencia como exigencia de certeza, advertir la indefensión última del *Gewissen* silente ante los avatares fácticos, a causa de la depauperación ontológica operada con la ley moral

¹ "Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein" (*Prolegomena* 442, trad. propia).

kantiana. Además, en esta discusión «a conciencia», estudiaremos el difícil papel encomendado a la conciencia silente de Heidegger, depositaria del tránsito desde el dominio ontológico de la forzosidad del «destino» del ser, donde la existencia se encuentra en ejecución pre-comprensiva de su ser, al terreno óntico, en el que el existente concreto decide —no se sabe muy bien cómo ni mediante qué pautas— el tipo de ser que quiere ser.

Justamente en el ecuador de nuestra investigación la segunda parte del capítulo tercero procura una recapitulación de lo examinado al trasluz de los diversos rostros de la nada implícita o explícitamente encontrados. La primacía óntico-ontológica de la pregunta por el ser tenía que desembocar, parece claro, en la nada como «asunto» del pensar, iniciando una paulatina transformación de la «nada de entes» en la «nada de ser». Especialmente atentos estaremos a distinguir el «no» de la condición cadente y el de la facticidad arrojada, o la deficitaria nada emergida en la angustia para la muerte y dotada de vigor ontológico en alusión a la conciencia, sin olvidar, por supuesto, la *nada de mundo*, recóndito *nihil* de *SuZ* que reverbera, en último término, la copertenencia de verdad y no-verdad.

d) Todo se encuentra dispuesto para, en el capítulo cuarto, situar la confrontación en sus justos términos: la decisión por la libertad o por la nada. La exégesis heideggeriana de la libertad kantiana, encaminada a reconducir la libertad práctica a la trascendental y acendrada en subrayar las deficiencias ontológicas e incapacidad de Kant para acceder a la determinación originaria del sí mismo, sostiene la prelación del libre Yo pienso, transformado en el libérrimo «Yo soy capaz» y comprensivamente dado en el sentimiento «no-moral» de respeto kantiano. A tal efecto, revisaremos críticamente la minusvaloración del papel otorgado por Kant a la ley moral, en definitiva, la apuesta heideggeriana por un querer sin más ley que la resultante tras un proceso de formalización ontológica y que arrumba el fin en sí kantiano en beneficio del neutro y des-subjetivizado *por-mor-de-sí-mismo*. En liza, por tanto, si la consideración ontológica de la libertad involucra la disolución de su índole normativa, la incondicionalidad del mandato moral al cual el hombre se somete. En ese sentido, desde una razón pura práctica, a la par, hecho y proyecto, abundaremos en la particularidad del planteamiento sintético kantiano, por el que la razón es re-flexiva, sabe de sí en la medida en que se confronta con aquello que ella «no» es.

e) La hermenéutica en su curso de 1930 sobre la libertad kantiana supone el adiós definitivo a la vehemente interpretación de la filosofía trascendental desde las contraposiciones que dan cuenta de su condición de filosofía límite. Los nuevos derroteros interpretativos de Heidegger apuestan por la superación idealista del pensamiento kantiano, con el telón de fondo de una exégesis que inserta a Kant en la legalidad propia de la historia destinal del ser. Al dinamitar Heidegger el sistema kantiano desde sus mismos goznes, el tiempo y la libertad, prevalece definitivamente la *mono-logía* del ser y el trascendentalismo kantiano deviene una rémora en el avance hacia la verdad del ser. Por ello, en el último capítulo analizaremos las repercusiones que tiene el viraje heideggeriano en temas como la

diferencia, la trascendencia y la conciencia, en orden clarificar el nuevo itinerario exegético del pensamiento kantiano. Desestimando Heidegger la vía de penetración en la objetividad kantiana por medio del «en contra» (*Dawider*), dirigirá sus dardos contra el trascendentalismo como privilegiado espejo de la esencia pro-positiva de una razón que pone el fundamento del ente, la objetividad del objeto. Consiguientemente, la dimensión de otredad en Kant, de captación de lo otro como otro —si bien, analizada desde la esencial «pasividad» del sujeto trascendental respecto a la actividad sintética de la imaginación trascendental— será sustituida por el excluyente protagonismo de una subjetividad arrolladora en camino «destinal» hacia la nietzscheana voluntad de voluntad. La *ratio* kantiana, razón y fundamento, significa el decidido principio del final, pues convierte la razón en reflexión de la reflexión y así anticipa el nihilismo de Nietzsche.

Y es que, la progresiva conciencia del reto conceptual que el nihilismo implica, junto con la incardinación de la nada en el ser, marcarán la inserción de Kant en la problemática del nihilismo. Asfixiados por el nihilismo epocal, la tesis kantiana del ser como posición, ciertamente, insufla aires nuevos al recordar que el ser es, cuando menos, aquello digno de ser pensado, pero, paradójicamente, se considera un paso imprescindible en el nihilismo que se denuncia. El «asunto» mismo de la investigación obliga a internarse sucintamente en la compleja dilucidación de la nada de ser en el contraimpulso del acontecimiento apropiante (*Er-eignis*), amén del planteamiento heideggeriano en torno al nihilismo en su propiedad e impropiidad. Como no podía ser de otro modo, en nuestras consideraciones finales atenderemos a los límites de la oferta heideggeriana, desbrozando vías alternativas, genuinamente kantianas, a fin de transformar dicho nihilismo de un modo interno y estructural, y reconfigurar la comprensión de la responsabilidad ética a la que Kant invita.

4. Observaciones

Estimamos conveniente, finalmente, realizar algunas indicaciones en orden a facilitar al lector la incursión en nuestro trabajo.

4.1. Trayectos críticos

En el apartado 1 de esta introducción hemos dado cuenta de la hipótesis de trabajo que rige nuestra investigación, así como de las apuestas fundamentales. Ahora bien, dado que, como se ha señalado en el apartado 2 —referido a la metodología que nos aproxima a la problemática— nos hemos comprometido con un seguimiento interno de la posición heideggeriana, las observaciones críticas que realizamos se encuentran, si bien mayoritariamente aglutinadas en párrafos precisos, preparadas en lugares dispersos, al hilo de las necesidades del análisis. Ello invita a una brevísima, pero quizás útil, observación sobre los nódulos de la red argumentativa en los que se localizan nuestros progresivos resultados.

— Aunque de carácter primordialmente expositivo, el primer capítulo sienta los presupuestos principales de la disputa entre Heidegger y Kant, concretamente, al plantear en el punto 1.4. ("Preámbulo a una desavenencia anunciada: el pensar de la cooriginariedad -Heidegger- frente al pensar crítico-sintético -Kant-") las desavenencias metodológicas esenciales en juego. Preparado por la exposición de cómo se gesta la irrupción del modelo trascendental kantiano en la conformación de una ontología fundamental, nuestro intento de poner en evidencia las irreconciliables discrepancias entre el pensamiento sintético-reflexivo kantiano y el esencial-posibilitante heideggeriano tendrá por objeto aclarar la atracción, a la par hechizante y repelente, ejercida en Heidegger por la estructura antinómica de un pensamiento en y del límite como es el kantiano. Complemento indispensable de esta obertura de la disputa —implícita en todos los epígrafes del capítulo— será el análisis de la personalísima hermenéutica heideggeriana en el punto 3.1. ("Kant a examen. Deconstrucción fenomenológico-hermenéutica de la filosofía «crítica»"), donde, de la mano de una disección de la repetición (*Wiederholung*) heideggeriana como confrontación deconstructiva, quedarán establecidos los cimientos para comprender posteriormente los límites del denuedo heideggeriano por reconducir los momentos irreductiblemente contrapuestos en Kant a la totalidad en dinamismo de la que «esencian» los elementos cooriginarios ontológicos.

— La primera incursión propiamente crítica vendrá motivada, en el segundo capítulo, por la exégesis heideggeriana del concepto de transcendencia en Kant. Ya desde el primer momento (II, 1: "Claves hermenéuticas de la reversión a la transcendencia originaria"), situaremos los principales hitos en los que Heidegger ejerce una decidida y deliberada violencia hermenéutica sobre los textos kantianos, en vistas a una apropiación originaria, esto es, ontológica, del «protofenomenólogo» Kant. Tampoco renunciaremos a breves pinceladas sobre los diversos tópicos en los Heidegger fuerza en extremo y según sus propios intereses el criticismo, concretamente, a propósito del concepto existencial de mundo en Kant (II. 5.3. "Filosofía mundana y mundo existencial en Kant") o en relación con la temática del ideal trascendental kantiano (II. 5.4. "Mundo y totalidad. El ideal trascendental"). La conclusión a esta segunda parte del segundo capítulo (II. 5.5. "En tránsito hacia la finitud") recogerá los principales hallazgos con objeto de patentizar el verdadero núcleo de la confrontación, la libertad, dando paso así, en la tercera parte del capítulo, a una fructífera problematización crítica de la hermenéutica que Heidegger lleva a cabo con la noción kantiana de finitud.

En esta última parte, la discusión se entabla primordialmente en referencia a la imaginación trascendental kantiana. Precedida por un análisis de los hitos más destacables de la «finitización» operada con la razón pura kantiana, con especial atención al papel destrascendentalizador del tiempo como autoafección pura de sí mismo en el epígrafe 1.4., el análisis de la actividad sintética de la imaginación trascendental creadora, «raíz común» de la transcendencia finita, será sometido a un sucinto examen crítico en el apartado 2.4.3.

("Procurando desanudar el nudo. Razones adversas a una disolución temporal del sujeto kantiano"). A la espera de abordar en el capítulo cuarto la apercepción trascendental kantiana —y reconociendo los límites de la propuesta kantiana en relación con el tiempo—, incidiremos en las razones básicas que podrían subyacer a la negativa de Kant a aceptar una síntesis temporal que preceda y origine un yo pienso últimamente diluido en el ciego flujo temporal.

— El tercer capítulo contará con numerosas incursiones problematizadoras que, a nuestro juicio, resultan justificadas por los paralelismos inequívocos entre la empresa crítica kantiana y el planteamiento de la segunda parte de *Ser y tiempo*. Nos es imposible dar detallada cuenta de todos trayectos críticos que aparecen en el capítulo, no obstante, queremos destacar la puesta en cuestión que realizaremos del papel otorgado al *nihil* compareciente en la angustia (I. 1.2. "Sobre la viabilidad de una apercepción «ética» de la más propia nihilidad"), amén del difícil papel repercutor asignado a la nihilidad que acaece en el anticipar la propia muerte (I. 2. "El sospechoso tránsito hacia sí mismo del ser-para-la-muerte"), ambos, intentos de mostrar el lento y cuestionable fraguarse de una nada todavía falta de envergadura ontológica. A este propósito, el epígrafe 1.3.1 de la segunda parte ("La «trascendental» nada abierta por la angustia y ontologizada en la conciencia") abundará —ya propiamente desde el análisis del incipiente nihilismo heideggeriano— en el precario rol mediador de la *conciencia* en referencia al cuestionable potencial activo atribuido al *nihil*. En esta temática profundizará también el apartado III. 2.2. ("Nada de mundo"), momento decisivo pues recolecta las anteriores reflexiones en torno al gestarse de la nada en Heidegger y aspira a desenmascarar la nihilidad inherente al *ser-en-el-mundo*, respecto a las que nos permitiremos algunas matizaciones críticas en torno a las deficiencias del horizonte de confrontación tal y como lo piensa Heidegger en el concepto de mundo.

Pero, sin lugar a dudas, el momento crítico por excelencia del capítulo —y, tal vez, de todo nuestro trabajo— se traza a propósito del debate «a conciencia» entre Heidegger y Kant (I. 3. "*Faktum* frente a *factum*: santidad de la ley, silencio de la nada"). El enfrentamiento allí examinado entre una conciencia ontológica y otra moral, una culpa desmoralizada y otra eminentemente responsable y en incesante búsqueda de certeza práctica, dará paso a un cuerpo a cuerpo entre la libertad para el fundamento heideggeriana y la libertad en precario kantiana, ocasión que no desaprovecharemos (I. 4.2. "Aporías de la conciencia heideggeriana. En torno a la preeminencia óptica de la pregunta por ser") para establecer la cuestionabilidad de la prelación óptica de la pregunta por el ser tal y como la comprende Heidegger por la minusvaloración de la libertad y las consiguientes aporías a las que, a nuestro juicio, toda la obra de 1927 parece abocada.

— El mismo encabezamiento del capítulo cuarto, "Libertad «o» nada", avisa de que todo él se encuentran transido por una crítica a la depauperación heideggeriana de la noción, eminentemente moral en Kant, de libertad. Por esta razón, y aunque salpicado de continuas referencias problematizadoras, hemos agrupado nuestras propuestas crítica en

breves esbozos de hermenéuticas alternativas a la pensada por el filósofo de Messkirch. A fin de facilitar al lector la tarea, recomendamos se acuda al epígrafe I. 1.4. ("Propuesta de una hermenéutica alternativa a la apercepción trascendental como *subjectum*"), en el contexto de un análisis de la apercepción trascendental kantiana y la destructiva interpretación del mismo que prevalece en *Ser y tiempo*. En el ámbito práctico, la interpretación heideggeriana del sentimiento moral de respeto será cuestionada, tras la previa dilucidación de la *personalitas moralis* kantiana según Heidegger, en el apartado 2.2.: "Lo no-dicho en la exégesis ontológica del respeto". Todo lo cual prepara la enconada confrontación en torno a la noción de libertad trascendental, respecto a las que realizaremos importantes matizaciones en el apartado II. 1.3.: "Balance crítico de la reversión de la voluntad al libre «Yo pienso»". Y, sobre todo, nos permitirá caminar con paso seguro en el análisis de la propuesta heideggeriana de reconducción a lo originario a propósito de la libertad práctica, en la que nos sumergiremos críticamente —esta vez sí, con una mayor profundización en el kantismo— en el punto II. 3: "La contraoferta kantiana: autolegislación «y» sometimiento a la ley moral".

— Si nuestro proyecto problematizador, así lo pretendíamos, transcurre en progresivo ascenso hasta su intensificación definitiva a propósito de la noción de libertad, el análisis del viraje heideggeriano y, consiguientemente, el definitivo adiós a Kant como compañero de viaje hermenéutico, acarrea inevitablemente una disminución de nuestras propuestas críticas. Por esta razón, dejaremos en manos de las consideraciones finales del capítulo quinto la atención a los aspectos más cuestionables de los nuevos rumbos seguidos por Heidegger tras el declarado envite a la problemática del nihilismo, que sitúa, en la formulación del nihilismo impropio al albur del contramovimiento destinal del ser, ante la difícil encrucijada entre el determinismo histórico y el voluntarismo inane (III. 3.2.: "La argucia de la nada de ser: el nihilismo impropio. Entre fatalismo y voluntarismo"). Haciendo especial hincapié en aquellos puntos que podrían haber significado un «re-virar» heideggeriano hacia la *Crítica*, nuestra último adentramiento cuestionador parte, en el epígrafe introductorio ("Identidad en la diferencia de la hermenéutica heideggeriana sobre Kant"), de la maduración en el «segundo Heidegger» del pensar mediante contraconceptos —en relación con lo visto en el primer capítulo—, modelo hermenéutico que convierte últimamente en inexpugnable su exégesis de la historia de la filosofía. Además, nuestro afán por desenmascarar el lugar «desde» el que se sitúa gratuitamente la hermenéutica heideggeriana tras el viraje pasa por abordar la raigambre intrínsecamente pasiva del dejar-ser heideggeriano frente a la índole legisladora de la razón kantiana (IV. 2. "El libérrimo «dejar-ser» frente a la razón legisladora kantiana") y la consiguiente minusvaloración del papel agente del hombre, subordinado por Heidegger a la interpelación del ser que, a falta de una conminación netamente moral, convierte en seriamente cuestionable la salida del olvido del olvido del ser en el que yace la humanidad (IV. 4. "Re-virando hacia la *Crítica*").

— Ni que decir tiene, todo nuestro itinerario crítico recibirá en las conclusiones finales su afianzamiento definitivo, dedicándonos a reiterar los logros y sombras de una confrontación tan apasionada como brillante.

4.2. Observaciones respecto al modo de cita, uso de la bibliografía y traducciones

En lo que a las obras de Heidegger se refiere, la citación se realizará con la abreviatura correspondiente, seguida de la paginación original en el volumen de la *Gesamtausgabe* y, entre paréntesis o corchetes, la de la traducción española utilizada que aparece en la bibliografía.

Respecto a las obras de Kant, a la abreviatura clásica del escrito en cuestión seguirá el número de página según la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias y el de la traducción española entre paréntesis. En aquellos casos que sea imprescindible, se introducirá la referencia al volumen correspondiente de dicha Edición Académica (en número romano), seguido del de la página original (número arábigo) y el de la página de la traducción española entre paréntesis. Según es habitual, la *Crítica de la razón pura* se citará, no obstante, por la paginación de la primera (A) y segunda (B) edición.

El resto de referencias bibliográficas se realizará señalando el autor, la fecha de la publicación de la obra o artículo y, en su caso, las páginas correspondientes. La reseña completa de la obra se halla al final del trabajo en la bibliografía general.

En caso de que optemos por una traducción personal de los textos en el cuerpo del trabajo, aparecerá en nota a pie de página el texto original y su referencia, acompañados de la abreviatura "trad. propia". Sólo cuando el texto fuente tenga escasa relevancia, se evitará sobrecargar las notas con el original.

Por otra parte, y aun a riesgo de sacralizar un término tan central en la filosofía de Heidegger como corriente en el uso cotidiano de la lengua alemana, optaremos por dejar sin traducir el término *Dasein*, por cuanto consideramos que se encuentra ya plenamente integrado en el acervo filosófico y porque, a nuestro modo de ver, su traducción siempre resulta inevitablemente deficitaria. Ello no obsta para que, llegado el caso, nos detengamos a puntualizar, en nota a pie, su significado, algo que también realizaremos con aquellos términos más relevantes del lenguaje heideggeriano. Además, nos tomaremos la libertad de, en contadas ocasiones, escribir directamente en alemán aquellos términos ya previamente traducidos que el poderoso influjo de la filosofía heideggeriana parece haber consagrado en filosofía (*Ereignis*, *Wiederholung*, *Gewissen*, etc.). Las razones en este caso son de índole puramente estilística, pues tienen por objeto evitar repeticiones innecesarias.

Utilizaremos la cursiva como equivalente del subrayado en el texto o en las notas y para remarcar aquellos términos más característicos del pensar heideggeriano. La habitual utilización de las comillas («») pretenden llamar la atención sobre significados implícitos en el vocablo correspondiente o enfatizar expresiones propias creadas para la ocasión. Los textos y expresiones textuales de Heidegger siempre irán con diferentes comillas (" ").

AGRADECIMIENTOS

Agradecer, en primer lugar, al profesor D. Miguel García-Baró el haber descubierto en sus clases y seminarios la pasión por la filosofía, el gusto por la reflexión y la relevancia del buen hacer filosófico. Sus comentarios, sugerencias y matizaciones siempre han resultado decisivos en la búsqueda de precisión y rigor de nuestra investigación. Pero, por encima de todo, el afecto y cercanía en todo momento por él mostrados nos han hecho sentirnos privilegiados receptores de una gratuidad que ha ejercido un enorme poder motivador en nuestro trabajo.

Se hace difícil expresar en breves palabras nuestro agradecimiento hacia el profesor D. Luis Sáez Rueda, caminante privilegiado durante todo el trascurso de una investigación en la que se ha pasado de lo estrictamente académico a lo personal y, sobre todo, al diálogo propiamente filosófico. Las conversaciones, discrepancias y acuerdos respecto a nuestro trabajo han sido genuina filosofía en la que ambos disfrutábamos, aprendíamos y retomábamos continuamente la ilusión por aquello que es una verdadera vocación. Agradecer, desde luego, sus continuas aportaciones respecto a los logros y déficits del pensamiento heideggeriano, la incesante disposición de ánimo que siempre ha sabido transmitir, su ejemplo e incitación a, sin miedos, reflexionar sobre aquello que merece ser pensado.

A mis alumnos que, aunque sin ellos saberlo, mantienen viva en mí la llama del pensar y me confirman cada día que el pensamiento se hace en diálogo y que la filosofía o forma mejores personas y ciudadanos o no es filosofía.

Gracias a mis padres y hermanos por recordarme continuamente, no sin razón, los escasos réditos prácticos que una investigación filosófica de esta índole trae consigo.

Gracias a mi mujer y mi hija por la imprescindible reconciliación con la realidad que, en cada momento, ellas procuran. A Mati por su extraordinaria comprensión, apoyo y fe en que podría llevar a cabo este proyecto. Sin ella no habría sido posible nada de ello.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

I. DE LAS OBRAS DE M. HEIDEGGER

- *Anfangsgründe: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*
- *Besinnung: Besinnung*
- *Brief: Brief über den Humanismus*
- *Briefwechsel (Blochmann): M. Heidegger - E. Blochmann Briefwechsel 1918-1969*
- *Briefwechsel (Jaspers): M. Heidegger - K. Jaspers Briefwechsel 1920-1963*
- *BWN: Beilagen zu: »Das Wesen des Nihilismus«*
- *BZ: Der Begriff der Zeit*
- *BzPh: Beiträge zur Philosophie*
- *Einführung: Einführung in die Metaphysik*
- *Einleitung: Einleitung in die Philosophie*
- *EPH: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*
- *EPHR: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*
- *EWM?: Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«*
- *FD: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*
- *FnT: Die Frage nach der Technik*
- *FS: Frühe Schriften*
- *GA: Gesamtausgabe.*
- *Gelassenheit: Gelassenheit*
- *GP: Die Grundprobleme der Phänomenologie*
- *HF: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*
- *HPhG: Hegels Phänomenologie des Geistes*
- *Kasseler Vorträge: Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge, 1925)*
- *KPM: Kant und das Problem der Metaphysik*
- *Le Thor. Seminar in Le Thor*
- *Logik: Logik. Die Frage nach der Wahrheit*
- *MW: Mein Weg in die Phänomenologie*
- *N (I, II): Nietzsche*
- *Natorp: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*
- *NW: Nietzsches Wort: »Gott ist tot«*
- *NWM?: Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«*
- *OVM: Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik*
- *PbLA: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*
- *PbIK: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*
- *Platons: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*
- *Prolegomena: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*
- *Reden: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (GA 16)*
- *Richardson: Brief an P. W. J. Richardson*
- *Schelling: Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*
- *Sprache: Die Sprache*
- *SuZ: Sein und Zeit*

- *SvG: Der Satz vom Grund*
- *These: Kants These über das Sein*
- *Überwindung: Überwindung der Metaphysik*
- *UKw: Der Ursprung des Kunstwerkes*
- *Unterwegs: Unterwegs zur Sprache*
- *VBZ: Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*
- *VSvG: Der Satz vom Grund (Vortrag)*
- *VWG: Vom Wesen des Grundes*
- *VWW: Vom Wesen der Wahrheit*
- *Wegmarken: Wegmarken*
- *WhD?: Was heisst Denken?*
- *WM?: Was ist Metaphysik?*
- *WN: Das Wesen des Nihilismus*
- *ZS: Zur Seinsfrage*
- *ZuS: Zeit und Sein*
- *ZW: Die Zeit des Weltbildes*

II. DE LAS OBRAS DE I. KANT

Indicaremos en número romano el volumen correspondiente a la Edición de la Academia. En aquellas ocasiones en las que la abreviatura coincida con otra asignada a una obra de Heidegger, se pondrá entre paréntesis «Kant», para distinguirla de la primera.

- *Ak. -Ausg.: Kants Werke. Akademie Textausgabe*
- *Anfangsgründe: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (IV)*
- *Antropologie: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (VII)*
- *Beweisgrund: Der einzig möglich Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes (II)*
- *Briefwechsel: Briefwechsel (X-XIII)*
- *Dissertatio: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (II)*
- *Fortschritte: Welche sind die wirkliche Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (XX)*
- *Gemeinspruch: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (VIII)*
- *Grundlegung: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (IV)*
- *KpV: Kritik der praktischen Vernunft (V)*
- *KrV: Kritik der reinen Vernunft (III)*
- *KU: Kritik der Urteilskraft (V)*
- *LB Fortschritte: Lose Blätter zu den Fortschritten (XX)*
- *Logik: Logik (IX)*
- *MS: Metaphysik der Sitten (VI)*
- *Negative Größen: Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (II)*
- *Opus postumum: opus postumum (XXI-XXII)*
- *Prolegomena: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (IV)*
- *Refl.: Reflexionen (XIV-XIX)*
- *Religion: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (VI)*
- *VMS: Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten (XXIII)*

CAPÍTULO I

EL LENTO FRAGUARSE DE LA COORIGINARIEDAD TRASCENDENTAL

INTRODUCCIÓN. EL PUESTO DE KANT EN LA REITERACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

1. HACIA KANT POR LAS SENDAS DE HUSSERL Y LOS NEOKANTIANOS

Los primeros escritos de Heidegger dan buena cuenta de un paulatino acceso a la concepción de la fenomenología como ontología, a partir de un cuestionamiento por el ser de la vida fáctica. Bajo la tutela de Aristóteles, sus iniciales desavenencias con el método fenomenológico ortodoxo serán consideradas como una radicalización de las pretensiones originarias de la fenomenología en pos de «la cosa misma»². Comienza a fraguarse su singular método hermenéutico deconstructivo, primeramente con Husserl, como interlocutor de su ímpetu hacia lo originariamente fenomenológico y en denodado esfuerzo por liberarse de la fenomenología como corriente real, a fin de aprehenderla como posibilidad³. Incluso tras la ruptura explícita y definitiva con el método fenomenológico en su curso de invierno de 1930/31⁴, respuesta a las manifestaciones de Husserl en el epílogo de *Ideas*, Heidegger seguirá apostando por el ideal de apropiación originaria del fenómeno, paradigmáticamente expresado en sus entusiastas palabras de 1925 en la Sociedad de Hessen para las Artes y las Ciencias de Kassel:

“La actitud fundamental de la fenomenología está determinada por un principio que, por lo pronto, parece obvio y evidente: *a las cosas*. (...) Extraer los conceptos de las cosas, filosofar a partir de las cosas, puede parecer una obviedad. Pero sólo en apariencia. Investigación y vida tienen la peculiar tendencia a saltar por encima de lo simple, lo originario, lo auténtico y a permanecer en lo complicado, lo derivado, lo inauténtico. (...) De entrada, la filosofía tradicional tiene opiniones sobre las cosas, es decir, conceptos que no han sido examinados con respecto a su pertenencia originaria en el pasado. Frente a este modo de proceder, la fenomenología postula la necesidad de abrirse paso en las cosas mismas”⁵.

Consciente de que un saber de lo radical arrastra consigo la posibilidad del ocultamiento, su reprobación de una efectiva fenomenología de escuela irá dirigida a la malversación de la fenomenología como "corriente de la filosofía trascendental del idealismo crítico kantiano"⁶; virulentas palabras en el ejemplar de mano a *SuZ* que vienen a corroborar cómo sus iniciales incursiones en las *Investigaciones Lógicas* se realizan en estrecho contacto con el

² V. *MW* 99 (100). Como subraya Tugendhat (1970, 277), la ontología heideggeriana supera la fenomenología ingenua de Husserl mediante una radicalización por la que el ser (*einai*) coincide con el aparecer (*phainesthai*).

³ V. *SuZ* 38 (61). La misma idea se recalca en el añadido de 1969 a *MW* (102 [103]). Abundan los pasajes en los que Heidegger autointerpreta su método como una revitalización de las pretensiones fenomenológicas originarias. V. *GP* 29 (47); *Logik* 279 (223); *Kasseler Vorträge* 159 y ss. (66 y ss.). V. también, Courtine, J-F. (1990), 108-110.

⁴ “tras la más reciente publicación de Husserl que expone una enérgica recusación de los que hasta ese momento habían sido sus colaboradores, haríamos bien si en lo que sigue entendemos por *la* fenomenología sólo la que Husserl mismo ha creado y nos ofrece. Que conste así que todos nosotros hemos aprendido y continuaremos aprendiendo de él” (*HPbG* 40 [83]).

⁵ *Kasseler Vorträge* 159 (66-67). Recordemos que el texto de las conferencias había sido proyectado como recensión a la correspondencia entre Dilthey y Yorck publicada en 1923, renunciando a su publicación por la extensión desmesurada (sesenta páginas). Un año más tarde, se integrarán en sus lecciones sobre *El concepto de tiempo* (*BZ*).

⁶ Nota en el ejemplar de mano (*Hüttenexemplar*) a *SuZ* 38 (61).

pensamiento neokantiano dominante en el momento, de modo que su propia filosofía se perfila por oposición a ambas corrientes, englobadas bajo el significativo rótulo de «idealismo»⁷. Detengámonos brevemente en los principales hitos históricos de esta evolución.

Ni la figura ni el pensamiento de Kant se encuentran entre los incipientes intereses del avisado estudiante que en 1909 comienza sus estudios de teología en Friburgo bajo el influjo del teólogo especulativo Carl Braig, cuyo penetrante modo de pensar le introduce, más allá de en los textos escolásticos de Tomás de Aquino y Buenaventura, en la confrontación de la teología católica con Schelling y Hegel⁸. Cosa muy distinta ocurrirá con Husserl, cuya imponente figura emerge poderosísimamente con la lectura de las *Investigaciones Lógicas* y la *Filosofía de la Aritmética*⁹. Impresionado por la nueva luz bajo la que Husserl situaba la matemática, Heidegger abandona la teología para inscribirse en el otoño de 1911 en la facultad de matemáticas. Lábil sueño el de la matemática del que despertará posteriormente de la mano de Fichte, Hegel y, sobre todo, Dilthey, sin el cual resulta incomprensible el hito intelectual inaugurado por el concepto de vida y su incipiente preocupación por la temporalidad.

Ciertamente, la vigorosa atracción ejercida por las *Investigaciones Lógicas* no disminuye su opacidad para un estudiante animoso, pero sin apenas formación. En su ayuda acudirán los seminarios de Heinrich Rickert (1912-1915)¹⁰ y las lecturas de su discípulo Emil Lask¹¹, procurándole una vía de acceso, si bien indirecta, a la comprensión de la fenomenología husserliana. Ésta será el verdadero motor que module su primerizo acercamiento a Kant, sin duda alguna, por los estrechos lazos que Heidegger todavía adivina entre Husserl y el neokantismo, de manera que sus referencias al criticismo vendrán suscitadas por intereses comunes a ambas corrientes, como la repulsa del psicologismo en la determinación del

⁷ F. Dastur (1991) señala que la profundización de Heidegger en las *Investigaciones Lógicas* (especialmente la VI) le otorga una relectura de Kant que apadrina su primera interpretación de la *Crítica* e inicia su novedosa hermenéutica en el *Kantbuch*.

⁸ V. *MW* 94 (96). Aunque el joven teólogo asista, a partir de 1912, a los cursos de Rickert, Kant no cuenta entre sus lecturas habituales entre 1910 y 1914, centradas en Hölderlin, Nietzsche (*La voluntad de poder*), Kierkegaard, Dostoievski, Rilke, Trakls y Dilthey. V. *FS* 55-57.

⁹ V. *Lebenslauf* de 1915, redactado para su habilitación como docente en Friburgo, en *Reden* 37-39.

¹⁰ Aunque interesados Husserl y Rickert en el conocimiento como conocimiento verdadero, el primero siempre criticará la definición rickertiana del objeto del conocimiento como el objeto trascendente (valor o, incluso, deber) que presta validez al conocimiento y permite diferenciarlo de un mero proceso psíquico. Husserl cuestionará como un residuo de la comprensión natural cualquier orientación de la constitución del mundo hacia un imperativo práctico. V. Kern, I. (1964), 374-420.

¹¹ Una interesantísima cuestión —en la que desgraciadamente los límites de nuestra investigación impide detenernos— es el determinante papel desempeñado por E. Lask en la ruptura heideggeriana con las posiciones neokantianas. Como pone en claro con todo detalle J. García Gainza (1997, 64-68), Lask opera una transformación interna en la teoría del juicio neokantiana, genuina revolución copernicana que des-subjetiviza la conciencia trascendental al atribuir la validez, no a la propia estructura de la síntesis judicativa de las representaciones, sino a “lo valioso del material”. Consiguientemente, la problemática del sentido se sitúa a quende el juicio, en la esfera anti-predicativa que sostiene la identidad entre ser y valer. Así, Emil Lask proporcionará al joven Heidegger “un acceso adecuado a la intencionalidad de la *Anschauung*” (*ibid.*, 77).

objeto de la lógica¹². Eso sí, Heidegger nunca perderá de vista el objetivo que se va fraguando en este tiempo, a saber, la articulación de los diversos sentidos del ser en un todo, embrionaria preocupación ontológica conformada desde la teoría del conocimiento como lógica.

A la espera de una repetición kantiana de Husserl, como ocurrirá en 1927, el pensador de Königsberg será apreciado en tanto ofrece posibilidades de acercamiento a su maestro, tal y como ponen de relieve sus *Neuere Forschungen über Logik* (1912)¹³. En el escenario de una dilucidación del objeto de la lógica y la crítica a toda interpretación psicologista del mismo, se acude sucintamente a Kant para saber "si el psicologismo o el trascendentalismo se funda en la esencia de la filosofía kantiana"¹⁴. Aunque el genuino bastión en orden a dilucidar el objeto de la lógica es la refutación husserliana del psicologismo, también Heidegger cuenta con Kant por haber puesto de relieve el valor propio de la lógica. El filósofo que reclama su atención no es el que pregunta por el origen ontológico del conocimiento, sino el interesado en el valor lógico de su validez, lo cual, advierte astutamente, no tiene por qué significar batirse del lado de los extremos neokantianos¹⁵.

Habrá que aguardar a los cursos impartidos por Rickert en el verano de 1912 para que comience un primer contacto con Kant, reflejado dos años más tarde en su recensión para la *Literarische Rundschau* de la obra comparativa de Charles Sentroul sobre la relación entre las teorías del conocimiento de Aristóteles y Kant¹⁶. No obstante, en la reseña se trasluce más un conocimiento de la problemática neokantiana, de la que se aportan incluso importantes referencias bibliográficas, que una penetración de primera mano en Kant, recurriéndose a lugares tópicos de la literatura neokantiana que eviten una confrontación directa con las opiniones de Sentroul sobre el filósofo alemán. Destaca sobremanera que el joven articulista anticipe la necesidad de partir, previamente a toda confrontación, del contexto histórico-espiritual de cada filósofo, a fin de comprender la peculiaridad del problema abordado. A diferencia del estagirita, Kant no se encontraría lastrado de presupuestos metafísicos; su única presuposición concierne a la posibilidad del conocimiento. Más aún, su aceptación incondicional de la matemática y de la ciencia de la naturaleza como ciencias válidas, lejos de revertir en el dogmatismo, será puesta en cuestión

¹² Así se pone de relieve en las últimas líneas de su trabajo sobre la *Doctrina del psicologismo*, premonitorias de sus intereses futuros. V. *FS* 186. Significativa también la reproducción de Heidegger, en dos de sus tempranos escritos, de una cita laudatoria de Natorp hacia Husserl. V. *ibid.*, 19; 63-64.

¹³ V. *ibid.*, 17-43. El artículo permite entrever un dominio de la actualidad filosófica del momento, acaparada por el neokantismo: H. Cohen, Windelband, Rickert, Lask. También aparecen Bolzano y Meinong, Geysler, Frege, Russel y Whitehead.

¹⁴ *Ibid.*, 19. También Husserl procura una apropiación fenomenológica del criticismo kantiano, como muestra su conferencia de Friburgo en 1924, *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*. Según Husserl, el giro copernicano hacia el idealismo trascendental recibe su espaldarazo definitivo a partir de la fenomenología trascendental, y la síntesis kantiana con la concepción de la intencionalidad. Kant también apuesta por la filosofía como ciencia estricta necesitada de una crítica reflexiva de los principios de la razón hacia la metafísica definitiva. V. Kern, I. (1964), 422.

¹⁵ *FS* 22.

¹⁶ El libro recensionado es el de Charles Sentroul, *Kant und Aristoteles*, Kempten, Kösel, 1911. La reseña se recoge en *FS* 49-53.

y sometida al planteamiento nuclear de su filosofía en torno a la pregunta por el conocimiento del objeto. La filosofía trascendental brilla con la luz propia de una teoría del conocimiento centrada en el «sentido» de los objetos, mostrando así su precedencia respecto a una epistemología "más antropológica, individual y psicológica" como es la aristotélica. La impronta neokantiana del joven Heidegger, así como su cruzada fenomenológica contra el psicologismo, se evidencian cuando reprocha al autor su unilateral inclinación por la interpretación subjetivista-psicologista de Schopenhauer y su consiguiente renuncia a las investigaciones de Cohen, Stadler, Natorp, Windelband y Rickert, lo cual redundaba en el desconocimiento del genuino sentido de la filosofía trascendental.

Fruto de su predilección por la esencia de la lógica, emerge con fuerza en la reseña la problemática en torno a lo real (*Wirkliche*) ideal-lógico, totalmente inaccesible para las ciencias reales, lastradas por la determinación del juicio como una relación de identidad entre el sujeto y el predicado, que se plasma en el «es» de la cópula en tanto que signo de esa identidad objetiva. Únicamente a partir del cuestionamiento por el carácter fundamental del copulativo «ser», que reside en la validez, se estará en condiciones, concluye Heidegger, de emprender una organización de las ciencias en la que éstas se determinen como conocimientos universalmente válidos, y que tome como directriz el ideal matemático de la construcción de conceptos, válido incluso para las ciencias históricas que se estructurarían según "tipos y conceptos temporales históricos"¹⁷. Será en su disertación: *La teoría del juicio en el psicologismo* (1914), donde se afirmará sin ambages que "el juicio de la lógica es sentido"¹⁸. Frente a toda interpretación psicologista del pensador de Königsberg, abocada a una naturalización de la conciencia, Heidegger se sitúa en la estela de la interpretación lógica neokantiana del conocimiento, custodia del genuino sentido de la primera *Crítica* y garante de la revolución copernicana¹⁹. La lógica es la «Doctrina del pensar» y el juicio su célula o proto-elemento (*Urelement*), en el que lo relevante no es el acto psicológico como tal, sino el contenido pensado, el sentido, en tanto que aquello que tiene validez²⁰. El sentido del juicio se halla en relación con el pensar, no como mero representar, sino como la determinación de lo verdadero y lo falso. En definitiva, ya en estas tempranas fechas, el ámbito de lo trascendental lleva el marchamo de la pregunta por el sentido en tanto que cuestionamiento acerca de la validez objetiva del conocimiento. Consiguientemente, la filosofía kantiana se

¹⁷ *Ibid.*, 53.

¹⁸ *Ibid.*, 172. También su reseña de 1914 sobre el libro de Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, se distanciaba de la postura psicologista brentaniana afirmando que la esencia del juicio lógico no reside en el acto de reconocimiento, sino en la esfera del sentido: "Sin duda alguna, "el conocimiento es un juicio", pero el juicio no "pertenece a la esfera psíquica", al menos, *no precisamente* en tanto que posee valor de conocimiento". ["Wohl ist fraglos „die Erkenntnis ein Urteil" , aber das Urteil ist nicht, „dem psychischen Gebiete zugehörig", wenigstens *gerade nicht*, insofern es Erkenntniswert hat"] (*Ibid.*, 48).

¹⁹ *Ibid.*, 63.

²⁰ "Reconocimos el valer (la validez) como la forma real de lo lógico; el sentido es aquello que vale" ["Das Gelten erkannten wir als die Wirklichkeitsform des Logischen; der Sinn ist es, der gilt"] (*Ibid.*, 172).

cifra en una lógica trascendental orientada hacia la *questio iuris* que interroga por las condiciones de posibilidad del objeto afincadas en el pensar.

2. LA SÚBITA IRUPCIÓN DEL TRASCENDENTALISMO KANTIANO EN EL HORIZONTE DE UNA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

La incipiente penetración en la obra de Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez, tuvo como hábito una orientación hacia la cuestión ontológica, despertada con la lectura en 1907 de la disertación de Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, torpe guía para una problemática, como reconocerá años después, a la que accede gracias a la ayuda prestada por la obra de K. Braig, *Vom Sein. Abriß der Ontologie*²¹. Será el motivo ontológico de la pregunta por la simplicidad de la multiplicidad en el ser, comprendida todavía de modo oscuro y plagado de desmayos, amén del conocimiento de Aristóteles, lo que dejará una huella indeleble en su pensamiento²². Un soplo de aire fresco en este sinuoso camino provendrá de las *Investigaciones Lógicas*, respuesta a las preguntas suscitadas por la lectura de Brentano, anudándose así el método fenomenológico con la inquietud eminentemente ontológica surgida en la cercanía con Aristóteles, Lutero o Kierkegaard²³.

El hallazgo de lo originario en el terreno ontológico, al trasluz del método fenomenológico, supone la introducción de un motivo en principio ajeno al planteamiento fenomenológico-trascendental ortodoxo, a saber, la coimbricación del mostrarse y el ocultarse de lo dado. La fenomenología heideggeriana se perfila, de este modo, constitutivamente hermenéutica, porque parte del "ser del ente en su desocultamiento y en su acción de ocultarse"²⁴. La exploración fenomenológica de lo originario no se detiene ante un foco absoluto de actos psíquicos (Yo pienso), sino que indaga en la facticidad de ese *factum*, a fin de desbrozar el sentido ontológico del ejecutar actos del sujeto, mediante la pregunta por la constitución ontológica de la subjetividad del sujeto²⁵. El descubrimiento de la historicidad de la vida fáctica gracias a Dilthey convierte la filosofía heideggeriana en una reapropiación hermenéutica del origen del que indefectiblemente se parte, arrumbando la reducción husserliana, puesto que la actividad del sujeto pasa a insertarse en la vorágine del flujo temporal²⁶. Gráficamente expresa O. Pöggeler la radical discrepancia entre maestro y

²¹ V. *MW* 93 (95).

²² V. *FS* 56. Un análisis detallado de la posición brentaniana se realiza en *Prolegomena* 23-28 (36-40).

²³ Recuérdese el significativo prefacio a *Hermenéutica de la facticidad*: "mentor en la busca fue el Lutero joven; modelo, Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl" (*HF* 6 [22]).

²⁴ *MW* 99 (100).

²⁵ V. *SuZ* 48 (73). Una excelente explicación de la reivindicación heideggeriana de la facticidad frente a Husserl se encuentra en: Landgrebe, L. (1957), 42 y ss.

²⁶ Una primera interpretación de E. Levinas (1930) discurrirá en sentido contrario. La fenomenología trascendental husserliana también se encamina al problema ontológico (op. cit., 15), desbordando de este modo los objetivos de una mera teoría del conocimiento, hasta el punto de que Husserl mismo habría sido ya consciente de las consecuencias sacadas por Heidegger (*ibid.*, 187 y 218). La exégesis levinasiana adivina la pregunta ontológica en el cuestionamiento por la objetividad del objeto, de modo que Husserl formularía la

alumno en torno a una y la misma pretensión de arribar a una «ciencia originaria»: "El filosofar (...) no es el salto a la orilla salvadora, sino a la barca en movimiento"²⁷.

Cuestionar por la facticidad de la subjetividad demanda el esclarecimiento de las estructuras fundamentales de la vida fáctica "en el mundo circundante, compartido y propio"²⁸, estructuras que conformarán la ontología fundamental (*Fundamentalontologie*), fundamento y sentido de las ontologías regionales²⁹. Precisamente, este motivo fenomenológico-trascendental será el que acelere la súbita aparición de la filosofía kantiana en 1925, auténtico «shock»³⁰ creativo a las mismas puertas de la redacción definitiva de *Ser y tiempo*³¹.

A sabiendas de que la incorporación a última hora de Kant respeta en lo fundamental el previo aquilatamiento de los conceptos rectores de *SuZ*, la fascinación ejercida por la relectura de la *Crítica* proporcionó un magnífico arsenal conceptual, gracias a las potencialidades que Heidegger atisba en la imaginación trascendental y la concepción del tiempo como autoafección. Ahora bien, si el encuentro con Kant en Marburgo desbancó a Aristóteles como foco de atención, es porque la lectura del filósofo alemán tuvo como trasfondo lo ya ganado en confrontación ontológica con la filosofía griega al calor de la fenomenología, fraguando la convicción de que Kant "puede ser interpretado todavía con mayor vehemencia que Aristóteles" y "debe ser redescubierto totalmente de nuevo"³². El insospechado descubrimiento de la problemática onto-kairológica en Kant pasará a ser la deuda contraída y todavía recordada en su curso sobre la *Fenomenología del espíritu*:

“Es característico de esta manera de actuar *no* querer mirar allí donde de hecho por primera vez, *única y excepcionalmente* nos topamos con un destello de la problemática de «Ser y tiempo» -a saber, en Kant- (...)”³³.

diferencia ontológica como distinción entre esencia y existencia, y las descripciones noético-noemáticas husserlianas de la constitución del objeto serían auténtica «ontologie fondamentale» (*ibid.*, 189).

²⁷ Pöggeler, O. (1986), 75. No sin un cierto tono de desdén contra sus detractores, afirmará Heidegger años después que esa «barca en movimiento» hace prorrumpir al entendimiento común en lamentaciones contra el relativismo. V. *Einleitung* 314 (327).

²⁸ *Reden* 44.

²⁹ V. *Natorp* 16 (46-47).

³⁰ Tal habría sido el impacto, que Heidegger, en diciembre de 1925, altera el plan de curso anunciado para el semestre de invierno de 1925/26, orientado primeramente a una discusión sobre la verdad y falsedad del enunciado en Aristóteles (v. *Logik* 26 [31]), para pasar a tratar la temporalidad a la luz de Kant. V. Kisiel, Th. (1993), 409. Acerca de la influencia de las lecciones de *Lógica* en el vocabulario y el último borrador de *SuZ*, consúltese *ibid.*, 411-420.

³¹ Afortunadamente, la inopinada irrupción de Kant puede ser datada con total exactitud, gracias a la correspondencia epistolar entre Heidegger y K. Jaspers. En la carta a Jaspers del 10/12/1925, Heidegger afirma en referencia al seminario que imparte para noveles sobre la *Crítica*: “Pero lo mejor es que *me empieza a gustar realmente Kant*” (op. cit., 57, [58]). Un año después (26/12/1926), extrae las conclusiones de ese primera atracción por su obra: “he aprendido a comprender a Kant, es decir, a amarle, en el transcurso de mi obra” (...), sin perder ocasión de criticar la falsa ortodoxia de los autodenominados «kantianos» como Windelband y Rickert (*ibid.*, 71 [58]).

³² *Briefwechsel (Jaspers)*, 10/02/28, 86 (70). Heidegger declara sentirse «edificado» diariamente por Kant, en referencia al curso se encuentra impartiendo durante el semestre de invierno 1927/28, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (PhIK)*.

³³ *HPbG* 212 (246). En el mismo año y en confrontación con la libertad kantiana, incidirá nuevamente en la radical novedad de Kant para la ontología. V. *WmF* 203.

La vehemencia hermenéutica a la que frenéticamente se entrega Heidegger contrasta definitivamente con los primeros textos por él publicados sobre Kant. Se trata de dos reseñas, la primera de las cuales se publica en 1913, con motivo de una selección de la correspondencia kantiana realizada por F. Ohmann; la segunda, de 1914, corresponde a un libro divulgativo sobre Kant de F. Groß³⁴. El apasionamiento heideggeriano por el criticismo se antoja desconocido al Heidegger estudiante que comenta su correspondencia y echa en falta en ellas una personalidad rica y profunda. Le interesa más la carencia de un estilo epistolar burbujeante y atractivo, y la vida del «solitario de Königsberg», que una filosofía, a su inmaduro juicio, a medio camino entre los problemas científicos y las pequeñeces de su vida de soltero. Nos quedamos, sin duda, con el temprano juicio que emite sobre el pensamiento kantiano y del que nunca abjuraría: a pesar de las carencias de su carácter, determinado por la firme autodisciplina, en su pensamiento se puede advertir una profunda convicción ética. Reivindicación, pues, de la autodisciplina kantiana que insta, frente al diletantismo del momento, a un "estudio «en profundidad» pero desde luego para nada «aburrido»", de su filosofía³⁵.

A modo de contragolpe, en la filosofía kantiana confirmará Heidegger la rectitud de su transformación de la fenomenología, hasta el punto de que, como señala Courtine, el diálogo con Kant se inicia con la fenomenología, pero reobra transformando su sentido³⁶. Heidegger mismo no dejará pasar la ocasión de advertir el poder de la filosofía kantiana en su distanciamiento respecto a la fenomenología ortodoxa:

“Cuando hace algunos años estudié de nuevo la «Crítica de la razón pura» y la leí, por decir así, con el telón de fondo de la fenomenología de Husserl, se me cayeron las escamas de los ojos, y Kant se convirtió para mí en una decisiva confirmación de la corrección del que camino sobre el que indagaba”³⁷.

Por otro lado, la apresurada incorporación del pensamiento kantiano a *SuZ* abre numerosos frentes de controversia, los más importantes, sin duda, desde el lado del neokantismo, cuya interpretación de Kant al albur de una teoría del conocimiento ostentaba la hegemonía filosófica en la Alemania de los años veinte, de modo que es principalmente con ella con quien Heidegger litiga en su hermenéutica de la *KrV*, sin obviar por ello la interpretación metafísica de Fichte, que absolutiza la razón finita, o cualquier interpretación psicologista de la *Crítica*, en busca de un fundamento para la psicología empírica³⁸. Pero más decisivo aún, en nuestra opinión, es que la repetición heideggeriana del criticismo otorga un marco trascendental diverso al husserliano y en difícil equilibrio

³⁴ Las obras recensionadas son, respectivamente, *Kants Briefe in Auswahl* (1911) y *Kant – Laienbrevier* (1912), incluidas por el editor, F.W. von Herrmann, en *FS* 45 y 54.

³⁵ *Ibid.*, 54.

³⁶ V. Courtine, J-F. (1990), 111. Acerca de la repetición heideggeriana como una reiteración de Husserl por medio de Kant, v. Granel, G. (1972), 97-98.

³⁷ “Als ich vor einigen Jahren die »Kritik der reinen Vernunft« erneut studiert und sie gleichsam vor dem Hintergrund der Phänomenologie Husserls las, fiel es mir wie Schuppen von den Augen, und Kant wurde mir zu einer wesentlichen Bestätigung der Richtigkeit des Weges, auf dem ich suchte” (*PhIK* 431).

³⁸ V. *PhIK* 73-74. Acerca de los frentes abiertos por la hermenéutica heideggeriana sobre Kant, léase la Introducción de P. Aubenque en *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* (1972). V. también Molinuevo, J. L. (1976¹), 276 y ss.

con la fenomenología hermenéutica realizada hasta 1927, marco garante de una primera conceptualización de la diferencia óntico-ontológica, a pesar de que eso suponga reconducir forzada y forzosamente a Kant a un terreno fenomenológico-hermenéutico en principio ajeno a su filosofía³⁹.

De este modo, Kant se convierte insospechadamente en el «filósofo deseado», por adivinar en su pensamiento un entrecruzamiento entre el planteamiento trascendental y el motivo ontológico-hermenéutico de lo originario⁴⁰. En efecto, merced al modelo trascendental kantiano —objeto, sin embargo, de una profunda reformulación crítica por parte de Heidegger—, la ontología como fenomenología hermenéutica resulta proyectada como *Fundamentalontologie*, suelo de las ciencias ónticas y primerísima caracterización de la actividad filosófica⁴¹. Pero, en segundo lugar, ese modelo trascendental se haya dinamizado, no se olvide, por la exigencia fenomenológica de apropiación originaria de la tradición histórica, que fuerza a retrotraer lo dado a su esencia, no por medio de alguna suerte de intuición de esencias, sino mediante una comprensión hermenéutica en y de la existencia⁴². Todo lo cual inaugura una compleja hermenéutica en la que se violenta decididamente el trascendentalismo kantiano hasta convertir su fundamentación de la metafísica en una *ontología fundamental*. La convergencia de los dos motivos señalados, trascendental y ontológico, da rienda suelta a una exégesis del genuino Kant —esto es, el de Heidegger—, en pos del origen o esencia posibilitante, el ser del ente, de manera que la *Crítica de la razón pura* y la analítica existencial de *SuZ* no difieren en su objetivo de "(...) sacar a la luz la génesis del auténtico significado de un fenómeno, avanzar hasta las últimas condiciones de posibilidad de algo dado"⁴³. Ciertamente, la adopción de este marco kantiano atraerá los reproches de «trascendentalismo» hacia su analítica existencial, pero el «esencialismo»

³⁹ Extraordinariamente elocuentes son, en este sentido, las anotaciones de Husserl a su ejemplar de *KPM*, plagadas de interrogaciones, exclamaciones, notas y puntos suspensivos, que traslucen la crudeza de un enfrentamiento en septiembre de 1929, que consume su insalvable desencuentro con el discípulo díscolo. Destacamos las primeras notas de Husserl, donde se cuestiona perplejo por el significado del «*Seinsplam*» heideggeriano o la constitución de ser (*Seinsverfassung*). Sin duda, la incompreensión sube de tono en las notas referidas a los párrafos 40 y 41 del *Kantbuch*, justamente donde se traza vigorosamente la interpretación ontológica de la filosofía kantiana. Así, Husserl critica el que la pregunta fundamental sea aquella que cuestione por la posibilidad del concepto de ser a partir de la preconceptual comprensión del ser (*KPM* 226 [190]), o que comprendemos el ser pero carecemos de su concepto (*ibid.*, 227 [191]). V. Husserl, E. (1994), 49-63. Sobre la importancia de estas anotaciones, v. Palmer, E. R. (1997); también Kern, I. (1964), 189-191.

⁴⁰ C. Esposito (1979) procura releer a Heidegger a partir de su diálogo original con Kant, a partir de 1916. El itinerario kantiano de Heidegger muestra cómo éste conforma una originaria búsqueda del ser como la pregunta por el horizonte del ser como temporalidad (art. cit., 231). Esposito concluye que la novedad de su exégesis reside en que se inscribe en su propio horizonte teórico; además, esta nueva dirección especulativa cuestiona la precedente interpretación neokantiana y, por último, procura mostrar lo no-dicho para iluminar lo dicho por Kant (*ibid.*, 238-239).

⁴¹ V. *PhIK* 37.

⁴² V. *SuZ* 147 (171).

⁴³ *Logik* 198 (162). En el mismo sentido, *WmF* 178. Pedro Cerezo es, sin duda, certero al respecto: “En lo fundamental, Heidegger es tributario del planteamiento kantiano acerca de la cuestión de la metafísica, hasta el punto de que llega a concebir *Ser y tiempo* como una prolongación y radicalización de la *Crítica de la razón pura*” (Cerezo Galán, P., 2009, 370). Sobre las similitudes de las «*Críticas*» heideggeriana (*SuZ*) y kantiana (*KrV*), v. Grodin, J. (1988), 388 y ss. También, Lynch, D.A. (1990), 368, aunque señala que el proyecto de *SuZ* comienza donde termina la *Crítica* kantiana.

heideggeriano es, como pretendemos mostrar, mucho más que eso, pues, a pesar de las apariencias, el análisis esencial (*Wesensanalyse*) marcado por el motivo ontológico nunca desaparecerá absorbido por el esquema trascendental, sino que, por el contrario, transforma su significación en un proceso que paulatinamente franquea el camino hacia la verdad del ser. Por esta razón, cuando la fascinación primera por Kant dé paso a una hermenéutica sosegada, el trascendentalismo kantiano será el idóneo interlocutor para llevar a cabo una repetición (*Wiederholung*) de la pregunta metafísica, espejo, a su vez, donde contrastar, aquilatar y re-tomar el propio pensamiento trascendental de su primera gran obra, en un intento de «des-trascendentalización» rumbo al viraje (*Kebr*)⁴⁴.

I. LA PREGUNTA POR LA DIFERENCIA EN LA ANALÍTICA ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DEL *DASEIN*

La convicción fundamental del Heidegger durante los años veinte es que la filosofía únicamente resulta posible como fenomenología, incesante búsqueda de lo originario, que pasa por dejar mostrarse desde sí mismo aquello que comparece⁴⁵. La reconversión de la filosofía en el «cómo» de la investigación aspira a un nuevo comienzo que no prejuzgue el fenómeno llevado a mostración, sólo asegure un modo de captación del mismo que lo muestre y justifique en su inmediatez. No obstante, junto al indiscutible protagonismo del método fenomenológico, y contradiciendo en apariencia la vocación de originariedad de una ciencia de los fenómenos, convive la rotunda afirmación de que la filosofía es ontología, ciencia del ser. Paradójicamente, la liberación de supuestos no puede liberarse del primero y fundamental: la comprensión del ser⁴⁶. Así es cómo la pretensión fenomenológica de la filosofía, en tanto que saber radical y primero dirigido «a las cosas mismas!» (*zur den Sachen selbst*), aboca inexorablemente, según Heidegger, a su determinación como ontología, interrogación dirigida al ser, que se erige en "el verdadero y único tema de la filosofía"⁴⁷. En términos entusiastas de sus lecciones sobre la *Historia del concepto de tiempo* (1925): "No es que además de fenomenología haya ontología, sino que la ontología científica no es otra cosa que fenomenología"⁴⁸.

Indudablemente, la conjunción de fenomenología y ontología pasa por un detenido examen del concepto de fenómeno, pero, por de pronto, nos interesa subrayar que erigir al ser en el protofenómeno de la filosofía abre una brecha entre el ser y el ente. La

⁴⁴ Ésta es una de las tesis principales de H. Declève (1970, 28 y ss.), para quien habría que leer los libros de 1928-1929 sin olvidar el viraje que está a punto de producirse, examinando cómo las temáticas de la nada y la diferencia ontológica se encuentran de suyo integradas en la interpretación del kantismo. También coincide en esta apreciación uno de los primeros y mejores comentaristas españoles de Heidegger, R. Ceñal, en su nota preliminar al libro de A. De Waelels (1945, XV-XVI).

⁴⁵ A este respecto, v. *SuZ* 35 (58); *EPbR* 22 (56); *GP* 4 (27); *HF* 72 (96).

⁴⁶ P. Peñalver (1989, 134) considera una aceptación acrítica que el ser es y puede llegar a ser fenómeno, aquello que se muestra a sí mismo. Más que de un presupuesto acrítico, nos inclinamos porque se trata de un *factum* irreconducible, y todo *SuZ* el denuedo por patentizar el poder insoslayable con que el ser acontece en el hombre.

⁴⁷ *GP* 15 (36).

⁴⁸ *Prolegomena* 98 (99).

determinación de la ontología como fenomenología implica que el ser es o puede llegar a ser aquello que se muestra en sí mismo, lo que desde sí mismo se hace patente como ser del ente. Alejada de una ciencia ponente, la filosofía se dirige inmediatamente a lo que es, como condición de toda ciencia que investiga acerca de aquello que «se da» (*es gibt*) en el ente⁴⁹. Todo lo cual da a entender que la única manera de llevar a cabo una repetición fenomenológica de Kant pasa por la comprensión de la fenomenología como una "descripción analítica de la intencionalidad en su apriori"⁵⁰, sentando así las bases para una hermenéutica adecuada de las categorías kantianas a partir del suelo ontológico que las sustenta. Repetición también de Husserl, pues la intencionalidad, que nombra la totalidad de lo ente (*intentio* e *intentum*) como el campo fundamental de la investigación fenomenológica, se aborda desde el punto de vista (*Hinsicht*) de su estructura de ser, esto es, de su *a priori*⁵¹. El carácter de ser del ente se constituye como *a priori* de la intencionalidad, pues lo *a priori* es un título del ser arraigado en la realidad⁵².

En tanto que ciencia del fenómeno-ser, la fenomenología cuestiona al ente en relación a su ser, ya que «ser» quiere decir indefectiblemente «ser de un ente»⁵³. La ontología pasa insoslayablemente por la previa dilucidación de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*), pues el acceso al ser se encuentra mediado por un interpelar al ente (y no a cualquier ente) a propósito de su ser. Atiéndase a que este cuestionamiento por la diferencia ontológica inaugura un escenario estrictamente trascendental, sin duda operante en la empresa analítica de *SuZ*, pero llevado a explicitación temática inmediatamente después de su publicación, en el curso del semestre de verano de 1927 con el título: *Los Problemas fundamentales de la fenomenología*⁵⁴. Y es que, el planteamiento expreso de la diferencia como problema requiere su inserción en un marco más amplio que el de *SuZ*, aquel que interroga por el ser en general a partir de la temporalidad, algo que se anuncia en el título de su último párrafo: "la pregunta ontológico-fundamental por el sentido del ser en general"⁵⁵.

⁴⁹ V. GP 12-13 (34-35).

⁵⁰ *Prolegomena* 108 (107).

⁵¹ *Ibid.*, 106-107 (105-106).

⁵² *Ibid.*, 101 (101). De hecho, en la *Introducción* al curso, Heidegger expone su objetivo de elaborar una lógica productiva, investigación precientífica del ser de lo ente que sienta las bases para una correcta diferenciación de los diversos ámbitos objetuales de las ciencias tanto históricas como naturales y ayude a su salida de la crisis de fundamentación en la que se hayan inmersas. V. *Ibid.*, 2 (16-17).

⁵³ V. *SuZ* 9 (32). V. también GP 22 (42).

⁵⁴ Recuérdese que, tras vivas y amistosas conversaciones con Jaspers, Heidegger destruye la tercera sección de *SuZ*, inclinándose por una reelaboración más histórica. Posteriormente, algunas anotaciones de Heidegger darán pie a considerar estas lecciones como la continuación de *SuZ*. Así, en el manuscrito de las mismas se lee: "*Neue Ausarbeitung des 3.1 Abschnitts des I. Teiles von «Sein und Zeit»*". Asimismo, Heidegger introduce en *SuZ* la siguiente nota de mano a la primera mitad del título de la primera parte, "La interpretación del Dasein por la temporeidad": "Cf. Sobre esto el curso del semestre de verano de 1927, dado en Marburg con el título *Die Grundprobleme der Phänomenologie*". En el mismo sentido, se nombra en *De la esencia del fundamento* (134, anm. b [117, nota 37b]). Todo ello hace concluir a F-W von Herrmann (1997, 68) que esta obra sería la pseudo-sección tercera de *SuZ* o «la segunda mitad de *Ser y tiempo*», que obliga a repensar la analítica del Dasein "a la luz de la elaboración de «Tiempo y ser»".

⁵⁵ *SuZ* 436 (449), §83.

Dejemos para el siguiente capítulo la posterior reinterpretación heideggeriana de su hermenéutica ontológico-existencial en *SuZ*, que pone en cuestión últimamente la fundamentación óntica de la ontología en el ente-*Dasein*⁵⁶, y lo hace mediante la incardinación de lo trascendental en la «trans-cendencia» misma de la temporalidad. Por ahora, pasemos a examinar cómo la refundación de la ontología tradicional, en primerísimo lugar la kantiana, trae consigo la ingente tarea de pensar la diferencia ontológica, no a la luz del secular distingo entre esencia y existencia, sino en un horizonte extático-temporal que patentiza la distinción entre el «qué» de lo mostrado (el fenómeno) y el «que es» en su dimensión realizativa, esto es, el «cómo» de su mostración (su fenomenicidad). Ya en 1922, tenía Heidegger clara conciencia del cometido a perseguir:

“Debe abandonarse el carácter de cosa y de objeto que estos fenómenos [psíquicos] tienen en el planteamiento científico hasta ahora vigente y se les debe proporcionar conceptual y categorialmente *el* sentido que tienen en la medida en que *son* algo, y, como tales movibilidades, son en el cómo de un sentido fundamental de facticidad (formalmente, sentido de ser) de la vida. (...) debe lograrse en su origen y determinarse categorialmente el sentido del ser-vivo y del ser-hombre. Lo psíquico no es algo que el hombre “tiene” consciente o inconscientemente, sino algo que él es y que lo vive. Es decir, en principio: hay objetos que no se tiene, sino que se “es”; más aún, el qué de estos objetos descansa en “que son”. Dicho con mayor precisión: la vieja distinción ontológica entre qué es y que es no es suficiente no sólo en cuanto a su contenido, sino que tiene un origen en cuya esfera de sentido no se encuentra una experiencia del ser de la vida hoy disponible (dicho brevemente lo “histórico”) y de su sentido de ser”⁵⁷.

1. NUESTRA HIPÓTESIS. MIXTURA INTERPRETATIVA EN LA DETERMINACIÓN DEL FENÓMENO: MODELO DE LA COORIGINARIEDAD Y TRASCENDENTAL

En lo que sigue, proponemos dilucidar cómo en *Ser y tiempo* existe una inestable imbricación de dos modelos que denominaremos de la cooriginariedad y trascendental. Esta mixtura se torna especialmente patente en la aquilatación heideggeriana del concepto de fenómeno, por lo que tomaremos dicha determinación como paradigma formal que se repetirá con distintos protagonistas y en diversos ámbitos.

Parece fuera de duda que la arriesgada apuesta de Heidegger por el ser como profenómeno, esto es, su tentativa de elaborar una fenomenología como ontología, obliga a partir en sus escritos de una precisa delimitación del concepto de fenómeno. Uno de los antecedentes más destacados se encuentra en sus últimas lecciones de Friburgo, «*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*» (1923)⁵⁸. Etimológicamente considerado, apunta Heidegger, el fenómeno (*Phänomen*) es lo que se muestra como tal en su mostrarse. La inmediatez y la presencia en la donación son sus notas definitorias, pues no indica algo

⁵⁶ Verdadero compendio de toda la filosofía heideggeriana, por cuanto expresa magníficamente la retroferencia en el hombre de lo óntico a lo ontológico, el término «*Dasein*», ordinariamente «existencia», podría verse por «siente» o «ex-sencia», dinamismo ejecutivo-comprensivo de ser, pura posibilidad extática expuesta en el mundo. Su ser (*sein*) siempre es en el «ahí» (*Da*), no como una mónada con poder para abrirse o no a lo que le rodea y a sí mismo, sino como apertura de posibilidades desde las cuales se comprende o malversa, pudiendo éstas, en el mejor de los casos, llegar a ser «sus» propias posibilidades.

⁵⁷ *Briefwechsel (Jaspers)*, 27/06/1922, 26-27 (24).

⁵⁸ V. *HF*, parte II, cap. 1º. En opinión de la editora (*ibid.*, 115 [147]), el suplemento sobre el fenómeno y la fenomenología constituiría un texto acabado y reutilizable en sus lecciones, por lo que, a nuestro parecer, bien pudiera hallarse a la base de *SuZ* §7 y *Prolegomena* §7.

representado o reconstruido ni tampoco una categoría *more kantiano*, es decir, una determinación conceptual del entendimiento, sino el estar-presente (*Präsentsein*) de un algo por y desde sí mismo. Obsérvese que la originariedad fenomenológica demanda una definición plenamente formal del fenómeno, en la que no se haga referencia a una región de entes en particular ni se decida acerca de qué cosas en concreto se muestran. Así, la determinación del concepto de fenómeno designa un modo «señalado» de ser-objeto (*Gegenstand-seins*), donde lo decisivo, más que lo presente como tal, es la presencia inmediata de lo presente⁵⁹. El adjetivo «señalado» (*ausgezeichnet*) permite discriminar entre modos propios y no propios, aunque dominantes, del venir a mostración de algo, y la propiedad o impropiedad del fenómeno se decide en la cuestión del acceso (*Zugangsfrage*) al fenómeno, por lo que el fenómeno destacado se encuentra en función del cómo de la investigación que lo aprehende y salvaguarda. El mostrarse de lo que se muestra, concluye Heidegger, requiere la ascesis fenomenológica reconductora de lo dado a fenómeno de la investigación, a fin de "hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra"⁶⁰.

También *Ser y tiempo* arranca de una determinación del concepto de fenómeno en el decisivo párrafo 7 de la *Introducción*, cuya principal novedad radica en profundizar y conceptualizar la diferencia entre el modo señalado y los derivados de ser-objeto. Aunque nos adentraremos detenidamente en este punto, destacamos ya desde ahora que Heidegger elabora el concepto de fenómeno a partir del distingo entre lo que se muestra como tal y el mostrarse de lo que se muestra. El primero conduce al fenómeno originario o concepto formal del fenómeno (*Phänomen*) y su modificación privativa o apariencia (*Schein*). Atenderemos posteriormente a que, en lo que se muestra (fenómeno), late la presencia del motivo eminentemente ontológico, ganado en confrontación fenomenológica con Aristóteles y pensado a partir de lo que vendremos a denominar el paradigma o modelo de la cooriginariedad. En segundo lugar, el mostrarse de lo que se muestra invoca el genuino significado fenomenológico de fenómeno, que, en recurrencia a Kant, servirá para acotar el marco trascendental en el que pensar la cooriginariedad del fenómeno originario y su modificación privativa. Finalmente, procuraremos mostrar cómo toda la obra de 1927 acusa este entrecruzamiento de modelos, entrecruzamiento hecho posible por la identificación del fenómeno originario y el fenómeno fenomenológico, y, a su vez, clave en la paulatina emergencia de la temática sobre el *nihil*⁶¹. Por de pronto, centrémonos en el primer modelo nombrado, el de la cooriginariedad de fenómeno y apariencia, tal y como irrumpe en la *Introducción* de *SuZ*, reiterando casi literalmente *Prolegomena* §7.

⁵⁹ HF 68 (92).

⁶⁰ *Ibid.*, 71 (95).

⁶¹ El concepto de nada, sostiene R. Regvald (1987, IX-XI), se aquilata en Heidegger como el movimiento de aparición y encubrimiento en el marco de la cooriginariedad y en inseparable vinculación con el desarrollo de la transcendencia.

1.1. El modelo de la cooriginariedad: *Phänomen* y *Schein*

Para explicar la figura de pensamiento que denominamos «cooriginariedad» partamos del aislado pasaje en la que Heidegger fugazmente la menciona:

“Por consiguiente, cuando preguntamos temáticamente por el estar-en, no pretendemos en modo alguno acabar con la originariedad de este fenómeno derivándolo de otros, es decir, sometiéndolo a una forma inadecuada de análisis, a un análisis que lo resolvería en sus elementos. Pero lo inderivable de un fenómeno originario no es excluyente de una posible multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos. Si aparecen tales caracteres, serán existencialmente cooriginarios. El fenómeno de la *cooriginariedad* de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un “primer principio” elemental”⁶².

El pasaje expone la contrapropuesta heideggeriana al pensar tradicional, contraoferta trazada desde la aspiración fenomenológica a lo inicial o el denuedo por la liberación de todos los supuestos. Según Heidegger, el anhelo de lo inicial impone el abandono de la filosofía hegemónica «fundamental», siempre en búsqueda meta-física del origen de todas las cosas a partir de un primer principio —el todo de la totalidad—, mediante el que acometer la entera deducción del edificio filosófico. Heidegger propone considerar una diversidad de elementos equipotenciales mutuamente coimbricados en una relación que denomina «cooriginariedad» (*Gleichursprünglichkeit*). Ciertamente, su delimitación mediante contraposición con el pensar por fundamentos tradicional no arroja excesiva luz acerca de esta novedosa figura del pensar. Negativamente, supone que los momentos cooriginarios no son susceptibles de análisis —léase en referencia a Kant, «crítica»— que disuelva sus elementos constituyentes en razón de un fundamento que dé cuenta de ellos, como ocurren en todo pensamiento trascendental que establece condiciones de posibilidad a partir de lo posibilitante. Positivamente, invita a pensar una suerte de emergencia o acontecer de los momentos existencialmente cooriginarios a partir de la totalidad que integran, totalidad desde la que ellos se configuran y determinan como lo que son. Invalidada la *crítica* como acceso al origen, sólo cabe la recurrencia a la comprensión hermenéutica como vía de acceso a esos momentos.

Pues bien, en nuestra opinión, toda la filosofía heideggeriana, con diversos nombres y en diferentes problemáticas, opera con este pensar por medio de elementos co-originarios. No obstante, a la hora de explicarlo, nos centraremos en *SuZ* §7, y la extraordinaria plataforma que ofrece la descripción formal del fenómeno (*Phänomen*) en su vinculación co-esencial con la apariencia (*Schein*), insistiendo en la clara ruptura que implica respecto a la fenomenología ortodoxa, últimamente, según Heidegger, un método de resolución analítica⁶³.

⁶² *SuZ* 131 (156).

⁶³ Acierta H.-G. Gadamer (2002, 117) cuando constata en el párrafo un distanciamiento respecto a Husserl, propinado por la temática del ocultamiento, ya que el concepto heideggeriano de fenómeno se introduce, no tanto desde el estar dado, sino desde su no darse, su estado de oculto.

«Fenómeno» es lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente o manifiesto⁶⁴. El *Phänomen* expresa el concepto *formal* de fenómeno, por cuanto en su definición permanece indeterminado lo mostrado; además, hace referencia al concepto propio u originario de lo que se muestra, en relación al cual se delimitan el resto de significados del fenómeno. De este modo, la totalidad de los *φαινόμενα* nombra el todo de lo ente (*τὰ ὄντα*). Por su parte, la apariencia (*Schein*) es el mismo fenómeno que se muestra, pero lo hace bajo el aspecto de algo otro del fenómeno, como lo que parece ser algo que en sí mismo no es. Insistimos. En la apariencia se asiste a una mostración del fenómeno, si bien, no tal y como es en sí, sino como lo que «no» es, pues lo patente acontece deformado, distorsionado. De ahí que la apariencia es pretensión de lo patente (*Prätention des Offenbaren*) que no es, un ficticio presentarse como manifiesto⁶⁵. El *Schein* o estado de encubierto (*Verdecktheit*) es el verdadero contraconcepto del fenómeno. Así, la apariencia apunta a un dinamismo en el encubrimiento; es encubrimiento en ejecución, de modo que entre el sentido formal de fenómeno y la apariencia existen innumerables maneras intermedias del ser fenómeno: desde lo todavía no descubierto hasta el recubrimiento de lo una vez descubierto, pero que ha vuelto a caer en el encubrimiento, ya sea total o parcial. En este último encubrimiento, lo anteriormente descubierto resulta visible aunque sólo en el modo de la apariencia, esto es, hay un desplazarse (*verstellen*) del fenómeno que lo disfraza; es la desfiguración o enmascaramiento (*Verstellung*), modo habitual de darse el fenómeno que más posibilidades de engaño conlleva. Mas, nunca cabe olvidar que "cuanto hay de apariencia, tanto hay de «ser»"⁶⁶.

No ceja Heidegger en subrayar la cooriginariedad de ambos significados, lo que se muestra como tal alberga en tanto que auto-mostrarse (*Sichzeigende*) la posibilidad de mostrarse positiva y originariamente (*Phänomen*) o en su modificación privativa (*Schein*)⁶⁷. Atiéndase a que no se trata de una vinculación trascendental *more kantiano*, puesto que el fenómeno no es condición de posibilidad garante de la emergencia de la apariencia. Si el fenómeno es «fundante» (*fundierend*) de la apariencia⁶⁸, lo es en tanto que ésta es también un mostrarse. La diferencia entre ambos, el «no», se inserta, por decirlo así, en el seno del concepto formal de fenómeno. Es la diferencia que se establece entre el ser-fenómeno (*Phänomen*) y el ser-fenómeno-«no» (*Schein*), diferencia que, como veremos después, quedará referida al ser del *Dasein* por medio de un marco trascendental.

La formalización que Heidegger acomete con el fenómeno resta importancia al contenido *quiditativo* mostrado en el *Schein*, para primar la apariencia en su aspecto formal de lo-que-se-muestra. La desentificación del fenómeno, a modo de *ἐποχή* de lo mostrado,

⁶⁴ "das Sich-an-im-selbst-zeigende, das Offenbare" (*SuZ* 28 [52]). Idéntica definición encontramos en *Prolegomena*: "das, was sich selbst zeigt" (op.cit., 111).

⁶⁵ V. *Prolegomena* 111-112 (110); *ibid.*, 114 (112).

⁶⁶ *SuZ* 36 (59). Cara expresión, aprendida por Husserl de la Escuela de Marburgo, que Heidegger repite en *Prolegomena* (119 [117]) y *VWW* (322 [301]).

⁶⁷ *SuZ* 29 (52).

⁶⁸ *Ibid.*

sienta las bases sobre las que erigir el ser como protofenómeno —fenomenología como ontología—, a la par que, obsérvese bien, garantiza que la negación o diferencia entre los momentos cooriginarios brote del movimiento mismo del ser que «se» (re)cubre total o parcialmente, pues al ser le pertenece esencialmente el ser en la forma del encubrirse (*Sich-verdecken*) y el velarse (*Sich-verschleiern*)⁶⁹. Sólo así puede comprenderse que la ontología fundamental heideggeriana se module como hermenéutica de la facticidad, puesto que el *Schein* mantiene una suerte de connaturalidad respecto al fenómeno, si bien, todavía en 1927 no queda suficientemente claro si es el mismo fenómeno el que se encubre —el ser, en definitiva, que aparece como *nihil*— o lo disfrazan las inexpertas artes poco fenomenológicas de quien se entrega a la filosofía. Desde luego, en *Prolegomena* (1925), Heidegger se inclina por esta segunda opción cuando define los encubrimientos necesarios como "aquellos que se dan en el modo de ser del descubrir y de sus posibilidades". Resulta inherente a la tarea fenomenológica, diría Heidegger, la posibilidad del encubrimiento, ya que cualquier proposición fenomenológicamente comprendida y, consiguientemente, «radical», corre serios peligros de petrificarse y desarraigarse del suelo originario que le dio origen. Y en clara alusión a su acético maestro advierte:

"El encubrimiento a la vez tiene siempre su origen en la fenomenología, puesto que ésta lleva en sí ese principio radical. Junto con la posibilidad del descubrir radical lleva en sí a la vez el peligro correspondiente de empecinarse en sus logros"⁷⁰.

Permítasenos anticipar que este modelo de la cooriginariedad sirve para trazar las relaciones de copertenencia entre los tres momentos de la aperturidad del *Dasein* (comprender, encontrarse y discurso), así como entre los existenciales constitutivos del cuidado (existencia, facticidad y caída). En la facticidad/arrojamiento y en la caída, el fenómeno deviene apariencia, un mostrarse como «no»; si bien distinguiremos entre dos niveles de esa negatividad, según se refiera a la caída —la apariencia de lo mostrado— o a la facticidad arrojada —la apariencia del mostrarse de lo mostrado. Más aún, este pensar mediante contraconceptos permitirá a Heidegger ahondar en la indisponibilidad radical de la propia existencia o desapropiación del *Dasein* respecto a su «*Abís*», con lo que marcará el sendero hacia un planteamiento cada vez más decidido de la temática en torno al *nihil*. En último término, el paradigma de la cooriginariedad, pese a su puesto secundario en *SuZ*, será el que opere una progresiva transformación —ganada en confrontación con Kant— en el interior del planteamiento fenomenológico-trascendental, a un paso del salto/viraje a la verdad del ser⁷¹.

⁶⁹ HF 76 (100).

⁷⁰ Ambas citas pertenecen a *Prolegomena* 119 (117).

⁷¹ Ingtraud Görland (1981), también editora de *PbIK*, señala este entrecruzamiento de un planteamiento trascendental (la comprensión del ser hace posible el encuentro con el ente) y la tesis de la cooriginariedad de las diversas formas de la temporalidad del *Dasein*. A su juicio, la confrontación con Kant conduce a Heidegger a acentuar la productividad del yo pienso, afincando la primacía del planteamiento trascendental. Además, en diálogo con Kant, se transita de la trascendencia del *Dasein* proyectante (trascendencia como *ser-en-el-mundo*) a la trascendencia como acontecimiento (trascendencia como condición de posibilidad del *ser-en-el-mundo*). Nuestra posición insiste también en la radicalización del marco trascendental de *SuZ* por medio de una

1.2. El modelo trascendental: sentido fenomenológico y vulgar del fenómeno

El denominado «modelo trascendental» en la delimitación del fenómeno atañe a la distinción entre el fenómeno que aparece y la condición de posibilidad de su aparecer, esto es, entre el fenómeno y la fenomenicidad que lo constituye. Heidegger plantea esta figura trascendental mediante el novedoso distingo, en *SuZ*, entre el sentido vulgar y el fenomenológico del fenómeno⁷², que vincula lo que se muestra con la dimensión transversal de acontecimiento, el mostrarse como tal. Además, perfila este corte trascendental, no en referencia a Husserl, sino bajo el sorprendente auspicio del atemático tiempo kantiano, permitiendo adivinar la huella operante del filósofo königsbergense en la delimitación del horizonte abierto por el acontecer del ser. Antes de adentrarnos en la dilucidación de este modelo en *SuZ*, permítasenos un sucinto recorrido histórico por los principales momentos en los que se fragua la preocupación heideggerina por el acontecer temporal.

Esta dimensión temporal del acontecer se va gestando gracias a la temprana modulación ontológica de la fenomenología, como indica un apunte, en apariencia marginal, del parágrafo sexto que cierra su tesis de doctorado, *La teoría del juicio en el psicologismo* (1913)⁷³, donde el joven doctorando, interesado en desacreditar el psicologismo, problematiza los denominados «juicios impersonales», es decir, aquellos enunciados que carecen de sujeto (*subjektlose Sätze*). A partir de proposiciones como «relampaguea» (*es blitzt*) o «llueve» (*es regnet*), Heidegger procura ir más allá de su pretensión de validez universal, ya que la determinación auténtica del sentido de estos enunciados tiene que ver con el acontecer de algo, su repentino irrumpir. Así, el juicio «relampaguea» vendría a parafrasearse como: «el relampaguear es real», «respecto al relampaguear resulta válido el ser real», en definitiva, el existir⁷⁴. Importa esta apresurada y fugaz incursión en los juicios de existencia por cuanto advierte de la insuficiencia de la lógica *qua* pregunta por la validez para acceder al existir constitutivamente temporal, habida cuenta de que el sentido lógico de un juicio se revela como un fenómeno estático, inmutable, que no deviene sino que «vale»⁷⁵. Consiguientemente, el «es» de la cópula, marchamo de la validez de la relación entre sujeto y predicado, resulta incapaz para hacerse cargo del existir efectivamente real. Estamos ante la primera emergencia de la dimensión del acontecer de algo, el «ahora» del tener lugar (*Stattfinden*), "el momentáneo existir", en definitiva, el tiempo.

Su temprano interés por el tiempo, lejos aún del acontecer de la temporalidad en la índole realizativa de la misma vida fáctica, denota un lento afianzamiento de la dimensión translógica y transversal del acontecimiento, para cuya maduración, empero, urgía una transformación fenomenológico-ontológica del pensamiento kantiano, superando el escollo

radicalización de la trascendencia, pero en sentido contrario al de Görland, hacia una des-trascendentalización con la imposición definitiva del modelo de la cooriginariedad.

⁷² V. *SuZ* 31 (54).

⁷³ V. *FS* 185-187.

⁷⁴ *Ibid.*, 185.

⁷⁵ *Ibid.*, 179.

de la identificación neokantiana entre sentido y validez, de la que hasta 1920 será deudor. Efectivamente, el tiempo se convierte expresamente en objeto de estudio por parte de Heidegger en su disertación de 1916, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, si bien al albur de la teoría del conocimiento de Rickert y su cruzada contra el monismo metodológico naturalista⁷⁶. Fiel a su preocupación por la teoría del conocimiento, Heidegger se adentra en el concepto de tiempo sirviéndose de la comparación entre la ciencia física y la histórica. La primera maneja un tiempo puramente cuantitativo; el tiempo es la condición de toda medición, porque se concibe como una serie mensurable de elementos homogéneos, sólo distinguibles por el puesto que ocupan⁷⁷. Por el contrario, la ciencia historia, a cuyo cargo están las realizaciones espirituales y corporales del hombre en el pasado, esto es, la cultura como objetivación de la singularidad y unicidad del espíritu humano, opera con un concepto cualitativo del tiempo. Los acontecimientos históricos son siempre pasados, no existentes, de modo que llevan consigo indefectiblemente el sello de la alteridad (*Andersheit*). En sintonía con Rickert, para quien el concepto de individualidad no se refiere a lo singular objetivo-real sino a lo cualitativamente único, los diferentes tiempos históricos son para Heidegger cualitativamente distinguibles entre sí en tanto que incomparablemente «otros»: "sólo se despierta el sentido histórico allí donde en general esa alteridad cualitativa de tiempos pasados penetra en la conciencia referida al presente"⁷⁸. Ciertamente, todavía Heidegger no alberga pretensiones ontológicas, centrándose en investigar las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico según la especificidad de sus conceptos histórico-temporales, y así mostrar cómo las objetivaciones culturales del espíritu humano son el resultado de una cristalización (*Kristallisation*) de esa naturaleza cualitativa del tiempo⁷⁹.

Su llamada como profesor extraordinario a la Philipps-Universität de Marburgo (junio de 1923) inicia, de la mano del objetivo diltheyano por abordar una fundamentación de las ciencias históricas, la consolidación de la problemática temporal como horizonte de la comprensión del ser del ente⁸⁰. Así, sus *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925), pocos meses antes de su meditación «lógica» sobre Kant, tendrán por meta dilucidar la íntima vinculación entre la pregunta por el ser en general, a partir del que se modulan los modos de ser de las ciencias naturales e históricas, y la realización de una *Historia del concepto de tiempo*. El hecho de que el descubrimiento de Kant en 1925 venga precedido por su fascinación por Dilthey hace pensar que éste se convertirá por unos años en inestimable

⁷⁶ V. *Ibid.*, 413- 435. Un antecedente destacable se encuentra en su reseña sobre el libro de N. von Bubnoff, *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit*, publicada en 1913 y recogida por F.-W. von Herrmann en *FS* 46.

⁷⁷ *Ibid.*, 431.

⁷⁸ "Erst wo sich überhaupt diese qualitative Andersheit vergangener Zeiten einer Gegenwart ins Bewußtsein drängt, ist der historische Sinn erwacht" (*Ibid.*, 427).

⁷⁹ V. *Ibid.*, 431. A este respecto, remitimos a las palabras conclusivas de la disertación (*Ibid.*, 433).

⁸⁰ El interés heideggeriano por la temporalidad se acrecentará con la publicación en 1923 de la correspondencia entre Dilthey y el conde Yorck, oportunidad que no desaprovecha para vincular la historicidad diltheyana y su propia concepción del tiempo. De hecho, aunque *Der Begriff der Zeit* no se publicará en 1924, su primer capítulo reaparece sin apenas modificaciones en *SuZ* §77. Th. Kisiel (1989) llega a considerar las lecciones sobre el tiempo como un primer borrador de *Ser y tiempo*. V. también, Kisiel, Th. (1993), 315-361.

valedor frente al kantismo de la escuela de Marburgo y, en ese sentido, un revulsivo en el retorno a un Kant originario que cuestiona por el cómo del conocimiento de la naturaleza⁸¹.

Habrà que aguardar a *Ser y tiempo* para que la dimensión de acontecer reciba su acabada formulación en referencia al concepto «vulgar» de fenómeno y su condición de posibilidad. El primero surge de la aplicación legítima del concepto formal de fenómeno a la intuición empírica kantiana, entendida como lo dado en la receptividad, el ente-fenómeno que en ella se muestra. La condición trascendental del fenómeno vulgar, siguiendo la estela kantiana, es el fenómeno en sentido fenomenológico, el cual hace referencia a la fenomenicidad misma del fenómeno, aquello que constituye su ser fenómeno como tal, el cómo de su mostración, que, a su vez, es o puede llegar a ser fenómeno. De ahí que Heidegger recurra al tiempo kantiano, a la par, forma de la intuición e intuición pura autoafectante:

“(…) lo que en los «fenómenos», es decir en el fenómeno, entendido en sentido vulgar, ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no en forma temática, puede ser llevado a una mostración temática, y esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo («formas de la intuición») son los fenómenos de la fenomenología”⁸².

El atemático mostrarse del tiempo como intuición pura sugiere vivamente el distingo «trascendental» entre un modo eminente de fenómeno —ser del ente— y uno derivado —ente en su ser. Al trazar la diferencia óntico-ontológica mediante la determinación del espacio y el tiempo kantianos como el ser del ente, Heidegger se embarca en la esforzada dilucidación ontológica de su carácter trascendental que los sitúa «a la base» de todos los fenómenos⁸³. Precisamente por eso, la exégesis de Kant en sus lecciones *Lógica* (1925) fija primeramente su atención en el análisis fenomenológico del tiempo kantiano, horizonte de sentido desde el que abordar la pregunta por el ser, de modo que gracias a ellas: "el borrador final de *Ser y tiempo* se convierte de esta manera en un borrador kantiano"⁸⁴.

La puesta en relación del fenómeno fenomenológico con el tiempo kantiano enmarca la ontología en un modelo fenomenológico-trascendental, por el que el ser-tiempo se erige en la fenomenicidad de los fenómenos «ónticos»⁸⁵. A trasluz de este modelo, preponderante en *SuZ*, el corte trascendental entre lo ontológico y lo óntico se funda en la preferencia (*Vorrang*) óntico-ontológica de la pregunta por el ser, que encuentra su bastión en la prelación óntica del *Dasein* por su precomprensión del ser. En efecto, el comportamiento óntico del *Dasein* respecto a los entes e incluso respecto a sí mismo está siempre acompañado, precedido y posibilitado, por una precomprensión atemática e implícita del ser en general. Consiguientemente, en su extraña y olvidada, aunque no indiferente, existencia preontológica, el *Dasein* se alza en la condición óntico-trascendental mediadora imprescindible entre el ámbito óntico y el ontológico.

⁸¹ Heidegger reconocerá tácitamente que su tendencia hacia la realidad misma ejerce un efecto liberador respecto al Kant ortodoxo, acercando criticismo y fenomenología. V. *Prolegomena* 17-21 (32-35).

⁸² *SuZ* 31 (54).

⁸³ V. *PhIK* 115.

⁸⁴ Kisiel, Th. (1993), 480.

⁸⁵ Sobre la deformación «fenomenológica» del tiempo kantiano en *SuZ* §7, en camino hacia el tiempo como autoafección que se capta a sí mismo, v. Coreth, E. (1955), 226-228.

Ahora bien, esta fundamentación óntico-trascendental de la ontología se complementa con la recurrencia al motivo netamente ontológico de la facticidad del *Dasein*, tempranamente gestado con la quiebra de la interpretación de lo trascendental como la esfera del sentido universalmente válido en su tesis de habilitación sobre *La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Scotus* (1915)⁸⁶. En ella, Heidegger reconduce la temática del juicio a la de las esferas de objetos (*Gegenstandsgebiete*) configuradoras de una teoría de las categorías⁸⁷. Determinaciones más universales del objeto, las categorías nombran la objetividad del objeto que el sujeto construye y que portan la intrínseca referencia del sujeto a los objetos⁸⁸. De este modo, la lógica como teoría del juicio demanda su inserción en el sujeto, problematizando la subjetividad como ámbito de donde brota la cuestión del sentido. Definitivamente, concluye Heidegger, la pregunta lógica por la validez requiere una «translógica» en pos de un fundamento óntico que no puede ser otro que la "vida inmanente de la subjetividad y sus contextos de sentido inmanentes"⁸⁹, de manera que se supera la crasa actitud teórica para apostar por el espíritu vivo que aspira a la penetración "en la realidad verdadera y en la verdad real"⁹⁰. Se reclama, pues, un acceso preteórico al «hecho viviente», una fundamentación metafísica de la lógica en la inmediatez de la vida fáctica, como se deja adivinar en estas líneas:

“A la larga, la filosofía no puede prescindir de su óptica propia, la metafísica. Respecto a la teoría de la verdad ello significa la tarea de una última explicación metafísico-teleológica de la conciencia. Lo valioso vive ya originariamente en ella, en la medida en que es un hecho vivo lleno de sentido y realizador de sentido (...)”⁹¹.

Ser y tiempo recogerá el testigo de estas primeras inquietudes que modulan la actividad filosófica como una «antropología fenomenológica radical»⁹², pregunta inicial por el ser del hombre, anterior a toda antropología o ética concretas. Un adecuado planteamiento de la pregunta por el ser pasa indefectiblemente por el previo interrogar al punto-origen de la pregunta y aquél sobre el que repercute, el *Dasein*, cuyo ser consiste en comprender su ser; e interrogarle en lo referente a la constitución de su ser y a la posibilidad misma de esa comprensión del ser⁹³. Filosofía, pues, como tránsito de la precomprensión ontológica del ser en ejecución a la explícita ontología en tanto que *Fundamentalontologie*.

⁸⁶ “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, en *FS* 189-412.

⁸⁷ *Ibid.*, 210-211.

⁸⁸ *Ibid.*, 403.

⁸⁹ *Ibid.*, 401.

⁹⁰ *Ibid.*, 406.

⁹¹ “Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren. Für die Wahrheitstheorie bedeutet das die Aufgabe einer letzten metaphysisch-teleologischen Deutung des Bewußtseins. In diesem lebt ureigentlich schon das Werthafte, insofern es sinnvolle und sinnverwirklichende lebendige Tat ist, (...)” (*ibid.*).

⁹² *Natorp* 24 (55).

⁹³ V. *SuZ* 435 (449). V. también *Natorp* 3 (31).

1.3. El entrecruzamiento de modelos en la «cooriginariedad trascendental»

Tal y como ya hemos adelantado, nuestra hipótesis rectora en la exégesis de *SuZ* apuesta porque en la obra se asiste al solapamiento entre los dos modelos expuestos —cooriginario u ontológico y trascendental—, en sintonía con la tentativa heideggeriana de conformar la fenomenología como ontología. Brevemente, Heidegger identificará el ser con la fenomenicidad del ente, identificación a todas luces precipitada y apenas desarrollada explícitamente en *SuZ*, lo que, a nuestro juicio, sume su obra en numerosas oscuridades por la connivencia de modelos que implica. Intentemos en lo que sigue poner en claro este paradigma del pensamiento heideggeriano, que obliga a distinguir en su primera gran obra dos enfoques interpretativos —ontológico-trascendental y fenomenológico-trascendental— mutuamente imbricados en lo que hemos caracterizado como «cooriginariedad trascendental».

Ante todo, la conjunción de modelos requiere el entrecruzamiento de los conceptos de fenómeno antes examinados: el fenómeno como lo que se manifiesta/oculta (*Phänomen/Schein*) y el sentido fenomenológico del fenómeno, condición de posibilidad del fenómeno vulgar. De ahí, la pregunta nada inocente al final de *SuZ* §7: "¿qué es lo que debe tomarse en consideración para desformalizar el concepto formal de fenómeno y convertirlo en un concepto fenomenológico, y cómo se distingue éste del vulgar?"⁹⁴. Pregunta que da paso a erigir el ser en protofenómeno *qua* fenomenicidad del ente-fenómeno, reafirmando así, como dirá años más tarde, que "fue un error de la fenomenología suponer que los fenómenos podrían verse bien ya sólo gracias a la mera imparcialidad", por cuanto previamente hay que ganar la adecuada perspectiva -ontológica- desde la que se muestre el fenómeno⁹⁵.

Una primera mixtura de los momentos aludidos se produce cuando el ser resulta fenomenológicamente comprendido como lo que se muestra —fenómeno. Por decirlo de una manera gráfica, estamos ante el «fenómeno-ser» o el ser que se da como fenómeno en la comprensión del ser del *Dasein*. El cuestionamiento por el «fenómeno-ser» motivará toda la analítica existencial desarrollada en la primera sección de *SuZ*, a condición, claro está, de afinar «trascendentalmente» al ser del *Dasein* en la condición de posibilidad de la patencia del ente en su ser. El minucioso análisis heideggeriano del *ser-en-el-mundo*, amén de la dilucidación del ser de lo a la mano (*das Zubandene*) o lo presente (*das Vorbandene*)⁹⁶ y, sobre todo, el mismo concepto de mundo, expresan la reconducción del ser del ente inmediatamente patente a su condición trascendental de posibilidad, el ser aperturiente del *Dasein*. En este escenario netamente ontológico, pero proyectado trascendentalmente, la

⁹⁴ *SuZ* 35 (58).

⁹⁵ V. *VWW* 286 (268).

⁹⁶ Más allá de lo meramente subsistente, «*Vorhandenheit*» significa «ser presente», en referencia a todo lo categorizable. Es aquello que, a diferencia de la ex-istencia (*Dasein*), tiene propiedades y es susceptible de determinarse mediante predicados. Además, es una «pura presencia», que simplemente «está» o existe (*dasein*) «ante» (*vor*), a diferencia de la *Zubandenheit*, que sí que dice algo al *Dasein*, le ocupa porque está ahí «para» (*zu*) su uso. Lo a la mano (*Zubandene*) es lo asible, la «cosa» dotada de aptitudes e inaptitudes en el más amplio y cotidiano de los sentidos imaginables de «cosa».

diferencia óptico-ontológica se configura como diferencia entre el «fenómeno-ser» y los fenómenos ópticos. Importa este punto porque supone que el contrajuego donación/ocultamiento no se establece propiamente en el mismo dar«se» y ocultar«se» del ser, sino que la copertenencia de donación y ocultamiento se desplaza al fenómeno-ente que, en su darse, vela la mostración originaria del ser que lo hace posible. A modo de fondo en el que comparecen los entes-figuras, el ser permanece oculto por y en el ente.

Insistimos en que si el «fenómeno-ser» se convierte en la fenomenicidad del ente, se debe a la privilegiada mediación del ente-*Dasein*, ente destacadísimo que descierra todo encubrimiento. El fenómeno originario es el ser, ciertamente, pero no el ser en general, sino el ser del ente que es-siendo-*Abí*. En constante referencia a su ser y, a la par, condición trascendental-temporal de la mostración del ser y de los entes, el *Dasein* será, en último término, «fundamento» óptico de toda ontología. Ahora bien, la recurrencia al ser del *Dasein* como «*a priori* a-leto-lógico» invita a transitar hacia la pregunta por el *sentido* del ser, en otros términos, el paso del enfoque centrado en lo que comparece al que gira en torno al acontecer de su comparecencia. En este enfoque, que se desarrolla a partir de *SuZ* §45 —la segunda sección—, el protagonismo no recae sobre el «fenómeno-ser», sino —por seguir con la terminología empleada— sobre el «ser-fenómeno», esto es, el ser del *Dasein*, el cuidado, al trasluz de su fenomenicidad u horizonte extático de sentido, de manera que las estructuras ontológicas del *Dasein*, proyectadas sobre el horizonte de sentido, se manifiestan como modos de la temporalidad (*Zeitlichkeit*)⁹⁷. En esta perspectiva, lo digno de ser cuestionado es el «sentido del ser», procurándose algo así como la torsión de la mirada fenomenológica sobre sí misma, a fin de que la fenomenicidad del ser, la temporalidad, pase de su condición atemática a su mostración originaria como "ámbito, fondo, contexto o complejo, sobre el cual, a partir del cual, dentro del cual, el algo en cuestión resulta comprensible, o sea: es interpretable"⁹⁸. La pregunta eminentemente ontológica por el ser en general se transforma definitivamente, como advierte el título de *SuZ* § 65, en el cuestionamiento por *la temporalidad como sentido ontológico del cuidado*, que re-vierte la mirada fenomenológica hacia "el fondo de proyección de lo proyectado en el proyectar"⁹⁹.

No obstante, la pretensión de explicitar el horizonte temporal de la fenomenicidad de los fenómenos se antoja de antemano y por la propia «lógica» heideggeriana abocada al fracaso¹⁰⁰. Explicamos. La dimensión del acontecer no acontece como tal frontalmente sino

⁹⁷ A fin de simplificar y evitar traducciones equívocas, optamos por seguir a Felix Duque que vierte el término *Zeitlichkeit* por temporalidad y *zeitlich* por temporal. El vocablo *Temporalität* será traducido como temporariedad. No obstante, a la hora de citar, mantendremos los términos correspondientes a las diversas traducciones españolas, poniendo entre paréntesis el término alemán correspondiente para no dar lugar a confusiones.

⁹⁸ Martínez Marzoa, F. (1985), 8.

⁹⁹ *SuZ* 324 (342).

¹⁰⁰ Heidegger, considera M. Henry (2001, 35-45), sitúa la problemática fenomenológica en el cómo del aparecer, la aparición pura o fenomenicidad del fenómeno, condición de lo otro que aparece o «auto-aparecer». Henry cuestiona la indeterminación de los supuestos fenomenológicos a la base de esta descripción que redundan en la indeterminación del ser, subordinado al aparecer. En efecto, aparecer y ser no discurren en el mismo plano, sino que el segundo se subordina al primero en tanto que el ser aparece por el aparecer, en

de soslayo —«atemáticamente», en expresión heideggeriana—, puesto que el «ser-fenómeno», a la par que patentiza lo en él mostrado, se encubre él mismo precisamente en esa mostración. Nuevamente, topamos con el encubrimiento, si bien de manera diversa al encubrimiento anteriormente considerado del fenómeno-ente. Desde el momento en que el contrajuego desocultamiento/ocultamiento se inserta en el ser del ente-*Dasein* como el mostrarse de lo que se muestra —fenomenicidad del fenómeno—, el encubrimiento no se refiere meramente, como en el anterior enfoque, al ser que se oculta en el ente patente, sino que, más radicalmente, la ocultación nombra una posibilidad constitutiva y cooriginaria de la dimensión de acontecimiento en cuanto tal. Así, la diferencia óntico-ontológica entre el ente que se muestra y el ser que se oculta en esa mostración resulta dinamizada por la dimensión transversal del acontecimiento, en la que el sentido del ser se experimenta como aquello que únicamente comparece como el «no» del ente, como aquello que acontece sustrayéndose. Podría decirse que el ser se impregna de la inaprensibilidad del sentido en tanto que fondo atemático y tácito, de modo que el «sentido del ser» es el escenario de toda comparecencia que, sin embargo, comparece en su modificación privativa en el fondo de un tiempo como «ahora y ahora y ahora»¹⁰¹. Esto es lo que, según nuestra hipótesis de trabajo, se halla latente en la definición heideggeriana del fenómeno en sentido fenomenológico:

“aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su *sentido y fundamento*”¹⁰².

Hagamos un poco de memoria. La inserción de ese «no» primigenio en la temporalidad ya se atisbaba en la incipiente preocupación heideggeriana por lo kairológico con su interpretación del concepto paulino de *παρουσία* en sus lecciones de 1920/1921, *Introducción a la fenomenología de la religión* (§25-§27). La *parusía* paulina en sus epístolas a los tesalonicenses denota la temporalidad de la vida cristiana, trasunto de la temporalidad de la vida fáctica. La auténtica vida cristiana se preocupa por el «cuándo», no por el «qué» mundano —como hacen los presos de lo mundano—, pues lo decisivo no es el contenido sino la determinación kairológica de su realización. Siempre en expectativa, la vida fáctica cristiana es el eco de una radical indisponibilidad respecto a la inminencia del advenimiento del Señor que insta a permanecer vigilantes y a liberarse de las garras del mundo. Por ello, la vida cristiana patentiza la condición temporal de la existencia humana, en tanto que

definitiva, se está ante la prelación de la fenomenología sobre la ontología. Sin duda, la genialidad de Heidegger está en invertir esta prelación, porque, en último término, el ser reclama su alteridad frente a la impotencia del aparecer (*ibid.*, 58). Como veremos, Heidegger aspira a «crear» la otredad como tal desde el mismo horizonte de imaginación, sirviéndose del recurso a la imaginación trascendental kantiana. V. op. cit., 64; 127-128.

¹⁰¹ “no hay en modo alguno en la segunda sección una instalación en un nuevo “sentido”; sólo se descubre que lo que venía operando como sentido es en el fondo el substraerse de cierto “sentido”, pero ese substraerse es la comparecencia misma; sólo cabe, pues, reconocer el carácter no primario de lo que venía operando como sentido; no cabe, en cambio, pretensión alguna de instalarse en lo primario” (Martínez Marzoa, F., 2004, 157). En general, v. 158-160.

¹⁰² *SuZ* 35 (58), subrayado nuestro mostrando la mutua imbricación de los momentos cooriginario y trascendental.

articulación del necesario advenir de lo futuro -posibilidad- en el instante presente. La interpretación fenomenológica del cristianismo permite a Heidegger, en definitiva, adentrarse en la dimensión formal del tiempo como acontecimiento, el «cómo» de los fenómenos¹⁰³. Más aún, el acontecer formal y fáctico de la vida denota la presencia de un «no» en la misma cumplimentación de la facticidad. De hecho, interpretando la referencia paulina al apocalipsis en 2 Tes 2, 2-13, se acerca a lo que más tarde será la nihilidad de la angustiada existencia cara a la muerte: la inminente llegada del Anticristo es la posibilidad de la existencia perdida, cuya negatividad nada tiene que ver con una privación o carencia, sino con un «no ejecutivo» desfigurador de la vida misma que desplaza la comprensión kairológica originaria por el tiempo vulgar. Sorprendentemente, Heidegger prefigura la posibilidad misma del ocultamiento en la manifestación del ser, a saber, la posibilidad de que Dios «aparezca» como el Anticristo, y recuerda que la raíz de semejante ocultamiento se encuentra en la desapropiación inherente a la vida fáctica, puesto que "lo ejecutivo sólo es conjuntamente tenido en el ejercicio mismo, sin poderse objetivar para sí mismo"¹⁰⁴.

Siete años más tarde, el contramovimiento de ocultamiento y desocultamiento —y, consiguientemente, el «no» de la diferencia—, pasa definitivamente a incardinarse en la constitución temporal del ser del *Dasein*, penetrando en el seno de su comprensión del ser, a la par, desocultante y enmascaradora. Su condición de proyecto arrojado sólo resulta aprehensible al extremarse temporalmente hacia el futuro —la posibilidad extrema e imposibilitante de la muerte— y el pasado —su nihilidad inapropiable— la dimensión ejecutiva de la comprensión del ser. En los dos momentos, se descubre un ocultamiento originario en la misma comprensión del *Dasein* como proyecto arrojado, incapaz, en último término, de apropiarse plenamente de su existencia.

1.4. Preámbulo a una desavenencia anunciada: el pensar de la cooriginariedad (Heidegger) frente al pensar crítico-sintético (Kant)

Antes de echar a andar por las sinuosas sendas de *Ser y tiempo*, advirtamos las hondas divergencias procedimentales entre el paradigma heideggeriano, que parte de la equipotencialidad de momentos cooriginarios, y el proceder kantiano, que se cifra, ante todo, como un pensamiento sintético, en avance mediante reconducción a unidad sintética de los elementos contrapuestos. Precisamente por este proceder kantiano, la profunda y vehemente acogida de Kant sólo se explicaría por las posibilidades encerradas en su criticismo para una filosofía cautivada por el «hechizo» de lo originario ontológico, a partir del cual se cree estar en condiciones de ofrecer una explicación de la diferencia o «dualidad» kantiana. Ineludiblemente, el pensar sintético kantiano se aferra a toda costa a la alteridad de los momentos implicados, ya se trate de la contraposición entre sensibilidad y entendimiento, el ámbito trascendental y el empírico, o de la diferencia entre el discurso

¹⁰³ *EPbR* 105 (133).

¹⁰⁴ *Ibid.*, 109-110 (138).

teórico y el práctico; diferencias, dicho sea de paso, interdependientes entre sí¹⁰⁵. Respecto a este pensamiento «dual», Heidegger mantiene una astuta posición, pues se erige en un férreo detractor, sin por ello dejar de rechazar con igual solvencia la solución idealista que disuelve lo más genuino, la irreductibilidad de los momentos implicados¹⁰⁶. Consiguientemente, detrás el primerizo descubrimiento en Kant de la problemática del ser y el tiempo, yace la atracción que la estructura antinómica de su pensamiento ejerce sobre Heidegger, a la par hechizante y repelente. En las contraposiciones kantianas, Heidegger cree poder descubrir, allende Kant —mejor, aquende sus dicotomías—, una originaria imbricación de sus contraposiciones, sólo patente cuando se arrastra la pesada arquitectónica kantiana hasta el límite de sus posibilidades¹⁰⁷. Ser y tiempo son, consiguientemente, la cara remozada de los dos ejes cooriginarios entorno a los que se traza la «genuina» filosofía «trans-cendental»: finitud y transcendencia¹⁰⁸. Por ello, una compleja hermenéutica como la heideggeriana, en declarado combate con la malversación idealista de Kant, a la par que azuzada por la búsqueda de lo originario, procurará a toda costa la reducción/reconducción de toda heterogeneidad, no meramente a la unidad, sino a la totalidad que circunscribe y configura los momentos cooriginarios, la cual deviene en un *neutrum* a partir de cuyo dinamismo realizativo temporal éstos se «esencian» y, como tenemos intención de mostrar, en cuyo movimiento emerge la problemática en torno al *nihil*.

Las desavenencias metodológicas entre ambos autores, a estas alturas de nuestra exposición tan sólo un mero apunte, aflorarán con virulencia a propósito de la imaginación trascendental como «raíz» común de entendimiento y sensibilidad, así como en la hermenéutica del sentimiento moral de respeto. Baste advertir por ahora que sus respectivas posturas, a pesar de elementos de convergencia, caminan esencialmente en direcciones opuestas. Más exactamente, por caminar en sentidos distintos, se cruzan sus caminos de ida (Kant) y retorno (Heidegger) en ocasiones puntuales. Así, para Kant, la

¹⁰⁵ Recomendamos encarecidamente en este punto el vertiginoso acercamiento de Kant a Heidegger que propone Martínez Marzoa a propósito de la «raíz común» (1987, 23-37). El autor también subrayará la «inhibición» heideggeriana al no considerar en Kant una dualidad irreductible (*factum*) en los modos de validez del conocimiento y de la decisión: se da el conocimiento y se da la decisión, y se dan como irreductibles entre sí. V. también Martínez Marzoa, F. (2004), 149-154; (1994), 31-32.

¹⁰⁶ En torno a la importancia de la «cooriginariedad» como presupuesto central en la reducción de las facultades a la imaginación trascendental en *KPM*, v. Henrich, D. (1955), 62-69. La idea de unidad como totalidad de momentos cooriginarios arraiga, últimamente, en la pregunta rectora de *SuZ* por el ser y de ahí se traslada sin aviso explícito a la interpretación de la filosofía kantiana, de modo que, sostiene Henrich, se traspone ilícitamente un presupuesto ontológico a la interpretación de Kant (*ibid.*, 66).

¹⁰⁷ Únicamente desde esta hipótesis de la búsqueda de la cooriginariedad en Kant es pertinente afirmar que Heidegger ve en Kant la posibilidad de profundizar en la sensibilidad e imaginación, a fin de acceder a la determinación de la facticidad e inmediatez de la existencia, como sostiene Th. Kisiel (1993), 409.

¹⁰⁸ Por esta razón, el «dualismo» kantiano se erige en la cuestión en conflicto con el entorno neokantiano, concretamente, con Ernst Cassirer, quien responde que la finitud kantiana sólo puede comprenderse adecuadamente a partir de la doble perspectiva inherente al trascendentalismo kantiano. Sólo desde esa dualidad, considera Cassirer, la finitud recibe su pleno sentido (1931, 9). Si existe algo irrenunciable del pensamiento kantiano, frente al monismo heideggeriano de la imaginación trascendental, es la dicotomía que establece entre los dos mundos, inteligible y sensible, que da a entender diversas «posiciones» (*Standpunkten*) de orientarse y de juzgar (*ibid.*, 14). V. también Dupond, P. (1996), 330.

unidad —que es unidad de la razón— sólo se determina «hacia adelante», a partir de la actividad sintética del Yo pienso. La síntesis como tal, ya sea de la sensibilidad y entendimiento o de razón teórica y práctica resulta inaprensible, a modo de telón de fondo que se sustrae en el objeto devenido en su actividad. Síntesis que Kant denomina juicio reflexionante o reflexión, raíz desconocida y, a decir verdad, sin excesivo interés para una filosofía preocupada, no por la perspectiva genética del conocimiento —siempre a un paso, según Kant, de caer en los abismos empiristas—, sino por la problemática en torno a su validez. Por el contrario, Heidegger privilegia la totalidad ejecutiva en su acontecer temporal, desde la cual se configura la irreductibilidad de lo cooriginario. Es precisamente «desde» su incardinación en el acontecer de lo originario ontológico, estancia en la que Heidegger parece instalarse, como se explica la copertenencia e irreductibilidad de los momentos conformados en su devenir, si bien ese acomodo en el punto cero de la, por así decir, «gran eclosión» del ser le está radicalmente prohibido a un pensar para el que, por principio, lo inicial se oculta como tal.

Dos enfoques, pues, en-frentados acerca de «lo mismo» —unidad en Kant, totalidad en Heidegger— que, no obstante, coinciden en que el *primum originarium* se oculta y sustrae en sus «ramas». Sin duda, esto sucede en una filosofía del límite como la kantiana, reticente a preguntarse por el punto cero de la síntesis (Yo trascendental) y más interesado en mantener a toda costa la irreductibilidad de razón teórica y razón práctica. Más difícil parece exigir sobriedad a una filosofía de lo inicial, con punto de partida, pero no de llegada, en la condición límite del pensar kantiano y atravesada por el «hechizo de lo originario», la fascinación por la esencia primera de cuyo dinamismo brotan el resto de fenómenos. Y es que, siempre queda la sospecha en el lector acerca de si en su búsqueda de la originariedad no yace la ilusión «moral» del primerísimo inicio, la sacudida íntima a lanzarse hacia la *metanoia* radical de la vida; la repetida y eternamente repetible necesidad de habitar en la morada primigenia (*ethos*)¹⁰⁹.

2. LA COPERTENENCIA DE EXISTENCIA Y FACTICIDAD, MISMA SINFONÍA CON DOS MOVIMIENTOS

En el subsuelo de la pregunta trascendental por la diferencia ontológica —modulada conforme a una analítica existencial del *Dasein*— existe una imbricación activa, tensional, de

¹⁰⁹ Ésta será una de las críticas centrales de Adorno, para quien “El pretendido recomenzar a partir de cero es la máscara de un olvido forzado; la simpatía con la barbarie no le es ajena” (Adorno, Th. W., 1986, 75). Recordemos brevemente. El pre-crítico y pre-kantiano Heidegger, realiza una ontología libre de mediaciones discursivas que enmascara una filosofía de lo absoluto, reacción escapista ante la objetivación y funcionalismo reinantes. El ideal de pureza de su ontología fundamental autoinmuniza su discurso frente a toda distancia crítica, máxime con la ontologización de la historia, independiente del sujeto que, desgraciadamente, puede justificar la sumisión a la tiranía histórica. En conclusión, la «cabalística germanistizante» heideggeriana restaura el mito, retornando al acuerdo de fondo entre hombre y ser, como si éstos ya se entendieran y no existiera una guerra entre ellos. Curiosamente, vendría a sostener Adorno, Heidegger concluye en lo mismo que él critica a Kant: la afirmación del poder mítico e incontrolable de la naturaleza (destino). V. Adorno, Th. W. (1986), 65-101. Sobre la recaída heideggeriana en la misma lógica de la identidad que la Ilustración, v. Horkheimer, M. y Adorno Th. W. (1998), 67-71; 78.

momentos cooriginarios en el *Dasein*: «es» su *Abí* y en ese ser «de va» su ser. Facticidad arrojada y existencia, ser y poder-ser se encuentran mutuamente implicados¹¹⁰. En otros términos, en el planteamiento eminentemente trascendental de la comprensión del ser como instauradora de la diferencia ontológica, permanece un elemento esquivo a dejarse conceptualizar, un punto ciego que avisa de la facticidad inapropiable del *Dasein*. El *Dasein* es aperturidad originaria, si bien fáctica, es decir, proyecto arrojado. El momento trascendental de la aperturidad como comprensión del ser que hace patente el ente se torna por sí mismo encubridor. La determinación del *Dasein* como proyecto arrojado impone que la apropiación del propio ser se halle de antemano sometida al destino desapropiador de su enigmática facticidad, destino trascendentalmente ligado al ser del ente que comparece en el mundo. Al unísono, su facticidad arrojada lo erige en esencialmente libre, fontanal del que emerge la responsabilidad del pensar en tanto que respuesta al propio ser-pensante del hombre. De esta manera, el filosofar se perfila como libérrima posibilidad del ser humano ontológicamente libre, un modo de existir del *Dasein* desde su fondo esencial.

Procuremos desentrañar esta cooriginariedad de existencia y facticidad en sus dos movimientos complementarios: la comprensión eminentemente arrojada y la facticidad proyectada trascendentalmente.

2.1. La *Naturanlage* heideggeriana: la comprensión del ser y su punto ciego, el arrojamiento

Ya en sus iniciales escauceos con la investigación fenomenológica y en confrontación con Aristóteles (1921/22), Heidegger concibe formalmente la filosofía como un comportamiento comprensivo (*erkennendes Verhalten*)¹¹¹. Al igual que todo comportamiento surgido de la vida, la filosofía porta una relación hacia algo o sentido referencial (*Bezugssinn*): el ente en su ser-qué-cómo (*Was-Wie-Sein*). Interesado en subrayar la dimensión realizativa de todo comportarse, el cómo formal de su acontecer o, lo que es lo mismo, su sentido de cumplimentación (*Vollzugssinn*), Heidegger abre la puerta a la consideración de la temporalidad de la existencia como la fenomenicidad de los fenómenos, el sentido del ser¹¹². En 1927, a esta donación fenoménica del ser en la ejecución de la propia existencia se vinculará, como acabamos de considerar, la índole trascendental del ser como fenomenicidad de los fenómenos, garantizándose la pregunta ontológica por el ser de los entes —la diferencia ontológica— en recurrencia al *Dasein* que ya siempre y de antemano se mueve en la ejecución de una cierta comprensión del ser¹¹³.

Así pues, la mostración originaria del ser es la previa condición trascendental de la accesibilidad del ente. El ser como fenómeno "debe darse" y "de hecho se da en la

¹¹⁰ *SuZ* 276 (295).

¹¹¹ V. *PbLA* 54. No obstante, citando a Platón, Heidegger incide en que más originaria sería su determinación como comportamiento que aclara o despeja (*Erbellendes*).

¹¹² V. *Ibid.*, 53.

¹¹³ V. *KPM* 227 (191). V. también *Einleitung* 217 (231).

comprensión del ser"¹¹⁴. Efectivamente, en todo «hacer» existe de suyo una autorreferencia al hacer mismo en su «que es», una patentización del comportamiento como modo de ser del *Dasein* y, consiguientemente, de su estructura ontológica circular. La comprensión del ser, inherente a todo habérselas cotidiano con el ente, yace oculta y no expresa, aunque atisbada, y es caracterizada trascendentalmente como «comprensión preontológica del ser» (*vorontologisches Seinsverständnis*), esto es, la comprensión pre-conceptual, pre-objetiva, pre-ontológica, "que aclara y guía todo comportamiento respecto al ente"¹¹⁵. Pre-comprensión, pues, que viene a mostrar la cordialidad recíproca entre hombre y ser, el cual es lo recordado y re-cobrado en el «recuerdo metafísico» suscitado ante el encuentro con lo ente¹¹⁶.

La singularidad y prelación óptica del *Dasein* radica, precisamente, en que a la constitución más íntima de su existencia le pertenece una comprensión por la que todo trato práctico respecto al ente, los otros y él mismo se encuentra atravesado y sostenido por una tácita relación auto-pre-comprensiva con su ser¹¹⁷. El inexpresso habérselas con el ser es un «saber del ser» que Heidegger emparenta con el verbo «*vor-stehen*»: estar frente al ente que se manifiesta, erguirse ante lo que se está¹¹⁸. Su existencia (*Existenz*) consiste en ese sostenerse comprensivamente en medio de los entes, pues es definitorio del ser del *Dasein* el irle o concernirle su ser (*geht um*), tanto en su formulación activa como en la pasiva; la peculiaridad del hombre en su modo de ser reside en que se juega su ser por el que, a su vez, resulta atañido e imprecado¹¹⁹. Semejante retroreferencia a su ser constituye un verdadero privilegio del existir, por el cual se encuentra responsablemente entregado a los otros entes y a él mismo como ente en "la necesidad de comprender el ser"¹²⁰. Magníficamente condensa este capital *factum* de la ontología heideggeriana su discusión con Ernst Casirrer en el célebre Coloquio de Davos (1929):

“Si ha de ser factible la posibilidad de la comprensión de ser, y con ello la posibilidad de la trascendencia del hombre, y con ello la posibilidad del comportamiento conformador (*gestaltenden Verhaltens*) hacia el ente, del acaecer histórico (*geschichtlichen Geschehens*) de la historia mundana del hombre, y si tal posibilidad está fundada sobre una comprensión del ser y si esta comprensión ontológica de un modo u otro está orientada hacia el tiempo, ocurre la tarea: explicar (*herauszustellen*) la temporalidad del ser-ahí con relación a la posibilidad de la comprensión del ser”¹²¹.

En nuestra opinión, la inserción de la comprensión del ser en la constitución de ser del ente-*Dasein* la sitúa en sintonía con la *Naturanlage* kantiana. La precomprensión ontológica

¹¹⁴ GP 14 (36). V. *SuZ* 200 (221).

¹¹⁵ V. *PhIK* 23.

¹¹⁶ V. *Anfangsgründe* 186 (173). En este sentido, K. Jaspers y, sobre todo, Émile Bréhier advertirán la importancia del gnosticismo en Heidegger. La analítica existencial es expresión de actitud agnóstica y nihilista, enteramente consumida en el horizonte de la finitud. V. Volpi, F. (2005), 121.

¹¹⁷ V. GP 319 (273); *Anfangsgründe* 20 (27); *WmF* 41-42.

¹¹⁸ V. GP 392 (332). V. también *Le Thor* 334.

¹¹⁹ La formulación de *Natorp* es más completa, por cuanto incorpora explícitamente la determinación temporal de la existencia: la vida fáctica es “es un ente cuyo propio ser está en juego en el modo como se despliega temporalmente” (op.cit., 13 [43]).

¹²⁰ *KPM* 228 (192).

¹²¹ *Ibid.*, 283 (217). En *PhIK* 24, Heidegger sintetiza en tres puntos la singularidad óptica del modo de ser del *Dasein*: la existencia constitutivamente desvelante respecto a los entes; la primordialidad del trato práctico; la comprensión del ser como como desveladora del ser del ente.

del ser es ontología natural o esencial, disposición preontológica a la meta-física —del ser—, ya de antemano en ejecución. De ser posible algo así como una *ontología fundamental*, no lo será como especulación teórica impuesta exteriormente al *Dasein*, sino como reconducción de la implícita preontología originaria en ejecución a su expresión temática. Como magníficamente expresa en su curso *Introducción a la filosofía* (1928/1929):

“Filosofar significa tratar de conceptuar el ser como tal, desarrollar en términos expresos la comprensión del ser en su interna posibilidad y traerla y reducirla a su fundamento o base, es decir, desarrollar esa comprensión o desarrollar comprensión, pero comprender o comprensión como proyectar, es decir, efectuar expresamente esa proyección, lo cual quiere decir: determinar esa proyección misma en su interna posibilidad, de modo que se la pueda entender en su autoarticularse expresamente en conceptos, que se la pueda entender en ese su carácter expreso de proyección se-conceptuante, es decir, de proyección en conceptos, que se la pueda entender como desarrollo por el que la comprensión preontológica del ser se convierte en ontológica, de suerte que desde ésta quede iluminada aquélla”¹²².

Siendo en el mundo, el *Dasein* es su aperturidad (*Erschlossenheit*), su «*Abón*» (*Da*). El *ser-en-el-mundo* nombra su condición de fenómeno fenomenológico ante el que comparece el ser de los entes y su propio ser. En recurrencia a la imagen del *lumen naturale*, Heidegger sostiene que el *Dasein* está iluminado y se aclara a sí mismo porque él es la acción misma de clarear, lo que no significa que produzca la luz misma —el ser—, sino que es aperturidad primordial, no-ocultamiento originario que abre el espacio de juego donde concurren los entes. Además, la aperturidad se encuentra transversalmente dinamizada por su existencia, de modo que su *Abí* acontece como posibilidad por construir; su ser es ser-en-la-posibilidad, o mejor, ser-posibilidad (*Sein in der Möglichkeit*)¹²³, insistiendo en que la posibilidad no flota en el aire ni tampoco es una categoría lógica, ya que se integra en el dinamismo ejecutivo de su existir. Justamente, será en su primera y ferviente interpretación del tiempo kantiano (1925/26), donde Heidegger aquilata el significado de *Existenz* como la más propia posibilidad de ser: "La posibilidad de ser respectivamente propia de una existencia fáctica, al margen de cómo pueda estar escogida o determinada, la designamos existencia"¹²⁴.

Así pues, el *Dasein* es-comprendiendo, ejecutando comprensión, proyectando su ser-posibilidad como condición de que existan posibilidades que sólo son «suyas»¹²⁵. En esta proyección del carácter de posibilidad que el *Dasein* «es», se anticipa atemáticamente la comprensión del ser en general. Ahora bien, como hemos apuntado, la misma aperturidad del *Dasein* tiene como contrapunto imprescindible la comprensión de la opacidad del ser que se es. Rasgo que ya habían puesto de manifestó sus escarceos fenomenológicos con Aristóteles, afirmando que la vida —lo que en *SuZ* recibirá el nombre de *Dasein*— tiene como categoría fenomenológica fundamental, además de su acontecer temporal y su ser-posibilidad, aquello que vincula ambos momentos y constituye su efectividad (*Wirklichkeit*)

¹²² *Einleitung* 217 (231).

¹²³ Expresión que ya aparece en *BZ* 19 (29). V. también *PbLA* 84.

¹²⁴ *Logik* 402 (316).

¹²⁵ A este respecto, v. *SuZ* 145 (169); *ibid.*, 147 (171); *GP* 241-242 (213). Precisamente, Gadamer (2000, 105; 2005, 324-325) incidirá en la precedencia de la comprensión heideggeriana respecto a cualquier ideal metodológico, en tanto que forma originaria de realización del *Dasein* en el mundo.

como un todo: la unidad de su extensión (*Erstreckung*) temporal en y como posibilidad, responsable de la opacidad (*Undurchsichtigkeit*) de su destino¹²⁶. El sometimiento a su destino, en y cómo posibilidades que se temporalizan, constituye su facticidad, brumosa (*Diesigkeit*) culpable en la que se sostiene y en la que continuamente se derrumba. Nominal y verbalmente considerada, la vida es un existir fáctico «en» la vida, siendo dinámica y temporalmente la vida: "Vida = *existencia*, en la vida y por medio de la vida «*ser*»"¹²⁷.

Un año antes, en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, al caracterizar la experiencia fáctica de la vida como posición del hombre respecto al mundo, había advertido también Heidegger de su fondo inaprensible. El modo de la posición o «cómo» (*Wie*) de la experiencia no se da inmediatamente, tan sólo en el contenido. La experiencia es siempre y únicamente experiencia de sentidos, pero la facticidad en cuanto tal no es sentido:

“Lo peculiar de la experiencia fáctica de la vida es que el «modo en el que me pongo frente a las cosas», el modo del experimentar mismo, *no* está incluido en la experiencia (...). La experiencia fáctica de la vida se pone toda ella en el *contenido*, el *cómo* entra, a lo sumo, en éste, en el cual transcurre todo cambio de la vida. (...) la experiencia fáctica de la vida muestra una *indiferencia* con respecto a la forma del experimentar”¹²⁸.

Por esta razón, *SuZ* profundizará en aquello que en su tratado *El concepto de tiempo* (1924) había quedado meridianamente establecido: "A su modo —y este modo es el más originario e inmediato—, el encontrarse deja estar «ahí» al estar-en para sí mismo"¹²⁹. En otros términos, junto al comprender existe otro modo eminente de descerrar, el «encontrarse» (*Befindlichkeit*). Todo comportamiento respecto al ente, a la vez que un comprender el ser (del ente), es un encontrarse anímicamente templado de múltiples formas «en» el ser que se es: de buen o mal humor, ansioso, tedioso, enamorado, interesado, etc. Su ánimo o «humor», siempre templado (*gestimmt*) como las cuerdas de un instrumento, sitúa al ser del *Dasein* en el «*Abób*» donde comparecen los entes. Incluso la actitud eminentemente teórica de un conocimiento altamente especulativo está transida anímicamente por el plácido demorarse cabe las cosas. En esta «sin-tonía», el *Dasein* abre el claro en el que se manifiesta el mundo, pero sobre todo, se pone a sí mismo en su aperturidad, no como autopercepción certera de sí, ya que carece de carácter intencional, sino como sentir-se anímicamente (dis)puesto en su correspondiente «*Abób*». La disposición afectiva abre, en definitiva, «nada más» que el ser que somos, la facticidad del *Dasein* existencialmente comprendida, pues emplaza —y, muy singularmente en la disposición fundamental de la angustia, como veremos— ante el desnudo *factum* "de que es y de que, como el ente que es, ha de hacer por ser siendo en posibilidad"¹³⁰. Por ello, la *Befindlichkeit* se antojará decisiva en la superación de toda metafísica subjetivista y, por ello, reflexiva, encerrada en un sujeto aislado, como pondrá de relieve su primer volumen sobre Nietzsche:

¹²⁶ V. *PhLA* 84.

¹²⁷ “Leben = *Dasein*, in und durch Leben »*Sein*«” (*ibid.*, 85).

¹²⁸ *EPbR* 12 (47).

¹²⁹ *BZ* 33 (46).

¹³⁰ “*daß es ist und als das Seiende, das es ist, seinkönnend zu sein hat*” (*SuZ* 276, trad. propia).

“(…) el sentimiento no es algo que se desenvuelva sólo en el «interior», sino que es el modo fundamental de nuestro existir en virtud del cual y de acuerdo con el cual estamos siempre ya llevados más allá de nosotros mismos hacia el ente en su totalidad, que nos afecta o nos deja de afectar de tal o cual manera. El temple de ánimo no es nunca un mero estar templado en el interior cerrado sobre sí, sino que es primariamente un dejarse temprar (*Stimmen*) y determinar (*Be-stimmen*) de tal o cual manera en el temple de ánimo (*Stimmung*). El temple de ánimo es precisamente el modo fundamental en el que estamos *fuera* de nosotros mismos. Pero así estamos esencialmente y siempre”¹³¹.

El enfoque preponderantemente trascendental de *SuZ* otorgará preferencia al momento de apertura correspondiente al comprender y al encontrarse, aun reconociendo que, a modo de contragolpe, la aperturidad de la *Befindlichkeit*, produce «regularmente» un fenómeno de encubrimiento de la misma facticidad del *Dasein*, el cual huye ante su desazonante aislamiento como *ser-en-el-mundo* y, en demanda de alivio, se entrega a la presunta libertad del anonimato. La mostración se encubre, el abrir se vela como tal mediante los correspondientes estados de ánimo que inmediata y regularmente cierran en la forma de la aversión esquivadora (*ausweichenden Abkehr*), como si de un esquivo apartar la mirada se tratara¹³². En buena lid, un planteamiento netamente trascendental, que arranca del *Dasein* como verdad de los entes, no se encuentra en condiciones de situar totalmente en paralelo aperturidad y encubrimiento, ya que sólo porque el *Dasein* es en el mundo puede llegar a encubrirse el mismo *ser-en-el-mundo*, condición de toda patencia del ente, en beneficio de lo abierto por ella, el ente intramundano. A pesar de ello, bajo la preponderancia de la apertura frente al encubrimiento sigue latiendo subrepticamente el pulso ontológico entre existencia y facticidad. El ser del *Dasein* como existencia fáctica o arrojamiento en la existencia, es decir, la cooriginariedad de existencia y facticidad —deliberadamente dejamos a un lado la caída—, fuerza un encubrimiento originario de la comprensión del ser. Encubrimiento primordial en el que, como sostiene una de las tesis centrales de nuestro trabajo, se puede advertir la callada y progresiva emergencia de un *nihil* originario¹³³. Aun reconociendo que de ordinario la comprensión del ser se encuentra embozada, porque lo ente se impone como norma y medida de dicha comprensión -caída-, este ocultamiento no deja de ser derivado frente al desfondamiento radical del ser del hombre, que no concierne al ocultamiento de la comprensión en el desocultamiento del ente, sino a la raíz misma del ocultamiento.

Aguardaremos a la disposición fundamental de la angustia para estar en condiciones de neutralizar cualquier ocultamiento «óntico», y permitir el acceso a esa radical desapropiación abismática del hombre respecto a su ser¹³⁴. En espera de ello, subrayemos que el comprender es un comprender arrojado, su proyección se realiza en y a partir de sus posibilidades, porque el *Dasein* es cooriginariamente existencia y facticidad, de modo que el existente proyectar un mundo, lejos de reivindicar la autonomía del sujeto trascendental

¹³¹ NI 119 (103).

¹³² V. *SuZ* 136 (160).

¹³³ V. *Infra*. cap. 3º, II, 1: “La nada en el escenario de una analítica existencial del *Dasein*”. El mismo Heidegger reconocerá implícitamente la importancia de la nada emergente en el seno del proyecto arrojado, no de la caída, en *Besinnung* 108 (100).

¹³⁴ V. *Infra*. cap. 3º, I, 1: “La noche clara de la angustia”.

kantiano, muestra que la incumbencia a su propio ser le queda últimamente sustraída al hombre. Su ser-en-posibilidad escapa a su dominio y toda réplica es constitutivamente deficitaria por encontrarse entregado al *factum* de su arrojamiento en el *Abí*, en medio de los entes, a los que se ex-pone y por los que resulta traspasado. En términos más esenciales, la libertad originaria del *Dasein* como ser-libre-para (*Freisein-für*) asumir y sostenerse en su poder-ser más propio, es una libertad des-subjetivizada e indisponible como tal para el *Dasein*.

2.2. En camino a una facticidad «trascendental»

En su tesis de habilitación de 1915, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, ya aflora la fascinación heideggeriana por una categoría como la de «individuo» que se sustrae a toda determinación. Lo real es individual y su ser-individual no resulta deducible a partir del *Unum transcendens*, por cuanto se trata de una categoría no identificable con el indeterminado objeto en general¹³⁵. La tentativa de pensar lo singular replica drásticamente toda objetivización niveladora de lo real que lo agote; ser-objeto no da plena cuenta del inmediato ser-real: "Acerca de lo inmediato no puede darse ninguna duda, probabilidad o desilusión. Así pues, en tanto que inmediato, en cierto modo no tiene nada entre él y la aprehensión (*simplex apprehensio*)"¹³⁶. Heidegger se servirá del concepto nominalista de «baeceitas» a fin de expresar la radical e inanalizable singularidad de lo real. Lo singular es el irreductible «tal-ahora-aquí», la protodeterminación (*Urbestimmtheit*) de la realidad efectiva¹³⁷. En resumen, la caracterización de lo individual como «un último irreconducibile» (*unzurückführbares Letztes*) inaugura la no intencionalidad de la facticidad arrojada, amén de reconocer un hecho bruto inexpugnable ante el asedio de las categorías, de modo que, si bien el rickertiano Heidegger todavía no es plenamente consciente de ello, sitúa su pensamiento en las antípodas de una filosofía para la que la determinación primigenia de algo es la de objeto en general.

Igualmente, su curso *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920/21) prefigura el entramado básico de la existencia fáctica, si bien en recurrencia a la religiosidad del cristianismo primitivo según las epístolas paulinas. Heidegger se distancia definitivamente del neokantismo de Natorp, que parte del *factum* de la ciencia como algo ab-suelto, deshistorizado, en lugar de hacerlo desde la vida fáctica ejecutándose históricamente. El retorno copernicano al sujeto, a falta de una honda reflexión sobre el conocimiento como tal, aboca fatalmente a la objetivización del mismo sujeto. Aprehender mundo y no meros objetos demanda con anterioridad al distinguir sujeto/objeto la unidad del yo experimentado y del experimentador, lo que conduce a la experiencia fáctica de la vida como umbral de

¹³⁵ V. *FS* 252-253.

¹³⁶ "Über das Unmittelbare kann es keine Zweifel, Wahrscheinlichkeiten und Täuschungen geben. Denn als Unmittelbares hat es gleichsam nichts zwischen sich und der Auffassung (*simplex apprehension*)" (*Ibid.*, 213).

¹³⁷ *Ibid.*, 253.

acceso a la filosofía. Brevemente, "El camino hacia la filosofía comienza con la *experiencia fáctica de la vida*"¹³⁸.

Pero el empuje decisivo en la acabada determinación de la facticidad del *Dasein* lo aportará su curso de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*:

"Facticidad es la denominación para el carácter de ser de «nuestro» «propio» *Dasein*. Con más exactitud, el término significa ese *Dasein en cada caso* (fenómeno de la «ocasionalidad» (...); en tanto que en su carácter de ser el *Dasein* es «Ahí» en lo que respecta a su ser"¹³⁹.

Habiéndose fraguado un año antes, en su hermenéutica fenomenológica sobre la teoría aristotélica del movimiento, el ser de la vida como su facticidad¹⁴⁰, la intrínseca movilidad del consumarse y consumirse se erige en el carácter de ser (*Seinscharakter*) de la vida fáctica. La ocasionalidad (*Jeweiligkeit*), rasgo constitutivo de la facticidad, significa que el *Da-sein* es, en lo que respecta a su ser, siempre y sólo en «su» correspondiente «Ahí», co-respondiendo en situaciones concretas, demorándose (*verweilen*) en el respectivo caso. De este modo, Heidegger apuesta por la respectividad del *Dasein* propio a su *ser-ahí* en el aquí y en el ahora, o sea: la transitividad del ser que irrecusablemente yo soy, por la cual me encuentro en cada momento concreto referido a mi ser más propio¹⁴¹. Por esta razón, en la facticidad se aúnan indisolublemente la *Jeweiligkeit* y la *Jemeinigkeit*, el encontrarse en-cada-caso referido al ser y la singularidad del *ser-en-cada-caso-mío*; yo soy mi ocasional y propio ser, de modo que "yo nunca soy el otro"¹⁴²:

"El ser-ahí es un ente que se determina como «yo soy». Para el ser-ahí es constitutivo el carácter respectivo de cada uno (*Jeweiligkeit*) que va inherente al «yo soy». El ser ahí, tan primariamente como es en-el-mundo, es también *mi ser-ahí*. Es *en cada caso propio y, como propio, respectivo de cada uno*. (...) Por tanto, todos los caracteres fundamentales deben encontrarse juntamente en lo respectivo de cada uno como lo *mío en cada caso*"¹⁴³.

La existencia (*Existenz*) es la posibilidad de sí mismo más propia o más «suya» que el *Dasein* fáctico es, sin que dicha posibilidad esté «ahí», a disposición del existir. Respecto a ella, la facticidad se sitúa en el haber previo (*Vorbabe*) no temático ni libremente disponible, que formalmente se enuncia como: "*Dasein (vida fáctica) es ser en un mundo*"¹⁴⁴.

A pesar de que sus lecciones de 1923 aborden tímidamente el mundo como significatividad y también la aperturidad como presencia (*Vorhandenheit*), en el sentido de éxtasis temporal pre-esenciante de lo presente, no tiene lugar en ellas un desarrollo

¹³⁸ EPbR 10 (45).

¹³⁹ "Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter »unseres« »eigenen« *Daseins*. Genauer bedeutet der Ausdruck: *jeweilig* dieses *Dasein* (Phänomen der »Jeweiligkeit« (...); sofern es *seinsmäßig* in seinem Seinscharakter »da« ist" (HF 7, trad. propia).

¹⁴⁰ V. PhLA 114.

¹⁴¹ R. Rodríguez aborda precisamente esa vida fáctica como «máscara», esto es, el encubrimiento permanente que de sí misma realizada constantemente la facticidad. Asimismo, distingue entre un encubrimiento de la intencionalidad «horizontal» hacia el mundo y el de la intencionalidad «vertical» del estar en una interpretación. Respecto a esta última, sostiene que no está justificada por Heidegger, de modo que, a diferencia de la facticidad, la caída no estaría originariamente fundada en su pensamiento. V. Rodríguez, R. (1997), 189 y ss.

¹⁴² VBZ 115 (42).

¹⁴³ *Ibid.*, 113 (37-38).

¹⁴⁴ "*Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt*" (HF 80, trad. propia). Claramente, Heidegger rechaza la aspiración fenomenológica a aislar las vivencias, por desentenderse del mundo de la vida.

minucioso del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*. Además, la ausencia de un nítido marco trascendental en el que proyectar la condición fáctica de la existencia tiende a desdibujar los contornos entre facticidad y caída, poniendo serias trabas a la posibilidad de un retorno al poder-ser-más propio¹⁴⁵. Falta, pues, un neto horizonte trascendental que se haga cargo de la diferencia ontológica entre el ser del ente y el ente como tal, por lo que habrá que esperar a *SuZ* para que, de la mano del trascendentalismo kantiano, la facticidad se vacíe de contenido y se abra la posibilidad de que el formalizado «que es-en medio del mundo» no se identifique ineluctablemente con la condición cadente.

A este respecto, la obra de 1927 buscará insertar la facticidad en la estructura trascendental del *ser-en-el-mundo*: siendo «en» el mundo, el *Dasein* es el ámbito de comparecencia de aquellos entes entre los cuales se encuentra ya siempre ocupándose. La facticidad se define —con guiño, a nuestro juicio, al *Faktum* kantiano— como: "la condición de hecho (*Tatsächlichkeit*) del hecho (*Faktum*) (que es el) *Dasein*, como la cual es en cada ocasión (*jeweilig*) todo *Dasein*"¹⁴⁶. Modo de ser originario del *Dasein*, la facticidad resulta opaca a experiencias intencionales, ante ella sólo cabe una actitud comprensiva. Esta cerrazón no intencional de la facticidad sobre sí, es lo que nombra la *Geworfenheit* o condición arrojada de la existencia fáctica, que Heidegger sintetiza brillantemente en su curso del semestre de invierno (1928/29) en dos puntos:

“(1) ninguna existencia o *Dasein* viene a la *Existenz* o existir en virtud de su propia resolución o decisión; (2) ninguna existencia mientras existe (o porque exista, o si existe) puede llegar a ver por qué tendría necesariamente que existir, es decir, por qué no podría no existir”¹⁴⁷.

La condición de arrojado, cuyo índice es el temple anímico o «cordialidad» (*Stimmung*), expresa el ocultamiento ya aludido de la aperturiente disposición afectiva, encubridora del porqué del «que es» y del adónde del «hacer por ser». Dicho con extraordinaria precisión: "la existencia (*Dasein*) es impotente frente al factum de que ella existe y no no-existe"¹⁴⁸. El arrojamiento es el ahílo ante el propio destino impuesto al *Dasein* como el *factum* de que es y de que ha de hacer por ser, la desposesión ante la propia existencia fáctica «en» el mundo, la opacidad del origen que se da generalmente en la forma del olvido de su propia facticidad. Por eso, Heidegger caracteriza también el arrojamiento como el encontrarse entregado (*Preisgegebenheit*) al ente en medio del cual se encuentra, siendo éste quien transe su existencia, la ocupa y reina en ella, sin que aquél pueda adueñarse de su encontrarse en medio de los entes¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Así, en el *Natorp*, Heidegger mantiene la primordialidad de la facticidad respecto a la existencia, que es lo accesible a la vida fáctica. El momento trascendental emerge de la vida fáctica, pero de una manera poco definida, al no estar asegurada conceptualmente todavía la mundaneidad del mundo. V. op. cit., 15 (45).

¹⁴⁶ *SuZ* 56, trad. propia.

¹⁴⁷ *Einleitung* 331 (347).

¹⁴⁸ *Ibid.*, 333 (348).

¹⁴⁹ En su recensión al libro de Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, en el contexto de la interpretación del maná como expresión del poder subyugador de lo óptico, Heidegger caracteriza bellamente el arrojamiento como la estructura ontológica del «estar-entregado al mundo» fundante de la existencia mítica: “Dans la «déréliction» l’existence est livrée au monde en telle façon que l’être-au-monde est dominé par ce à quoi il est livré. Cette toute-puissance ne peut se manifester comme telle qu’à un être-livré à... Renvoyée ainsi

Resumamos. Con objeto de afincar la facticidad del *Dasein*, Heidegger insiste en que constituye el momento preeminente de la estructura *ser-en-el-mundo*, el *ser-en*, sin por ello renunciar a que la estancia del *Dasein* en el mundo no puede ser reconducida hacia un porqué o primer principio explicativo. Respecto a este *factum* no cabe reducción teórica alguna, la disección crítica resulta baldía, pues el «que es» no mienta en absoluto un hecho fácticamente comprobable que remita a una conexión causal a la que sea reducible, sino lo prepuesto en toda explicación posible. Sólo una fenomenología hermenéutica, como veremos a continuación, puede hacerse cargo de ese carácter inaprensible y radicalmente individual de la existencia fáctica, aun a sabiendas de que, como el búho de Minerva, siempre llegará tarde respecto a la facticidad en ejecución. En términos de una sentencia de Goethe grata a Heidegger: "el que actúa carece siempre de conciencia"¹⁵⁰. Se adivina, en definitiva, la presencia de una culpabilidad originaria, un débito o resto ontológico siempre pendiente, en último término, una nada en el mismo ser del *Dasein*:

“(…) el carácter de ser (...) es la posibilidad decisiva y determinada en cada ocasión de la facticidad concreta. En la medida en que se logre manejar hermenéuticamente la facticidad y llevarla a concepto resultará aquella posibilidad más clara; «al mismo tiempo», sin embargo, se consume ya ella misma (...) La existencia no es nunca «objeto», sino ser; existe, está *aquí* sólo en tanto «sea» el vivir de cada momento”¹⁵¹.

3. LA ONTOLOGÍA COMO FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

Inmediatamente después del espaldarazo recibido con la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger formula los tres momentos articuladores de su peculiar método fenomenológico¹⁵². El primero de ellos, la *reducción fenomenológica*, se entiende como el acto eminentemente trascendental de reconducción de lo óntico a su condición de posibilidad, lo ontológico. Contrapropuesta a la reducción husserliana, procura la torsión de la mirada, no desde la actitud natural hasta la conciencia y sus vivencias, sino desde la comprensión del ente concreto a la comprensión del ser de ese ente y, por lo tanto, desde el ente privilegiado que es el *Dasein* hacia el ser de ese ente. Ahora bien, el acto «negativo» de la reducción presupone un segundo momento de mayor calado ontológico: la *construcción fenomenológica*, interesada por el ser mismo como acontecer de lo que acontece —fenómeno fenomenológico—. Así, toda reducción se realiza sobre el fondo de una libre proyección (*Entwurf*) del ente en su ser y del ser del ente. No obstante, Heidegger considera imprescindible incorporar un tercer momento netamente hermenéutico, el de la destrucción, o mejor, *deconstrucción*, habida cuenta de que el proto-fenómeno nombrado —el ser del ente— se encuentra de hecho encubierto o velado por el concepto promedio

à la toute-puissance, l'existence est annexée par elle et ne peut donc s'éprouver autrement qu'appartenant et apparenté à ce réel même. En conséquence, dans la déréluction, tout étant dévoilé d'une manière ou d'une autre aura le caractère existentiel de toute-puissance (mana)” (Aubenque, P., 1972, 97).

¹⁵⁰ *Kasseler Vorträge* 169 (84). La sentencia se repite en *Prolegomena* 441 (398).

¹⁵¹ *HF* 19 (38).

¹⁵² *V. GP* 28-31 (46-49).

(*Durchschnittsbegriff*) del ser que brinda la tradición, haciendo necesario el denuedo metódico por descubrir el fenómeno originario¹⁵³.

Pues bien, la peculiar confrontación con la filosofía kantiana tendrá como escenario metodológico la pertenencia mutua de estos tres momentos fenomenológicos, en vistas a una aprehensión originaria de la tradición y en el marco de la empresa trascendental que instituye la temporalidad en el sentido del ser del *Dasein*¹⁵⁴, condición formal de la historicidad. Historicidad que nombra la dimensión de acontecimiento en la constitución de ser del *Dasein*, desde la que se elabora toda historia de la filosofía y, por ende, también la hermenéutica de la filosofía kantiana. Se comprueba, pues, que la filosofía se conforma como fenomenología hermenéutica a partir del modelo trascendental que parte de la pregunta por el sentido del ser —el tiempo—, en tanto que sentido del ser del *Dasein*. En ese horizonte trascendental tendrá lugar la «destrucción reconstructiva»¹⁵⁵ del criticismo kantiano, bajo la cual opera tácitamente el motivo ontológico de la cooriginariedad, en este caso, a propósito de la comprensión del ser en cuanto desocultadora/encubridora. Todo lo cual, invita a sumergirse en el sentido primario de hermenéutica como hermenéutica «de» la facticidad, en la mutua imbricación del significado objetivo y subjetivo del genitivo.

3.1. Kant a examen. Deconstrucción fenomenológico-hermenéutica de la filosofía «crítica»

En su *Interpretación fenomenológica de la crítica de la razón pura* (1927/28), Heidegger justificará la utilización del método fenomenológico en tanto que el único en condiciones de desentrañar las verdaderas intenciones de la primera *Crítica*, hasta el punto de convertir el criticismo en poco menos que la proto-fenomenología: "El método de la «Crítica» es en su actitud fundamental lo que desde Husserl comprendemos y ponemos en práctica y aprendemos a fundamentar más radicalmente como *método fenomenológico*"¹⁵⁶. Obsérvese que, vía asimilación del método crítico, se legitima la viabilidad de la mirada fenomenológica para desbrozar las genuinas intenciones de Kant en su *Crítica*; intenciones, por otra parte, nada explícitas para él mismo. Puesto que la fáctica precomprensión de su filosofía como latente fenomenología es, inevitablemente, esquiva para el mismo Kant, su hermenéutica demanda una reconstrucción rigurosa y detenida del problema como tal, en la que el afanado intérprete incluso llega a prestar sus propios razonamientos allí donde emergen ambigüedades u oscuridades, con objeto de conducir al límite de sus posibilidades un pensar de lo fundamental. Semejante índole mayéutica de la actividad filosófica será la

¹⁵³ A este respecto, v. *Natorp* 20 y ss. (51 y ss.).

¹⁵⁴ V. *SuZ* 17 (41).

¹⁵⁵ La acertada expresión la tomamos de Smith, F. J. (1967), 259.

¹⁵⁶ "Die Methode der »Kritik« ist in der Grundhaltung das, was wir seit Husserl als *phänomenologische Methode* verstehen und vollziehen und radikaler zu begründen lernen" (*PbIK* 71). También Aristóteles habría sido un fenomenólogo en la sombra, pues, según Heidegger, su teoría «fenomenológica» del movimiento es un genuino anticipo de la movilidad (*Bewegtheit*) de la vida fáctica, o sea: proto-expresión originaria de la facticidad de la vida. V. *PbLA* 115-116.

incólume convicción heideggeriana desde su primera hermenéutica decidida de Kant en el semestre de invierno de 1925/26:

“La siguiente interpretación, igual que la precedente, es fenomenológica, es decir, avanzamos hacia lo que Kant tiene que haber tenido implícitamente presente. Ahí donde en una filosofía se ofrecen posibilidades objetivas se tiene que tomar este camino: es el único filosófico, es decir, hay que salir al encuentro del filósofo en el diálogo de la comunicación y ayudarle en cierta manera a un engendramiento correcto”¹⁵⁷.

En este sentido, bien podría afirmarse que la «expresa» filosofía crítica equivale al fenómeno vulgar en el cual "ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no en forma temática" el método fenomenológico, urgiendo ser llevado a mostración temática¹⁵⁸. El paralelismo es harto pertinente por cuanto arroja luz acerca del interés heideggeriano por lo «no-dicho» y «no-pensado» en las obras kantianas. Lo no-dicho para nada es lo implícito o aquello que resta por decir a modo de laguna en el autor. Cooriginario con lo efectivamente dicho, ambos surgen a partir de la misma problemática esencial. Por todo ello, lo no-dicho es aquello que se sustrae ocultándose a la comprensión en la supuesta evidencia de lo efectivamente dicho¹⁵⁹. Sin embargo, habrá que esperar a que la diferencia como tal se convierta en el asunto del pensar, para que Heidegger acceda a su formulación acabada: "Lo *no-pensado* es en cada caso solamente lo *im-pensado*"¹⁶⁰.

Todo lo cual conduce a caracterizar la hermenéutica fenomenológica como una *repetición* (*Wiederholung*), no de las ideas concretas plasmadas por el autor, sino de su proceso filosófico ante el problema fundamental que lo absorbe y concierne. La profunda y exhaustiva penetración en la íntegra tradición filosófica, de la que Heidegger hace gala, impulsa a concebir la actividad filosófica como una confrontación decidida con los grandes pensadores que, consiguientemente, jalonan cada paso de su itinerario filosófico. En el caso kantiano, la repetición consiste en retomar decidida e inicialmente la pregunta por la diferencia ontológica en la forma de una re-fundación de la *metaphysica generalis* que libere del opresor corsé de la tradición metafísica. En última instancia, Heidegger concibe la *Wiederholung* del pensamiento kantiano como medio de superación de la fenomenología husserliana, precisamente, a partir de una repetición intrínsecamente fenomenológica de su trascendentalismo¹⁶¹. No se olvide que es en contacto con la historia de la filosofía donde comienza y se enriquece el pensar heideggeriano¹⁶², por lo que el punto de partida de la

¹⁵⁷ *Logik* 313 (248). Nótese que en 1925 todavía está por pensar la incardinación de lo no-dicho en lo dicho -en definitiva, la diferencia-, razón por la que se piensa trascendentalmente el asalto hermenéutico al autor como el paso de lo explícito a su condición de posibilidad, lo implícito o latente en sus aseveraciones.

¹⁵⁸ *SuZ* 31 (54).

¹⁵⁹ “(...) el «no» de lo «no-pensado» es fidelidad a «la cosa misma», y no es en absoluto actuación de la filosofía como actitud «humana». Eso que se trata de reconocer (...) sólo se manifiesta en cuanto aquello que se sustrae. Reconocerlo significa reconocer su substrarse; esto significa entender una *εποχή* que no es otra cosa que el substrarse de la cosa misma, pero que es a la vez la *εποχή* que constituye la filosofía (...)” (Martínez Marzoa, F., 1985, 39-40).

¹⁶⁰ “Das *Un-Gedachte* ist je nur als das *Un-gedachte*” (*WbD?* 82 [102]).

¹⁶¹ V. Courtine, J.-F. (1990), 118-119.

¹⁶² En ese sentido, nuestra hipótesis se opone a Pöggeler, que ve en la apropiación de Kant una mera arma anti-fenomenológica, pero que no evita su recaída en la metafísica tradicional, a modo de paréntesis en su originaria problemática ontológica sólo clarificada a mediados de los años 30. V. Pöggeler, O. (1980) y (1983).

repetición kantiana se sitúa allí donde la radicalización de la problemática cartesiana llevada a cabo por Husserl desenmascara la fragilidad de la filosofía moderna¹⁶³.

En conformidad con la condición ocultante de la comprensión del ser, la reiteración hermenéutica sigue las pautas de una rememoración (*Wiedererinnerung*) o «recuerdo», en el sentido etimológico del término (*recordare*): re-pasar por el arcaduz del corazón, sede de la memoria, y, más originariamente, del olvido¹⁶⁴. La rememoración exige un comportamiento «cordial» originario, la adecuada sintonía receptiva del ánimo para que lo olvidado resuene en él —de ahí, la condición aperturiente de la *Befindlichkeit* y, sobre todo, de la angustia como disposición fundamental. En efecto, por mor de la condición de arrojado, la cercanísima comprensión del ser yace oculta en lo más recóndito del *Dasein* —también del, permítase la expresión, «*Dasein* en Kant»—, de manera que se metamorfosea en lo obvio, lo indeterminado y hasta demasiado evidente. La rememoración alberga, imprescindiblemente, el carácter de un ataque u ofensiva (*Angriff*) desde el interior del *Dasein*, que tiene por misión arrebatar del olvido en el que yace ese *proto-factum* metafísico: la comprensión del ser. Olvido, en tanto que ocultamiento de la fenomenicidad del fenómeno, para nada accidental, sino necesario y constante en toda construcción ontológica fundamental.

Reiteremos también nosotros la conjunción de motivos que venimos señalando. Las posibilidades esenciales de un problema se encubren en beneficio de las ideas explícitas, las cuales enmascaran y trastocan el problema en «algo» en constante alejamiento de sus posibilidades originarias, esto es, de aquello que lo caracteriza como problema. Repetir, pues, consistirá en desocultar el problema olvidado, liberar la fuerza de lo posible, "librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema según el fundamento de su esencia"¹⁶⁵. No es, pues, de extrañar que la hermenéutica heideggeriana se plantee como una con-frontación o *Aus-einander-setzung*, esfuerzo por retro-traer lo dicho encubridor a lo no-dicho que se sustrae, a lo originario y último, al ámbito de lo esencial, consciente de que "lo esencial es siempre dejado al futuro, como la verdadera herencia"¹⁶⁶. De ahí que, aceptando el consejo kantiano de superar al autor en la interpretación, la exégesis heideggeriana rechace toda «*richtige Kantinterpretation*» que obstaculiza el acceso al filosofar auténtico¹⁶⁷:

Si bien dicha exégesis podría acertar inconscientemente en reconocer el poderío de una filosofía del límite que consiguió atrapar a Heidegger hasta profundizar en la nada de ser, toda nuestra investigación es un abierto rechazo de que la reiteración de la filosofía trascendental suponga un retraso en la dinámica interna de su propio pensamiento, pues no tiene en cuenta el singular filosofar zigzagueante heideggeriano en y a través de la confrontación reiterativa con los principales hitos de la metafísica.

¹⁶³ V. Landgrebe, L. (1957), 42.

¹⁶⁴ Recuérdese, la forma más originaria de haber-sido no es el recuerdo sino el olvido. V. *SuZ* 339 (356).

¹⁶⁵ *KPM* 204 (173). V. también, *SuZ* 395 (410).

¹⁶⁶ *Anfangsgründe* 198 (184). Así, la exégesis del *Kantbuch*: "no debe comprenderse como una pretendida «novedad» frente a algo supuestamente «antiguo». Es, al contrario, la expresión del intento de apropiarse originariamente de lo esencial de una fundamentación de la metafísica, ayudando a esta fundamentación a alcanzar su posibilidad más propia y originaria a través de la repetición" (*KPM* 203 [172]).

¹⁶⁷ V. *PhIK* 2-3; v. además, *WmF* 202; 152; 168; 292; *Le Thor* 337. Cita kantiana en *KrV*, A 834, B 862.

“La construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una deconstrucción de lo transmitido llevada a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de ella ni un prejuicio que considere que la tradición no es nada, sino, por el contrario, una apropiación positiva de ella”¹⁶⁸.

La hermenéutica «proyectiva» de la historia de la filosofía se forja como la progresiva absorción englobante del autor en pos de lo originario; el asalto a su pensamiento allí por donde discurre su orientación fundamental¹⁶⁹. En ese sentido, y sólo en ese, toda interpretación es una *destrucción*, comprendida como dismantelar (*ab-bauen*), que no devastar, aquello que, merced a la tradición filosófica, recubre el sentido del ser. Destrucción rememorante de la tradición filosófica como el esfuerzo, no exento de violencia —Heidegger nunca lo ocultó—¹⁷⁰, por desentrañar "la *metaphysica naturalis* que se encuentra en el *Dasein* mismo"¹⁷¹. Así, se comprende que el irrefrenable atractivo de una «metafísica natural» como la kantiana la situé en condiciones hermenéuticas idóneas para ser reconducida a su originaria determinación ontológica¹⁷². La indiscutible y en ocasiones extrema violencia con ella ejercida no debe pasar por alto, según Heidegger, que destruir es franquear o dejar en libertad (*freilegen*) el originario sentido del ser, ni olvidar nunca que "tras la dureza de la confrontación está la pasión de un destino y el saber que con ellos, y a través de ellos, acontece algo esencial; a saber, algo que, a su tiempo, tendrá la fuerza de crear futuro una y otra vez"¹⁷³.

En lo anteriormente apuntado, se constatan dos sentidos de hermenéutica en referencia a dos tipos de encubrimiento mutuamente implicados. Un primer sentido es el que corresponde al paso «negativo» de *reducción* del ente al ser antes examinado, para trazar la hermenéutica como el método de desenmascarar en el ente dado —la filosofía kantiana, en nuestro caso— el ser encubierto. Es el momento fenomenológico-hermenéutico destructivo de la tradición, imprescindible porque la historicidad del *Dasein* supone su propensión a la caída en la tradición, con un poder encubridor de tal envergadura que

¹⁶⁸ GP 31 (48-49).

¹⁶⁹ Con el viraje, cuando esté claro que la confrontación re-pone al autor en el puesto pro-puesto desde el «otro preguntar», Heidegger reconocerá la legítima violencia de su interpretación histórica (*geschichtlich*), que no historiográfica (*historisch*), del *Kantbuch*, claro está, “en dirección a una concepción más originaria precisamente del proyecto *transcendental* en su uniformidad (...)” (*BzPh* 253 [209]).

¹⁷⁰ Violencia hermenéutica contra la «evidente» interpretación cotidiana (*SuZ* 311 [330]), hasta el punto de convertir al hermeneuta en «asesino» de aquellos filósofos que lo precedieron (*WmF* 37). Violencia, finalmente, no exenta de arbitrariedad, como tempranamente denunció K. Löwith (1956, 202-204). En este sentido, el testimonio más contundente es, quizá, el de F. Prezioso (1979, 167), que califica la interpretación heideggeriana de original, “a menudo sugestiva por alguna de sus novedades que estimulan a la reflexión, pero también, en otros aspectos, defectuosa y poco convincente debido a una cierta ambigüedad del lenguaje y el pensamiento y también debido a la ocasional tendencia a forzar los textos kantianos, haciéndoles entrar en el horizonte especulativo propio de Heidegger (...)”. Por el contrario, F.J. Smith (1967, 264) rechaza que se trate de violencia: Heidegger re-interpreta y recrea a Kant, por lo que “podría ser más bien la gratitud de un gran estudioso de Kant”.

¹⁷¹ *Anfangsgründe* 197 (183).

¹⁷² En su conversación epistolar con Blochmann durante 1928 reconoce sentirse maravillado con Kant, porque el criticismo parte de que ser hombre es filosofar, de modo que el poder liberador inherente a la *Dialéctica trascendental* reside en que se trata de una metafísica de la intuición natural del mundo. V. *Briefwechsel* (*Blochmann*), 2/01/1928, 24; 8/08/1928, 24.

¹⁷³ Schelling 73 (51).

impide hacer patente su ser proyectado por el *Dasein* en la comprensión del ser. El encubrimiento de los conceptos metafísicos llega al punto de hacer imperceptible la experiencia originaria de la que emergieron, consiguientemente, desde ellos mismos resulta inviable la reconducción a su fontanal esencial¹⁷⁴. Ahora bien, si la caída en la tradición no tiene por qué venir marcada por el signo de lo ineluctable, es porque la función negativa de la destrucción es un efecto implícito e indirecto de una hermenéutica positiva como confrontación/repetición, a partir de la proyección trascendental del ser —momento fenomenológico-constructivo—, en la que Heidegger se sitúa comprensivamente. La originaria comprensión del ser, si bien velada y sustraída por unas ideas anquilosadas, alberga su propio dinamismo de encubrimiento/descubrimiento, al que precisamente responde el encubrimiento propio de la tradición. Momento «dulce» de la hermenéutica, pues otorga numerosas concesiones al autor en cuestión, la deconstrucción se lleva a cabo desde la *proyección* fenomenológica del ser del ente y así adquiere una impronta «crítica», en el sentido kantiano de una elaboración de las condiciones de posibilidad que están a la base del encubrimiento de la tradición.

En definitiva, se vislumbra cómo toda hermenéutica, en tanto que descubrimiento del objeto mostrado, no accede al nivel originario donde se produce el encubrimiento primordial: la misma proyección del ser esencialmente arrojada. Este encubrimiento originario del ser del *Dasein* es el que da buena cuenta de la hermenéutica como una hermenéutica «de» la facticidad y advierte, pese a la primacía del enfoque trascendental, la progresiva envergadura de un «*nihil*» en el todavía fenomenólogo Heidegger.

3.2. La hermenéutica «de» la facticidad y su necesaria proyección trascendental

Sin duda, la aprehensión inmediata y originaria de la facticidad despertó desde bien temprano el interés del joven Heidegger como estandarte de su oposición al intelectualismo neokantiano de un Natorp seducido por el ideal de una filosofía «científica»:

“El problema de la comprensión propia de la filosofía se ha tomado siempre muy a la ligera. Si se toma el problema radicalmente, se cae en la cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella. Es fundamental el concepto de experiencia fáctica de la vida. Con la designación de la filosofía como comportamiento racional y cognoscitivo, no se consigue nada, sucumbiendo así al ideal de la ciencia”¹⁷⁵.

A este respecto, Heidegger insertará la tarea hermenéutica *en* la facticidad como modo de ser del *Da-sein*, por lo que consiste en el interpretar en ejecución «de» la facticidad, en el sentido objetivo y subjetivo del genitivo. Tal y como proponen sus lecciones de 1923, la filosofía es hermenéutica cuyo «objeto» es el *Dasein* fáctico necesitado de interpretación en tanto que su ser es en el modo de lo ya interpretado (*Ausgelegtheit*). Partiendo de la situación de alienación de sí mismo (*Selbstentfremdung*) en la que yace su existencia histórico-fáctica, el

¹⁷⁴ Repárese en la tácita alusión a la imposibilidad de una metafísica de la metafísica, consiguientemente, la imperiosidad una superación de la metafísica como torsión/salto, objeto de nuestro estudio en el capítulo quinto.

¹⁷⁵ *EPbR* 8 (43).

hermeneuta procura alcanzar un estado de despierto (*Wachheit*), radicado últimamente en la existencial atención a su ser-*Dasein*¹⁷⁶. El carácter de ser del *Dasein* es, por tanto, el asunto de una hermenéutica afanada por desenmascarar su constitución de ser no manipulable ni calculable. Hermenéutica, pues, eminentemente deconstructiva de los inevitables presupuestos que toda investigación arrastra consigo, a fin de posibilitar el retorno de las posibilidades fácticas del *Dasein* hacia su ser-posible, habida cuenta de que el *Dasein* siempre está «en camino» desde sí mismo hacia él¹⁷⁷.

Ahora bien, como hemos apuntado, si el *Dasein* hermeneuta con-forma la posibilidad de llegar a comprenderse —momento destructivo/deconstructivo—, es porque, más inicialmente, la hermenéutica «de» la facticidad se adentra en la constitución de ser del *Dasein* y configura su ser-comprendiendo¹⁷⁸. Y es que, el comprender hermenéutico no es un comportamiento intencional entre otros sino un *cómo* del existir mismo. Hermenéutica y facticidad no son respectivamente sujeto y objeto —valga decir, Yo trascendental y yo empírico—, "sino que el interpretar mismo es un *cómo* posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico"¹⁷⁹. Así, la apuesta por una fenomenología como ontología hermenéutica va pareja al rechazo del constrictivo esquema kantiano sujeto/objeto, por la inadmisibile distancia «trascendental» que media entre sus términos. La determinación ontológica del sujeto como *Da-sein*, el «*Abán*» del ser en el «*cómo*» de su ser más propio, arrumba definitivamente todo trascendentalismo, pues la inmediatez de la facticidad demanda una originaria torsión del *Dasein* fáctico sobre sí mismo, por la que éste es en el ejercicio comprensor de su facticidad¹⁸⁰. El yo no es objeto de intuición alguna, ni empírica ni trascendental, porque su ser es comprendiendo y su comprender se ejecuta existencialmente, accediendo así a una experiencia inmediata del propio ser que ya se es. Inmediatez, pues, como índice de la originariedad de la hermenéutica comprensiva, de su carácter absolutamente primero y previo a toda ciencia y, por supuesto, a la filosofía tradicional. Inequívocamente expresado:

“El ser-ahí no puede demostrarse a la manera de un ente; tampoco podemos mostrarlo. La relación primaria con el ser-ahí no es la de la contemplación, sino la de «*serlo*». El experimentarse, o el hablar sobre sí mismo, o la auto-interpretación, sólo es un modo particular y determinado en el que el ser-ahí se tiene en cada caso a sí mismo”¹⁸¹.

A pesar de todo, en estas obras anteriores a *Ser y tiempo*, permanece confuso cómo, a falta de un neto escenario trascendental, la hermenéutica fáctica en ejercicio puede explicitarse en una ontología fundamental. Parece imprescindible que el momento

¹⁷⁶ V. HF 7 (26); 16 (34).

¹⁷⁷ V. *Ibid.*, 17 (35).

¹⁷⁸ “En la hermenéutica se configura para el *Dasein* una posibilidad, la posibilidad de, *comprendiendo*, llegar a ser y ser para sí mismo“. [In der Hermeneutik bildet sich für das *Dasein* eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein”] (*Ibid.*, 15, trad. propia).

¹⁷⁹ HF 15 (33). En el mismo sentido, su interpretación fenomenológica de Aristóteles aspiraba a un «conocimiento principal» (v. *PhLA* 115).

¹⁸⁰ O. Pöggeler (1986, 75) insistirá en que el entender de la vida fáctica constituye la piedra angular sobre la que Heidegger edifica su fenomenología hermenéutica en oposición a la de su maestro. Para H.-G. Gadamer (2005, 319), se trata de una idea tan audaz como comprometida.

¹⁸¹ *VZ* 114 (40).

comprensivo-hermenéutico sea proyectado en la construcción del ser del ente, insertando así la hermenéutica de la facticidad en el horizonte de la comprensión del *ser-en-el-mundo* como condición de posibilidad de todo comportamiento óntico respecto al ente, de modo que quede planteada con nitidez la temática de la diferencia ontológica¹⁸². Con ello se introduce cierto distanciamiento en la inmediatez de la vida fáctica, en serio peligro de asfixia comprensiva de no distinguirse con claridad entre esa vida fáctica como fenómeno y su fenomenicidad que inserta a aquélla en el horizonte de la pregunta por el «sentido» del ser en general¹⁸³. Razón por la que, a partir de 1922, se irá imponiendo paulatinamente a Heidegger que una hermenéutica de la facticidad pasa por dotarse de un esquema trascendental que explicita lo precomprendido mediante una analítica existencial del *Dasein*¹⁸⁴. La filosofía, por consiguiente, será la conceptualización expresa de esa ontología originaria «del» *Dasein*, entendida como "(...) la libre y apasionante tarea de clarificación y elaboración de la comprensión de ser que pertenece a la esencia de la existencia humana"¹⁸⁵.

En *Ser y tiempo*, la interpretación (*Auslegung*), sentido del método descriptivo-fenomenológico, ya se ha insertado en el modelo trascendental. De hecho, el significado primordial de hermenéutica, tal y como Heidegger lo traza programáticamente en la *Introducción*, es el de una analítica de la existencialidad de la existencia, esto es, analítica del ser del *Dasein* por su primacía óntico-ontológica. La pregunta por el sentido del ser en general debe partir, pues, de una analítica del *Dasein*. El segundo sentido de hermenéutica, también dependiente del planteamiento trascendental, corresponde a la empresa del *Dasein* al que "(...) le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del *Dasein* mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser"¹⁸⁶. Finalmente, la hermenéutica se determina como elaboración de la diferencia ontológica como tal, que establece las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Obviamente, este último sentido de hermenéutica quedará subordinado al de una analítica del *Dasein* como pregunta por el sentido del ser y las estructuras de ser del *Dasein*, para ser retomado inmediatamente después de 1927. De este modo, la hermenéutica deja de ser primariamente la actividad emergida de la propia facticidad, a favor de una interpretación de las estructuras existenciales «del» ente óntico-ontológicamente privilegiado. El *factum* de la comprensión del ser, como aperturidad o fenómeno fenomenológico, determina dicha

¹⁸² Todo esto no significa que en la preocupación del joven Heidegger por una aprehensión originaria del yo desde la facticidad, en radical oposición a toda captación reflexiva del *Selbst*, no se adivinara ya la íntima vinculación entre el sí mismo y el mundo. A este respecto, v. *EPbR* 13 (48). Importa en este punto la anotación de Gethmann (1988, 143 y ss.) sobre el tránsito de la conciencia a la acción como motivo dominante en la filosofía alemana de principios del siglo XX.

¹⁸³ Elocuente al respecto la siguiente observación de Heidegger: "Yo por mi parte sospecho, si se me permite esta observación personal, que la hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo estrictamente previo y provisional, lo que, desde luego, es su naturaleza más propia: no se trata de acabar lo antes posible con ella, sino de mantenerse en ella el mayor tiempo posible" (*HF* 20 [39]).

¹⁸⁴ *Desiderátum* ya señalado en 1922: "la investigación filosófica es la realización explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica dentro de la cual ésta se mantiene constantemente" (*Natorp* 5 [34]).

¹⁸⁵ (...) die frei ergriffene Aufgabe der Erhellung und Ausbildung des zum Wesen der menschlichen Existenz gehörige Seinsverständnisses" (*PhIK* 38).

¹⁸⁶ *SuZ* 37 (60).

inflexión en el concepto de hermenéutica. Lo cual para nada significa, y esta es nuestra apuesta personal, que el sentido subjetivo del genitivo —recuérdese, portador del momento ontológico de la cooriginariedad— desaparezca en *SuZ*, pues sigue actuando en la cooriginariedad de existencialidad y facticidad. Si bien en la sombra, se seguirá apostando por una hermenéutica que brota de la propia existencia fáctica del *Dasein*; hermenéutica del existir ejecutivo del *Dasein* comprensivo.

El tránsito de la facticidad hermeneuta a una hermenéutica sobre la facticidad, en el contexto de la pregunta por el sentido del ser, trae consigo la relevancia del «círculo hermenéutico», expresión "de la estructura existencial de prioridad del *Dasein* mismo"¹⁸⁷; en nuestros términos, del enfoque eminentemente trascendental de *SuZ*. La denodada lucha en pos de un comprender auténtico consiste en la reconducción a lo originario del «sentido» como horizonte del proyecto estructurado por el haber previo (*Vorhabe*), la mirada previa (*Vorsicht*) y el pre-concepto (*Vorgriff*)¹⁸⁸. Pero lo *a priori*, el «pre-» (*vor-*) del horizonte de sentido, condición de posibilidad de la patencia del ente (o del ser), no se concibe en tanto que transido por la cooriginaria facticidad velante, sino que la "positiva posibilidad del conocimiento más originario" queda referida a la tarea de erradicar "simples ocurrencias y opiniones populares", en último término, posibilidades fácticas de comprensión, a fin de ganar una exposición científica de la estructura de prioridad del *Dasein*. Quehacer en aras de la verdad, la hermenéutica reviste el carácter de un debelador combate contra la apariencia y la disimulación, a fin de apropiarse la verdad del ente, venciendo el encubrimiento primero en el que se muestra¹⁸⁹. El «robo» de la verdad al ente se lleva a cabo sobre el primigenio suelo del *a priori* desvelante de la comprensión de ser del *Dasein*. Hermenéutica, pues, como reconducción de los fenómenos vulgares hasta el ser del ente proyectado por el *Dasein* fáctico. Es inmerso en el cotidiano habérselas con el ente y no en la actitud contemplativa que suspende todo comportamiento, donde acucia la imperiosa necesidad de un esfuerzo hermenéutico por desentrañar aquello que, por su condición de vertido hacia los entes, se encuentra encubierto y lejanísimo para el *Dasein*: su constitución ontológica.

4. PRIMER ABORDAJE A LA ONTOLOGÍA KANTIANA: REALIDAD Y POSICIÓN DEL SER

4.1. Preliminares. La interpretación fenomenológica de la (*Bloße*) *Erscheinung*

Estamos persuadidos de que el rechazo sin paliativos del concepto de fenómeno kantiano (*Erscheinung*), como modo originario de darse algo, en *SuZ* §7, permite augurar la interpretación del filósofo de Königsberg en toda la obra, máxime si se examina al trasluz del juicio ya formulado en 1925: "Ninguna otra palabra ha organizado en la filosofía un embrollo tan catastrófico como ésta", hasta el punto de que "de esta confusión viven la

¹⁸⁷ *Ibid.*, 153 (176). V. también *SuZ* 7-8 (30-31).

¹⁸⁸ El *Informe Natorp* ya mostraba la necesidad de una apropiación hermenéutica originaria del horizonte de sentido abierto por la vida fáctica, mediante la crítica de los preconceptos en ella existentes. Reproduce la triple estructura de la situación hermenéutica en *SuZ*, distinguiendo entre el punto de mira, la dirección de la mirada y el horizonte de la mirada. V. op.cit., 1 (29).

¹⁸⁹ V. *SuZ* 222 (242).

teoría del conocimiento tradicional y la metafísica¹⁹⁰. La tesis condenatoria denuncia un acoplamiento de significados en la imprecisa propuesta kantiana: el mismo fenómeno como objeto de la intuición empírica —fenómeno en sentido vulgar—, es, a la luz de la cosa en sí, un velante no-mostrar, últimamente dependiente del conocimiento intuitivo divino¹⁹¹. Heidegger escindiría drásticamente la manifestación kantiana (*Erscheinung*) y el fenómeno originario; ambos conceptos "no tiene por lo pronto absolutamente nada que ver"¹⁹². En efecto, Kant considera la manifestación como un acontecimiento-síntoma que remite a otro acontecimiento, un destello anunciante de algo que se halla «detrás» de esa irradiación y que aportaría las claves de su inteligibilidad, la cosa en sí¹⁹³. Interesa mostrar que la negación inherente a la manifestación es la del «no-mostrarse» de algo, por lo que la diferencia -el «no»- queda referida al mostrarse mismo, en lugar de al objeto que se muestra, como ocurría en el caso de la apariencia (*Schein*). La manifestación no es un dato a considerar fenomenológicamente, pues no muestra el fenómeno, tan sólo es la avanzadilla que lo anuncia por medio de indicios o señales que son los únicos que se muestran.

La crítica se exagera al abordar la mera manifestación (*bloÙe Erscheinung*), modificación privativa de la *Erscheinung*, que la oculta y con ello enmascara incluso su condición remisiva. Lo grave es que la posible remisión de la manifestación al *Phänomen* —no se olvide, objetivo de su hermenéutica— queda impedida por este no-mostrar ocultante, que distorsiona el signo hacia una dogmática «cosa en sí», a la base de la manifestación y de la cual las *Erscheinungen* son tales. Desde el momento en que lo que no se muestra se erige arbitrariamente en la genuina realidad, sostiene Heidegger, se establece una diferencia de grado entre el ser de lo que se muestra y el de lo meramente anunciado, y se revierte fatalmente el fenómeno vulgar a la condición de sucedáneo de la cosa en sí incognoscible. Aun así, interesa destacar que entre la *Erscheinung* y la *bloÙe Erscheinung* se traza una relación formalmente similar a la antes examinada entre el *Phänomen* y el *Schein*. Ambas son contraconceptos, de modo que, a nuestro juicio, Heidegger sienta las bases para una reconducción de la modificación privativa -mera manifestación- a su concepto afirmativo —manifestación como ente-fenómeno—, para desde él, en tanto que fenómeno vulgar, iniciar un retroceso hacia el fenómeno que se encuentra a su base —la cosa misma, que no, «en sí»— y, por supuesto, hacia la fenomenicidad de ese fenómeno: el tiempo.

Por todo ello, el tono eminentemente crítico de *Ser y tiempo*, centrado en la no originariedad del fenómeno kantiano, no puede arrinconar el paso decisivo que supone hacia el *Kantbuch*, por cuanto insinúa una relación de corte fenomenológico-trascendental entre el concepto heideggeriano de fenómeno y el kantiano, a saber, el fenómeno vulgar — la *Erscheinung* kantiana— halla su condición ontológica de posibilidad en el *Phänomen* heideggeriano. En otros términos, la diferencia óntico-ontológica acontece como la

¹⁹⁰ Respectivamente, *Prolegomena* 112 (110); 114 (112).

¹⁹¹ V. *SuZ* 30 (53). Sobre la importancia de este modelo en Kant, v. Gómez Caffarena, J. (1984), 44-75.

¹⁹² *SuZ* 29 (52). Contrástese con *Prolegomena* 113 (111).

¹⁹³ Hannah Arendt (2002, 49-68) criticará la «falacia metafísica» kantiana en la búsqueda de fundamento (causa) tras las apariencias: la conciencia de sí mismo, el yo pensante oculto incluso ante sí mismo.

diferencia entre el no-mostrar de la manifestación —el poder encubridor de los entes— y la fenomenicidad que subyace necesariamente, pues aquélla sólo resulta posible sobre el presupuesto de un mostrarse de algo. Insistamos en que, de este modo, Heidegger retoma la concepción trascendental kantiana, a pesar de su denodado afán por distanciarse ella, criticando que la relación de remisión (*Verweisungsbezug*) entre la manifestación y la cosa en sí configura el fenómeno kantiano como algo producido o «alumbrado» (*Hervorgebrachtes*) que, en cuanto irradiación anunciadora enajenada de la cosa en sí, la oculta en su mostrarse (*bloÙe Erscheinung*). Conforme al modelo creador-causal operante en Kant, continúa Heidegger, la mera manifestación entra en escena (*auftritt*) merced al fenómeno no-patente e irradia (*ausstrahlt*) de éste, de modo que es lo producido alienado del ser del productor y, en esa alienación, vuelto contra él en cuanto ocultante. La conclusión se impone: más allá de la mera «inversión» del cartesianismo kantiano, la confrontación con él demanda una torsión de su propio trascendentalismo mediante la violenta transformación ontológico-fenomenológica-hermenéutica de sus presupuestos¹⁹⁴.

En definitiva, la interpretación de Kant sigue las mismas directrices fijadas para la misma obra de 1927, a saber, la reversión de la presencia (*Vorhandenheit*) a la aperturidad del *Dasein* como ser en el mundo, previo paso por el ser de lo a la mano (*Zuhandene*)¹⁹⁵. Dicha empresa se explicita como la reconducción fenomenológica del concepto de realidad y del ser como posición kantianos al del ser de lo que está a la mano que, a su vez, será remitido a la condición de posibilidad de todo descubrimiento, la mundaneidad del mundo, asimismo, condición existencial del *estar-en-el-mundo* del *Dasein*. Consiguientemente, nuestro próximo objetivo se cifra en examinar la crítica de Heidegger a la tergiversación del concepto de realidad, secularmente entendido como la pura presencia de las cosas, y su oposición a la concepción kantiana del ser como posición absoluta. Ambas críticas discurrirán paralelas: la presencia no puede tener la primacía entre los modos de ser del ente intramundano, pues, al igual que el resto de modos, está ontológicamente fundada en la mundaneidad del mundo, esto es, en el ser del *Dasein* como *ser-en-el-mundo* y, últimamente, en el cuidado (*Sorge*). Si bien lo real efectivo existe con independencia del *Dasein*, sólo puede ser descubierto o permanecer oculto sobre el fundamento de la apertura del mundo, puesto que únicamente con la existencia del *Dasein* se da la posibilidad de una comprensión del ser y, con ella, de la diferencia ontológica, esto es, de la apertura del ser de lo «real». El ser depende de la comprensión del ser, pero no los entes; la realidad depende del cuidado, pero no lo real como tal:

“Ciertamente tan sólo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, *es*, «hay» ser. Si el *Dasein* no existe, la «independencia» tampoco «es», ni tampoco «es» el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. *En tal caso* no se puede decir que el ente sea ni que

¹⁹⁴ V. *SuZ* 211 (232).

¹⁹⁵ Magníficamente quedan sintetizadas las directrices metodológicas de toda la obra en *SuZ* 88 (114).

no sea. *Ahora*, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que *entonces* el ente seguira todavía siendo¹⁹⁶.

4.2. El desdibujado rostro del ser en la enmascaradora realidad de lo real

El interés por el concepto de realidad ya se advierte en su primer artículo propiamente filosófico, la reseña de 1912, *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*. Bien es cierto que el marco de un realismo crítico de inspiración aristotélico-tomista en el que inserta la problemática conduce a rechazar todo primado del pensamiento sobre la realidad. El pensar puro no es jurado competente en lo tocante a la decisión acerca del ser ideal o real; tampoco los meros datos de los sentidos. Sólo la experiencia, que aúna los momentos empírico y racional, está en condiciones de juzgar acerca de si existen los objetos reales. El Heidegger aristotélico-escolástico se inclina, pues, frente a un Kant descalificado por fenomenalista, por el realismo crítico de O. Külpe, a pesar de no compartir el carácter hipotético de una metafísica subordinada a la teoría del conocimiento¹⁹⁷.

La irrupción del modelo trascendental en *Ser y tiempo* alterará sustancialmente la cuestión, por cuanto fuerza a sostener que el «idealismo» y, consiguientemente, el planteamiento trascendental kantiano, representa el punto de vista filosófico por excelencia, si bien para nada definitivo¹⁹⁸. Dicho sea de paso, el otro motivo determinante en la interpretación de la ontología kantiana será el concepto kantiano de tiempo y las potencialidades en él encerradas. Aunque este segundo foco hermenéutico es el que menos explícitamente se afirma en el cuerpo de la obra, aun así, la *Introducción* recalca la singularidad kantiana en la historia de la ontología por haber puesto en relación los dos conceptos fundamentales en ella encerrados, el ser y el tiempo. Sin embargo, Kant no habría llegado a profundizar en la problemática de la temporalidad por la omisión de la pregunta por el ser en su analítica, eminentemente cartesiana, de la subjetividad del sujeto, además de por haber orientado su análisis del tiempo por la comprensión vulgar y tradicional del mismo, quedando sepultada definitivamente la conexión entre el Yo pienso y el tiempo¹⁹⁹. De ahí que, en la segunda parte proyectada de *SuZ*, dedicada a una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología a la luz de la temporalidad, la primera sección atendiera a la doctrina kantiana del esquematismo como pórtico de acceso a dicha problemática²⁰⁰.

¹⁹⁶ *SuZ* 212 (233).

¹⁹⁷ V. *FS* 13-15. El joven Heidegger interroga por la licitud y posibilidad de la posición y determinación de lo real (*ibid.*, 5). Aunque partidario de un método trascendental, capaz de fundamentar la ciencia natural empírica (*ibid.*, 4), se opone férreamente a un Kant neokantiano que, a su juicio, olvida el problema de la realidad a favor de las ciencias formales (*ibid.*, 3). Kant representa un fenomenalismo contradictorio desde el momento en que propone como único conocimiento el del fenómeno, quedando en la oscuridad la deducción de las categorías (*ibid.*, 9-10). Consiguientemente, la teoría de las categorías conduce a Kant a una fuerte subjetivización que termina por alejar fatalmente el conocimiento del objeto (*ibid.*, 10).

¹⁹⁸ Idea que persiste en *VWW* 133, anm. 14 (117, nota 35d). Más explícito todavía: “De ahí que el filósofar como preguntar por el ser del ente sea *idealismo*, tomando este término (...) como lo que designa al planteamiento fundamental del problema del ser” (*HPbG* 204 [239]).

¹⁹⁹ V. *SuZ* 23-24 (47).

²⁰⁰ V. *Ibid.*, 39-40 (62-63).

La enorme valía de la tesis idealista: «realidad y ser sólo están en la conciencia», atina directamente con la comprensión de que el ser no se esclarece por medio de los entes, única vía legítima a una adecuada problemática filosófica y asumida por todo trascendentalismo para el que el ser es lo *transcendens* por excelencia respecto a lo ente. Obsérvese que el privilegio del idealismo se cifra básicamente en apuntar la diferencia ontológica, la trascendencia del ser respecto del ente, restando todavía por determinar ontológicamente esa diferencia²⁰¹. Justamente, ahí reside el punto débil de las versiones kantiana y husserliana —meros epígonos del cartesianismo, según Heidegger—, que no trazan la diferencia ontológica según el patrón de la comprensión del ser, constitutiva del ser del *Dasein*, de modo que su sujeto es la máscara sin rostro de un sujeto desontologizado. Así vistas las cosas, el idealismo y el realismo son dos momentos de la misma concepción, o mejor, ausencia de concepción del ser de lo ente, que se apuesta confortablemente en el vacío concepto de *Realität*. Las carencias del primero son rellenadas por el erróneo punto de partida del segundo, de manera que el potencial trascendental se consume desastrosamente en la impositiva y fraudulenta «realidad».

La tesis heideggeriana es sumamente controvertida, a saber, aunque la filosofía moderna logró situar la subjetividad en el centro de la problemática, en lo esencial, no altera la concepción antigua del ser. Más aún, al acometer inadvertidamente los nuevos problemas sobre el fundamento de la ontología antigua, convirtió fatalmente ésta en un dogmatismo. El renombrado «giro copernicano» de la crítica kantiana arrancararía, desastrosamente, de la dogmática pregunta por el conocimiento óptico de Dios, alma y naturaleza. Más rotundamente no se puede expresar: "considerado fundamentalmente en términos ontológicos, no existió el giro filosófico de la filosofía moderna"²⁰². A pesar de todo, el tono eminentemente crítico de *SuZ* §43 admite una salvedad, por cuanto Heidegger no hace mención explícita del concepto de realidad kantiano, como lo muestra la nota de su ejemplar de mano en la que señala la condición intermedia de dicho concepto para Kant: "«Realidad» como «efectividad» [*Wirklichkeit*] y *realitas* como «quididad»; posición intermedia del concepto de «realidad objetiva» en Kant"²⁰³. Esta apreciación desempeñará un papel fundamental justo después de *SuZ*, cuando el objeto de su atención no sea denostar el cartesianismo husserliano vía Kant, sino abordar pormenorizadamente la ontología

²⁰¹ En su brillante artículo «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», K. O. Apel ha subrayado acertadamente la analogía entre la diferencia óptico-ontológica y la diferencia trascendental kantiana entre lo empírico y lo trascendental (1998, 522 [23]). Proyectada temporalmente, esta diferencia significa la distinción entre el tiempo originario extático de la síntesis trascendental y el tiempo vulgar o intratemporalidad de la serie de ahora. Distinción, a su juicio, dinamitada en su índole trascendental en las últimas páginas de su *Kantbuch* por la súbita aparición del término «*Geschehen*» (*ibid.*, 531 [30]). Sin entrar a valorar la pragmática lingüística apeliana desde la que discrepa con Heidegger, resultan sumamente pertinentes los análisis apelianos para nuestro propósito en tanto ponen de relieve el déficit heideggeriano sobre la diferencia ontológica en las obras en torno a *SuZ*; carencia que Apel modula en la forma de la acuciante necesidad de repensar la diferencia entre el acontecer constituyente de la subjetividad trascendente y finita, y la serie temporal de ahora, el fáctico suceder del uno-tras-otro.

²⁰² *GP* 175 (161).

²⁰³ *SuZ* 201, anm. b. (222). Otra nota en el ejemplar de mano (*ibid.*, 209 anm. a. [230]) indica que no se diferencia entre realidad (*Realität*) como ser del ente intramundano y realidad como coseidad (*Sachheit*).

kantiana. De momento, en 1927, la realidad se define como un modo de ser, concretamente, el modo de ser de lo real, es decir, del ente intramundano con el que el sujeto se relaciona por medio de sus facultades cognoscitivas. Su nota definitoria es la «substancialidad» (*Substantialität*), por lo que lo real aparece como lo subsistente, lo estable y permanente. De ahí que Heidegger identifique realidad y *Vorhandenheit* o presencia, el carácter de ser de lo que «está-ahí», con objeto de refutar toda desatención al fenómeno del mundo, así como el hecho de que la caracterización tradicional del conocimiento es sólo un modo fundado de acceso al ente, que primeramente se manifiesta en el trato cotidiano como lo «a la mano». La enmascaradora realidad es, pues, la descripción del ente realizada desde el trato demorado (*verweilende Umgang*) con las cosas, contemplativo mirar que por doquier sólo acierta a ver cosas «reales»²⁰⁴.

El concepto de realidad, continúa Heidegger, es el verdadero enemigo de la pregunta por el ser que se apropia de su primacía, hasta el punto de sustraer la mirada a la adecuada consideración ontológica de lo a la mano e impedir la determinación originaria de los distintos modos de ser a partir del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*. Ahora bien, que el comprender inmediata y regularmente se realice desde el mundo, entendido como el conjunto de cosas subsistentes, no tiene por qué significar que necesariamente sea así, pues se trata de una posibilidad, ciertamente, la más plausible y habitual. El que la comprensión sea constitutivamente cadente, no la convierte irremediabilmente en efectivamente caída. Más bien, nombra, en nuestra opinión, la copertenencia de comprender y arrojamiento - proyecto yecto-, la comprensión em-plazada «en» el mundo y, por ello, propensa a desplazarse (*verlegen*) en una comprensión a partir del ente. Nuevamente, el pensar heideggeriano por contra-conceptos que se solapan y entrecruzan: la precomprensión del ser, en tanto que la fenomenicidad del fenómeno, se halla siempre fácticamente determinada, de modo que es, a la par, un encubrirse a sí misma en el encubrimiento de lo que se muestra gracias a ella.

No por «crítico», el planteamiento kantiano escapa a este desplazamiento (*Verlegung*) de la comprensión en comprensión caída. Es más, al moverse la filosofía crítica en el marco de esta conversión del ser en realidad, su esfuerzo recae en un sujeto interior y sin mundo, pura interioridad en incesante búsqueda de certeza como aseguramiento de su realidad y la del mundo²⁰⁵. Por esta razón, una sosegada hermenéutica fenomenológico-trascendental de Kant impone dos momentos. Primero, reconducir el concepto de realidad, verdadera apariencia (*Schein*) velante del fenómeno originario, hasta la mostración del fenómeno del que es síntoma, el ser de lo a la mano. En segundo lugar, examinar su conexión de fundamentación (*Fundierungszusammenhang*) con el *Dasein* como *ser-en-el-mundo*²⁰⁶.

²⁰⁴ V. *HF* §20.

²⁰⁵ *SuZ* 206 (227). Abordaremos pormenorizadamente este punto. V. *Infra*. cap. 4º, I, 1.1.: "La escandalosa demostración kantiana del sujeto subsistente".

²⁰⁶ V. *Ibid.*, 201 (222).

4.3. La insuficiente determinación kantiana del ser como posición absoluta

En el capítulo primero de la primera parte del curso, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), Heidegger traza una importante distinción, no explícita en *SuZ*, entre los conceptos kantianos de realidad (*Realität*) y existencia (*Dasein* o *Existenz*), al albur de la profundización en la concepción kantiana del ser²⁰⁷. «Realidad» no es para Kant existencia de las cosas en el mundo externo, sino la determinación de una *res*. Kant toma de Baumgarten la definición de realidad como determinación (*determinatio*) real, cuyo opuesto es la negación. Por eso, «real» es aquello que forma parte del contenido material o *quiditativo* (*Sachgehalt*) de una cosa, por lo que no significa «realidad efectiva» (*Wirklichkeit*) sino «coseidad» (*Sachheit*) o determinación de la cosa (*Sachbestimmtheit*). Con independencia de su efectividad, la realidad es el contenido cósmico (*Wasgehalte*) de las cosas posibles, la determinación real "que pertenece de forma adecuada a la cosa misma, *res*, a su concepto"²⁰⁸. Kant lo deja claro en *KrV* B 182, donde se define la realidad como lo correspondiente a la sensación. La realidad es el concepto que representa un ser en el tiempo, la negación un no-ser en el mismo tiempo; frente al tiempo vacío de la segunda, la primera nombra un tiempo lleno por la coseidad o materia trascendental de todos los objetos como cosas en sí. Lo real, concluye Heidegger, es el «qué-ahí» (*Was-da*) compareciente que colma el tiempo.; la *res*, «algo», en el sentido más amplio, cuya esencia reside en colmar el tiempo²⁰⁹.

Habida cuenta de que real es aquello que pertenece a la cosa, no cabe duda de que para Kant, reconoce Heidegger, "Ser no es nada real"²¹⁰. Si en algún lugar hay que indagar la ontología kantiana es, por lo tanto, en su concepto de existencia, que equivale a la *existentia* escolástica, para la que a menudo Kant utiliza el término *Wirklichkeit* (efectividad o realidad efectiva), en lugar de *Dasein* (existencia), y que Heidegger verterá indistintamente como *Vorhandensein* o *Vorhandenheit*, entendiéndolos por ellos el modo de ser de las cosas naturales. Y es que, Kant define el ser en general como «posición» o «tesis» (*Position, Setzung*) absoluta. El adjetivo «absoluta» la diferencia respecto a la posición relativa o mera posición, propia del «es» cuando funciona como cópula en la determinación de la cosa. Afirmar de algo que «es», equivale a poner la cosa en sí misma y por sí misma, no unas determinaciones concretas en relación con una cosa. En la posición, lo puesto entra en relación con mi yo; el ente es puesto como efectivo o existente en relación con el concepto meramente pensado. Más importante, el ser como posición kantiano se haría cargo tímidamente de la diferencia ontológica, ya que la efectividad o existencia (*Wirklichkeit*) no es una determinación real de la cosa, nada efectivo (*Wirkliches*) o con carácter de cosa (*Dinghaftes*), en otros términos, el ser mismo no es un ente.

²⁰⁷ Distinción que reaparece en el semestre de invierno de ese mismo año. V. *PhIK* 310.

²⁰⁸ *GP* 47 (62).

²⁰⁹ V. *Logik* 387 (304-305).

²¹⁰ *These* 451 (366).

Aun mostrándose a favor de la formulación negativa kantiana —la existencia no es un predicado real—, por cuanto pone en camino hacia la diferencia ontológica de ser y ente, Heidegger rechazará que la existencia sea posición absoluta -percepción- y el ser posición en general, al menos, hasta que se aclare suficientemente, esto es, fenomenológico-hermenéuticamente, la constitución del ser de la percepción y de la posición, lo cual pasa inevitablemente por un análisis fenomenológico del yo²¹¹. En efecto, la crítica heideggeriana a la concepción del ser como posición absoluta parte de la caracterización kantiana de lo real efectivo (*wirklich*) como aquello que está en conexión con una percepción real o posible²¹². Puesto que el ser como posición aspira a nombrar la diferencia ontológica, la ambigüedad del concepto de percepción obliga a no interpretarla como algo óptico —el acto de percepción o lo percibido—, sino como su condición de posibilidad: el estado de percibido (*Wahrgenommenheit*), el ser-percibido (*Wahrgenommensein*) o ser-puesto absolutamente por el sujeto. En otros términos, el ser-percibido es el fenómeno mostrado en la percepción, el ente-fenómeno o sentido vulgar del fenómeno. Pese a ello, el ser-percibido nunca podrá identificarse con la presencia (*Vorhandenheit*) de lo presente (*Vorhandene*), el ser del ente, pues presupone indefectiblemente la existencia del ente percibido. La percepción es únicamente el modo de acceso a lo ya existente, esto es, el estado de descubierto (*Entdecktheit*) de lo presente, por el que éste resulta descubierto. En cuanto modo del estado de descubierto, todo descubrimiento, y con ello, todo ser-percibido de la percepción, arraiga en la previa comprensión del ser de lo existente, es decir, en la de antemano comprendida presencia de lo presente. Heidegger concluye: "la posición en el sentido del carácter de estar puesto no es el ser del ente y no es una y la misma cosa con él, sino que, en todo caso, es el *cómo del estar-aprehendido* (*Erfaßtheit*) que pertenece a algo puesto"²¹³.

De este modo, Heidegger logra la reconducción fenomenológica del ser-percibido —fenómeno en sentido vulgar— al ser del *Dasein* —sentido fenomenológico de fenómeno—, que trata de evitar la reclusión de la percepción en la esfera inmanente del sujeto, así como evidenciar su condición descubridora del ente presente, dejando que acontezca en cada caso según un modo determinado de descubrir²¹⁴. Percibir, por lo tanto, como uno más entre los comportamientos del *Dasein* cuya existencia se encuentra siempre en la comportamiento intencional perceptivo, en la realización del descubrir (*entdeckendes*). El ser-percibido kantiano resulta, pues, un modo fundado de comportamiento, últimamente afinado en la previa comprensión del modo de ser del ente descubierto como presencia.

²¹¹ En nuestra exposición dejaremos deliberadamente a un lado la esencial vinculación entre percepción y trascendencia, sobre la que volveremos posteriormente. V. *Infra*. cap. 3º, II, 3: "Trascendencia e intencionalidad. El debate entre ontología y fenomenología".

²¹² *KrV* A 493, B 521.

²¹³ *GP* 66 (77).

²¹⁴ Obsérvese que con ello también rechaza tácitamente la exégesis husserliana del ser como posición kantiano en la *Sexta Investigación Lógica*, interesada en mostrar la impronta ideal del concepto de ser. Según Heidegger, si bien libera del subjetivismo kantiano, resultará insuficiente y ambigua mientras no reflexione sobre la índole ontológica de la posición como tal (su ser-puesto). V. *Prolegomena* 75-81 (81-85).

La percepción descubre un ente porque el ser del ente está ya de antemano abierto en la comprensión: "(...) *la condición de desvelado del ente presupone una iluminación, un clarear, esto es, la comprensión del ser del ente*"²¹⁵:

"Ahora importa ver en general que el comportamiento descubriente respecto a lo presente se sostiene en un comprender de la presencia y a ese comportamiento, es decir, a la existencia del *Dasein*, pertenece *la aperturidad de la presencia*. Ésta es la condición de posibilidad de la *descubribilidad de lo presente*. La descubribilidad, es decir, la perceptibilidad de lo subsistente, presupone la aperturidad de la presencia"²¹⁶.

4.4. Tránsito al segundo capítulo: la tabla kantiana de la nada

No adolece Heidegger de razón cuando pretende evidenciar falta de originariedad en la determinación kantiana de la diferencia ontológica, erigida sobre la base de la auténtica diferencia que afinca «en» la previa comprensión del ser del ente percibido. Todo lo cual sería plenamente acertado, si Kant se hubiera planteado la cuestión ontológica²¹⁷. La evidente asimetría entre el ser del que habla Heidegger y la existencia *more kantiano* confirma la desatención de Kant respecto a la pregunta por el ser. Y es que, la cuestión central de la «ontología» kantiana, modulada por su planteamiento trascendental, versa acerca de cuándo y cómo resulta legítimo aseverar de algo que existe. Así, los postulados del pensar empírico tienen por objeto clarificar "la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva"²¹⁸. Además, sostiene que la existencia (*Dasein*) (...) Sólo tiene que ver con la cuestión de si semejante cosa nos es dada de forma que su percepción pueda preceder al concepto"²¹⁹. La existencia kantiana no es el ser-percibido, sino la atestación subjetiva de que algo es o puede ser dado en la sensación, para lo cual resulta imprescindible la precedencia de la intuición respecto al concepto. Frente a Heidegger, el enfoque kantiano privilegia la donación de lo otro en la sensación, respecto a la cual, los conceptos del entendimiento se limitan a constatar su existencia. Lejos de una im-posición del ser por parte de la subjetividad trascendental, la propuesta kantiana concierne a la pro-posición de un escenario en el que la alteridad de lo donado mantenga contumazmente su protagonismo.

Que Kant no convierte en digno de cuestionamiento la pregunta por el ser, al menos en la esfera teórica, queda evidenciado en el mismo punto de partida de su arquitectónica de los conceptos de la razón, el concepto de objeto en general, de cuya subdivisión emergen

²¹⁵ "(...) *Enthülltheit von Seiendem setzt eine Erhellung, d.h. Verständnis des Seins des Seienden voraus*" (GP 447, trad. propia).

²¹⁶ "Jetzt kommt es nur darauf an, überhaupt zu sehen, daß das entdeckende Verhalten zum Vorhandenen sich in einem Verstehen von Vorhandenheit hält und daß zu diesem Verhalten, d.h. zur Existenz des Daseins, die *Erschlossenheit von Vorhandenheit* gehört. Diese ist die Bedingung der Möglichkeit der *Entdeckbarkeit von Vorhandenem*. Die Entdeckbarkeit, d.h. die Wahrnehmbarkeit von Vorhandenem, setzt *Erschlossenheit von Vorhandenheit voraus*" (GP 101, trad. propia).

²¹⁷ V. Henrich, D. (1955), 51.

²¹⁸ *KrV* A 219, B 266.

²¹⁹ *Ibid.*, A 225, B 272.

los conceptos de algo y no-algo (nada)²²⁰. Precisamente, la determinación kantiana de la nada, por otra parte, magnífica propedéutica de los temas que iremos desgranando en próximos capítulos, permite vislumbrar, por contraposición, el genuino significado del ser como «tesis» (*Setzung*). Kant aborda sucintamente la nada en un escondido lugar de su primera crítica, un «añadido» introducido tras examinar los conceptos de reflexión que, puntualiza Kant, "carece en sí mismo de especial importancia"²²¹. La tabla que ofrece de la nada, curiosamente desapercibida para la exégesis heideggeriana, representa paradigmáticamente la reconducción de la cuestión del ser al ámbito constitutivo de la subjetividad, o lo que es lo mismo, la de-limitación trascendental de la problemática ontológica²²².

En efecto, la nada para Kant es un concepto de reflexión que, aunque engañoso para la metafísica racionalista, precisamente por eso se estima "de gran utilidad con vistas a determinar y establecer los límites del entendimiento"²²³ y, consiguientemente, en orden a la completitud del sistema. Fruto de la división llevada a cabo en el concepto superior de un objeto en general, del que se puede decir que es algo o nada, su dilucidación se realiza atendiendo a la variedad de representaciones (intuiciones o conceptos) y en referencia a sus respectivas fuentes (sensibilidad y entendimiento), de cara a la síntesis de apercepción. En paralelo a la tabla del concepto de algo y en cuarto lugar, Kant habla del *nihil negativum*, a saber, el concepto de un objeto cuando el concepto implica contradicción real y lo hace impensable e imposible en su existencia. También se encuentra el *nihil privativum* o carencia en el concepto de un objeto de algo que le hace falta; nada como ausencia, por ejemplo, la del frío. Asimismo, puede hablarse del *nihil* concerniente a la mera forma de la intuición sin objeto, es decir, el espacio y tiempo puros sin concepto, verdadero *ens imaginarium* que haría referencia a la nada de los juicios reflexionantes de la estética. Pero quizá el concepto decisivo es el de aquella nada referida al concepto vacío sin objeto, el *nihil* del *ens rationis*; nada característica de los *noumena*, pensados por las ideas como *ens rationis* sin intuición correspondiente²²⁴. Mediante dicho concepto, la aguda crítica kantiana pone sus miras en la destrucción de la tradición metafísica, por medio del establecimiento de sus límites²²⁵. En

²²⁰ Recuérdese el aserto kantiano: "Lo mismo sucede a los maestros de ontología, que empiezan por *algo* y *nada* como lo primero, sin percatarse de que son ya miembros de una división, cuyo concepto dividido falta, y que no puede ser sino el concepto de un *objeto* en general" (*MS* 218, anm. [23, nota]).

²²¹ *KrV*, A 290-292, B 346-349.

²²² Recordemos que con Kant se consolida la nueva navegación de la filosofía que considera el juicio el lugar privilegiado de la verdad. Su criticismo reivindica algo desatendido desde Sócrates: la importancia del asentimiento subjetivo que se presta al juicio, la creencia del sujeto que lo emite de que su juicio es verdadero. A este respecto, v. García-Baró, M. (1999b, 207-214).

²²³ *KrV* A 336, B 281.

²²⁴ El interés kantiano en la identificación de la nada con el noumeno responde a no concebir la nada como privación, pues la privación es siempre privación respecto a cualidades fenoménicas, sino señalar la posibilidad de la nada como *ens rationis*, un «ninguno» originario, pura inteligibilidad. V. Mayz Vallenilla, E. (1965), 57 y ss.

²²⁵ *KrV* A 290, B 347. Algo semejante había apuntado Kant en su opúsculo del otoño de 1763, *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*. El no-ser (*Nichtsein*) es la negación de lo puesto por la existencia, que niega la existencia de los predicados, pero no los elimina: "La supresión de una cosa existente es la completa negación de todo aquello que es puesto simple o absolutamente por su existencia"

otros términos, la vetusta metafísica se encuentra afincada en el movedizo suelo de la nada ontológica que, insospechadamente, portan los conceptos de totalidad —Dios, alma y mundo—, "que no pueden ser contados entre las posibilidades, aunque tampoco por ello hayan de ser considerados imposibles"²²⁶. Magníficamente expresa Pedro Cerezo la visión kantiana: "Sueños de un visionario —no importa si de la razón o de la imaginación— era para Kant toda la metafísica dogmática", y concluye: "*Totum = nihil*. Un nihilismo en juego en la obertura misma del trascendentalismo"²²⁷.

(*Beweisgrund* 82 [59]). Pero más importante, sin duda, es la nada como privación completa de toda existencia, que Kant define como lo en absoluto imposible que suprime toda posibilidad. En efecto, suprimir la existencia es tanto como suprimir el material y los datos de todo lo posible. Pero con ello se niega también toda posibilidad, por lo que "es absolutamente imposible que nada exista" (*ibid.*, 79 [57]). La nada equivale a imposibilidad, porque es la supresión de la posibilidad, la negación de lo posible, lo im-possible por excelencia. Más allá de lo contradictorio, donde se suprime lo formal de toda posibilidad -el principio de contradicción-, la nada consiste en la supresión del material sobre el que trabaja lo posible, de modo que la negación no afecta a lo formal sino a lo material. Como dice Kant, en la privación completa de toda existencia, "no hay allí (...) ninguna contradicción interna" (*ibid.*). En definitiva, la nada es el contraconcepto del ser necesario, la imposibilidad real que se identifica con la impensabilidad total. La nada es nada para pensar: "Encuentro en primer lugar que lo que yo debo considerar simplemente como nada e imposible, debería destruir todo lo pensable. Pues si restase allí algo que pensar, no sería completamente impensable y simplemente imposible" (*ibid.*, 82 [60]).

²²⁶ Eugen Fink comprendió como nadie la interna mixtura de «todo y nada» en la arquitectónica de la crítica kantiana. V. Fink, E. (1964), 114-115.

²²⁷ Cerezo Galán, P. (2009), 368-369.

CAPÍTULO II

TRANSCENDENCIA «Y» FINITUD

I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

1. EL SUELO DE TODA ANALÍTICA DEL *DASEIN*, LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL, Y SU PÓRTICO DE ACCESO, LA REMEMORACIÓN DE LA DIFERENCIA

En incesante aspiración a la radicalidad, la ontología será «fundamental», si antecede, a modo de condición de posibilidad fundante, a toda ciencia óptica y ontología de una determinada región del ente, también del ente-*Dasein*. La ontología fundamental (*Fundamentalontologie*) procurará desentrañar la esencia de la ciencia moderna de la naturaleza y la visión técnica que la sostiene, habida cuenta de que en ellas se lleva a cabo una comprensión tácita de la constitución de ser del ente. De este modo, ya desde temprano, Heidegger aborda, a la luz de la pregunta fundamental por el sentido del ser, la refundación trans-cendental —«meta»física— de la ciencia, frente a sus pretensiones de erigirse en patrón y modelo de verdad absoluto e incuestionable. No le falta razón a Gadamer cuando defiende que tanto en *Ser y tiempo* como en *Kant y el problema de la metafísica*, se considera la filosofía trascendental como heredera de la metafísica, en condiciones de aportar una verdadera fundamentación de las ciencias¹.

Al crisol de la perspectiva fundamental-ontológica, el acto fundamental (*Grundakt*) de la ciencia reside en transitar desde la oculta y *a priori* precomprensión no objetiva, en la que irremediable se encuentra, hasta su objetivación (*Vergegenständlichung*). Su interrogar desvelador pide cuentas al ente sobre su «qué» y su «cómo», y, en este cuestionar, lo que ya de antemano es se contra-pone o en-frenta (*Entgegensteht*), deviniendo ob-jeto. Razón por la cual, la ciencia se mueve imperiosamente en el terreno óptico de acceso, descubrimiento y confrontación con lo ente, trocado por ella en lo objetivo. No obstante, el haber científico halla su *fundamento* en un encubierto y velado conocimiento que, no por aparentemente obvio, deja de ser «fundamental»: el conocimiento (pre)ontológico. Es por ello que los comportamientos denominados científicos, en los que el ente como tal deviene objeto, requieren de una elaboración explícita de la tácita realización (*Vollzug*) «de» —genitivo subjetivo y objetivo— la comprensión del ser del *Dasein*. Comprensión que aporta suelo y fundamento a su habérselas respecto al ente, además de circunscribir el ámbito de lo accesible para su cometido investigador².

Aunque no plenamente lograda, semejante elaboración de una *Fundamentalontologie* será la empresa rectora de *SuZ*, como deja patente la primacía óptica de la pregunta por el ser, o lo que es lo mismo, su preeminencia en lo que al *a priori* del saber se refiere. La férrea convicción heideggeriana es que la pregunta por el ser antecede en importancia a la pregunta por la verdad (Husserl), por cuanto concierne a lo «principal» por excelencia (*prinzipiellste*), fontanar incondicionado de todo saber humano. Cualquier cuestionar ulterior, como es el científico, cualquier investigar óptico acerca del «qué» del ente o incluso del sujeto que pregunta, resulta de segundo orden y derivado, pues cuenta previamente y de

¹ V. Gadamer, H.-G. (2002), 117-118.

² V. *PhK* 28 y 32.

modo no expreso, en la mayor parte de los casos, con el auspicio de una latente pero primordial comprensión del ser. En este sentido, no cabe duda de que la analítica ontológico-existencial del *Dasein* en la obra cumbre de 1927, aspiraba a sentar las bases de un acceso más originario a la pregunta por el ser que el tradicional cuestionar por la entidad del ente —el ente en su ser—, a propósito de un sujeto pertrechado de facultades. Lo que no obsta para que siga demandándose una previa y fundante ontología fundamental, a partir de la cual —e invirtiendo el enfoque existencial de *SuZ*— se caracterice plenamente ese ente que se mueve en la comprensión de su ser. Tarea que, inmediatamente después de la publicación de su primera gran obra, Heidegger procura acometer, como expresamente se constata en su último curso de Marburgo, *Principios metafísicos de la lógica*:

"el problema fundamental de la metafísica exige, al radicalizarse y universalizarse, una interpretación del *Dasein* teniendo en cuenta la temporalidad, que permite arrojar luz sobre la posibilidad intrínseca de la comprensión del ser y, con ella, de la ontología (...). Ésta es entendida sólo en la realización, es decir, en el desarrollo de la problemática fundamental misma (...). Este compuesto total de fundamentación y desarrollo de la ontología es la ontología fundamental; ella es, primero, analítica del *Dasein* y, segundo, analítica de la temporaneidad del ser. Pero esta analítica temporánea es a la vez el giro (*Kehre*) en la que la ontología misma da marcha atrás expresamente hacia la óptica metafísica en la que de modo implícito siempre ha permanecido. Conviene, mediante el movimiento de la radicalización y la universalización, llevar la ontología a la conversión en ella latente. Allí se lleva a cabo el giro y tiene lugar su conversión en metontología"³.

La metontología consiste en la conversión (μεταβολή) de la ontología tradicional a partir de sí misma en ontología fundamental: "La metontología sólo es posible sobre el fundamento y en la perspectiva de la problemática ontológica radical y únicamente con ella"⁴. Lo cual, en sintonía con nuestra hipótesis de la «cooriginariedad trascendental», hace pensar en el inicio, tras *SuZ*, de un movimiento radicalizador del modelo trascendental que conduce finalmente a la imposición del momento ontológico de lo cooriginario como «perspectiva», merced a la dilucidación de la temporaneidad del ser en general, por la que éste se erige incuestionablemente en «fundamento», valga decir, suelo trascendental desde y a partir del cual llevar a cabo una *metafísica de la existencia*⁵. Así, la analítica existencial se conforma como meta-ontología sobre el suelo primordial de una ontología fundamental, en otros términos, se propone la comprensión de las dos primeras secciones de dicha obra en el escenario abierto por la tercera: «*Tiempo y ser*». De este modo, e interesa subrayarlo, precisamente en controversia con Kant, acontecerá un desplazamiento del vector trascendental por mor de la universalización de la temporalidad extática del *Dasein* como fenomenicidad de los fenomenos hacia la temporalidad principial del ser en general, conducente a convertir la imaginación trascendental kantiana en el foco de atención *qua* tiempo originario. Verdadera «torsión» (*Kehre*) englobante que, en lo que a Kant se refiere,

³ *Anfangsgründe* 201 (186), subrayado nuestro.

⁴ *Ibid.*, 200 (185).

⁵ *Ibid.*, 199 (184). Heidegger apunta sucintamente: "sólo aquí pueden situarse las cuestiones de ética".

radica ontológicamente su trascendentalismo e inicia en la filosofía trascendental un ininterrumpido proceso de des-trascendentalización⁶.

En el aquilatamiento del conocimiento (pre)ontológico, en tanto que sustrato de la ontología fundamental, Heidegger atenderá a tres notas relevantes, que marcan sus relaciones con el ámbito óntico y ponen de relieve la aceptación, a la par que una profunda reconversión, del modelo trascendental, en vistas a la dilucidación de la pregunta por la diferencia ontológica: 1) su condición no-objetiva; 2) su índole de oculto; 3) la impronta de «previo». El «*a priori* de ser» advierte del oculto suelo ontológico-fundamental en el que arraiga la objetivación y el desencubrimiento siempre posteriores del proceder científico-técnico. A la vez, el «mundo al revés» de la ontología fundamental señala la imperiosa necesidad de tematizar decididamente la diferencia ontológica, únicamente desde la cual resulta viable acometer la pregunta por el ente en su totalidad y las diversas regiones del ente, tarea que cobrará un inusitado protagonismo a partir de la pública aparición de *SuZ*. En efecto, la precomprensión del ser requiere la explicitación de esa otra precomprensión mediana y vaga coimplicada con aquélla, la de la diferencia ontológica, ya activamente operante en el marco trascendental que circunscribía la analítica existencial del *Dasein*⁷. Diferencia y comprensión del ser resultan cooriginarias, por cuanto la dimensión realizativa de la última convierte a la diferencia en comprensión en ejecución, comprensión que difiere o realiza diferencia; a su vez, en la comprensión del ser acontece la diferencia como lo ya de antemano y atemáticamente comprendido.

En el contexto de la vinculación entre el ser y el tiempo, el párrafo décimo de su último curso en Marburgo reformula *SuZ* desde la pregunta por el ser en general, nada menos que como el intento de dilucidar la diferencia ontológica⁸. Efectivamente, allí donde se afirma que el ser «no» es el ente, se indica la precedencia ontológica del ser como *πρότερον*, anterior, esto es, condición trascendental respecto al ente. Consecuentemente, la pregunta por el sentido del ser impele a determinar en qué sentido el ser es *a priori*, en el horizonte de la temporalidad como sentido del ser. La «*ontologische Differenz*» se instaura como el ineludible pórtico de entrada que asegura y garantiza un adecuado acceso a la comprensión del ser y con ella a la ontología en general, de manera que "(...) con el

⁶ En adelante, siempre que el término «trascendental» haga referencia a la transcendencia, es decir, a la interpretación heideggeriana del término kantiano, será vertido por «*transcendental*», a excepción de aquellos casos en los que las traducciones utilizadas impongan el primer vocablo.

⁷ Del denuedo por repensar su primera gran obra desde la diferencia ontológica dan buena cuenta las anotaciones en el *Handexemplar* de *SuZ*. Altamente significativa es la sucinta anotación en la página 39, a propósito del título de la tercera sección, *Tiempo y ser*, en la que apunta: "*Die transzendenzhafte Differenz*", insinuando que la completitud de su proyecto originario pasa por rebasar el marco trascendental de la obra mediante la investigación de la diferencia óntico-ontológica, a partir del trascender del ser *qua* diferenciador del ser y el ente, y en el horizonte de la temporalidad (finitud). Igualmente, en una nota a la 1ª ed. de *De la esencia del fundamento* (134 [117]), Heidegger cita *GP* §22 como el intento de hacerse cargo de la diferencia ontológica de modo ontológico-fundamental y en recurrencia a la tesis de Kant sobre el ser como posición. Intento, añade Heidegger, que se integra en la tercera sección de *SuZ* («Tiempo y ser»).

⁸ V. *Anfangsgründe* 171-195 (159-180).

problema de la diferencia ontológica se impone el problema originario del ser y el centro de la pregunta por el ser⁹.

En lo que a Kant respecta, la decidida inserción de la diferencia en el seno de la ontología fundamental traerá consigo una profunda reconversión ontológica del planteamiento trascendental kantiano, en el que, sostiene Heidegger, yace oculta la diferencia originaria, de modo que hasta que ésta no se aclare "incluso el uso de la expresión «a priori» seguirá careciendo de legitimidad y justificación"¹⁰. Se adivina, pues, la nueva parada de nuestro itinerario hacia la filosofía trans-cendental —por trans-cendente o meta-física— kantiana: la diferencia a la luz del criticismo kantiano.

2. LOS DOS TEMAS DE LA DIFERENCIA EN EL CRITICISMO KANTIANO: FINITUD Y TRANSCENDENCIA

Apenas transcurrido un mes desde la pública aparición de *SuZ*¹¹, Heidegger sigue apostando por la filosofía trascendental kantiana como pensamiento de la diferencia, ofreciendo, a nuestro juicio, inmejorables claves hermenéuticas de la reformulación trans-cendental de su pensamiento «crítico»¹². Y es que, a pesar de que Kant no lo percibiera con claridad, la diferencia ontológica es el auténtico asunto del criticismo *qua* intento de discernir entre el ser y el ente¹³. Procuraremos evidenciar en lo sucesivo cómo la vinculación entre criticismo trascendental y pensamiento de la diferencia favorece la irrupción de los dos temas esenciales en su hermenéutica sobre Kant, a saber, la diferencia a la luz de la temporalidad (finitud) y la transcendencia del ser.

De modo tácito, se insinúa la imbricación entre la impronta «crítica» de la filosofía kantiana y la finitud. «Crítica» es toda filosofía y "Sólo mediante el comportamiento crítico, nos mantenemos dentro del campo de la filosofía"¹⁴; «mantenerse en el interior» (*halten innerhalb*) que es un sostenerse en el seno de la temporalidad del ser, objeto de posterior investigación al trasluz de la doctrina kantiana del esquematismo en *Kant y el problema de la metafísica*:

“Se ve fácilmente que la diferencia ontológica puede aclararse y llevarse a cabo con precisión en la investigación ontológica sólo si el sentido del ser en general se ha traído a la luz explícitamente, esto es, sólo si se ha mostrado cómo la temporalidad hace posible que se distinga entre el ser y el ente. Sólo mediante esta consideración puede recibir la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real su sentido originario y una fundamentación suficiente”¹⁵.

⁹ *Ibid.*, 193 (179).

¹⁰ *Ibid.*, 186 (173).

¹¹ V. *GP* 22-24 (42-43). Aclaremos que la publicación de *Ser y tiempo* tuvo lugar a finales de abril. V. Kiesel, Th. (1989), 486-487. Para la génesis de *GP*, v. von Herrmann, F.-W. (1997), 29-36.

¹² Ya en su conferencia de 1925, la pregunta por el ser del ente era tildada de «crítica». V. *Kasseler Vorträge* 176 (96).

¹³ De hecho, el resto de problemas que configuran la ontología fundamental se aclaran en recurrencia al pensamiento de Aristóteles, Descartes o Hegel: 1) la articulación fundamental del ser, esto es, la pregunta por el «qué» del ente y los distintos modos de ser; 2) las posibles modificaciones del ser en su modo de ser; 3) el problema de la verdad del ser. De igual modo, en *Anfangsgründe* 192-195(177-180).

¹⁴ *GP* 23 (42).

¹⁵ *Ibidem*.

Más explícita será, sin duda, la relación que estas lecciones de 1927 establecen entre la diferencia ontológica y la transcendencia, habida cuenta de que con la *Differenz* se afirma el sobrepasar (*übersteigen*) el ente en tránsito hacia el ser. La diferencia se dinamiza para concebirse «críticamente» como el trascender lo óntico en dirección al ser. Así, la ontología se convierte en ciencia «transcendental», paso decisivo en la reconversión de «lo transcendental» kantiano en «lo transcendente», mejor, el trascender de lo transcendente, pues este último resulta depurado -formalizado- como movimiento «hacia», en lugar de como el objeto suprasensible de la *metaphysica specialis*. Toda prevención resulta poca en este punto: "Al hacerlo así, no aceptamos sin más el concepto de transcendental de Kant, sino, más bien, su sentido originario y su tendencia propia, oculta acaso también para Kant"¹⁶. El ya habitual «contigo, pero sin ti» de la hermenéutica heideggeriana requiere, pues, de la distinción entre una metafísica vulgar y una científica. La primera concierne a la metafísica onto-teo-lógica secular, también la kantiana, que comprende la transcendencia como un sobrepasar el ente en dirección a un transmundo de entes suprasensibles. En confrontación con ella, el concepto de metafísica originaria o científica "(...) es idéntico que el concepto de filosofía en general: ciencia crítica, transcendental del ser, esto es, ontología"¹⁷.

El intento de repensar la diferencia ontológica desde la transcendencia como único horizonte legítimo para un correcto planteamiento de la pregunta por el ser, recibirá un notable espaldarazo en 1929 con la publicación de *De la esencia del fundamento*, donde, al calor del principio leibniziano de razón, se acomete la dilucidación de la diferencia entre verdad óntica y ontológica desde el horizonte de la transcendencia del *Dasein*¹⁸. En tanto que el *Dasein* se comporta respecto al ente comprendiendo-ser (*Sein-verstehend*), a su esencia le pertenece el rasgar (*Aufbrechen*) que abre diferencia y permite todo poder-diferenciar (*Unterscheidenkönnen*). Con afortunada expresión: para que lo ente pueda dominar, debe abrirse el espacio de juego en el que acontece el alborear del mundo (*Weltdämmer*) y su eclosión (*Aufbruch*)¹⁹. La transcendencia del *Dasein* funda, por tanto, la diferencia ontológica que, inevitablemente, cuestiona la noción de fundamento y reformula la esencia de la verdad²⁰.

Así pues, temporalidad (finitud) y transcendencia «del» ser repensadas en contacto con Kant que, más allá de la mera discusión con él, supone la tentativa de una genuina apropiación y aseguramiento del propio pensamiento heideggeriano al crisol de la filosofía crítica. La recurrencia al pensador de Königsberg se convertirá en herramienta privilegiada para dilucidar la pregunta por el sentido del ser, como corrobora que la razón esgrimida por Heidegger para la publicación del *Kantbuch* fuera la mala interpretación e incompreensión

¹⁶ *Ibid.*, 23 (42-43).

¹⁷ *Ibid.*, 23 (43).

¹⁸ El prefacio a la tercer edición (1949) avisa de su tentativa por ofrecer una reflexión acerca de la diferencia ontológica (*VWW* 123 [109]). Precisamente, el cuestionamiento de la diferencia ontológica es el acicate de las idas, venidas y rodeos en las primeras páginas en torno al fundamento.

¹⁹ V. *Ibid.*, 166 (143).

²⁰ V. *Ibid.*, 135 (118).

que, todavía en 1929, se cernía sobre el proyecto de una ontología esbozado dos años antes²¹. Aflora así con todo su esplendor el protagonismo de una filosofía del límite, afanada por delimitar el territorio del entendimiento (la experiencia), isla de la verdad rodeada por el océano ancho y borrascoso de la ilusión²².

II. LA TRANSCENDENCIA FINITA. DE LA COORIGINARIEDAD TRANSCENDENTAL A LA COORIGINARIEDAD TRANSCENDENTE

Una de nuestras principales apuestas hermenéuticas en lo tocante al concepto de transcendencia es que la recurrencia a él como herramienta conceptual pretende solventar las dificultades creadas por el precario equilibrio en *SuZ* entre los motivos trascendental y de la cooriginariedad. Dificultades que urgen la delimitación precisa de la apenas cuestionada diferencia óptico-ontológica a partir de la dimensión realizativa del ser del *Dasein* que Heidegger piensa como el ser-en-transcendencia. Pretendemos mostrar, en definitiva, cómo a partir de la primavera de 1927, Heidegger acometerá una más neta incardinación del marco trascendental de *SuZ* en el dinamismo ontológico que señala el modelo de la cooriginariedad, y lo hará pensando lo trascendental como la transcendencia del *Dasein*. A partir de este singular, «donde dije trascendental, digo transcendencia», la comprensión del ser se identifica plenamente con la transcendencia del *Dasein*, por cuanto la referencia a su propio ser es siempre un ir «más allá» del ente y de sí mismo como ente, a su vez, condición de posibilidad del atenerse al ente que comparece.

Naturalmente, apropiarse hermenéuticamente de un concepto como el de transcendencia conlleva la confrontación con lo más granado de la tradición metafísica, lo que para Heidegger significa la deconstrucción de su significado netamente metafísico como el tránsito de la subjetividad hacia lo exterior transcendente, cualquiera que sea dicho «objeto». Así, la hermenéutica heideggeriana de la primera *Crítica* se modula como la reversión de la metafísica vulgar en cuanto ciencia de lo suprasensible, a los gérmenes fenomenológicos en ella presentes de una metafísica «científica» u ontología fundamental. Asistiremos, pues a un retroceso «trascendental» desde la posibilidad interna de la *metaphysica specialis* a lo posibilitante de dicha ciencia óptica de lo suprasensible, la *metaphysica generalis*, para arribar finalmente en su fundamento: "el problema de la esencia de la comprensión previa de ser, a saber: el conocimiento ontológico en el sentido más amplio"²³. En la sombra, qué duda cabe, la repulsa de la fenomenología husserliana y la reconversión ontológica de la intencionalidad. Todo lo cual allanará el camino para examinar la dinamización del concepto eminentemente trascendental de mundo, que se opera tras la aparición de su primera gran obra. Pero, antes de sumergirnos en la delimitación precisa del concepto de transcendencia y la consiguiente reformulación de la

²¹ "Mi libro sobre Kant no deja de ser una introducción laboriosa a un rodeo cuestionable, aún en pie, sobre el acierto de la problemática planteada en *El ser y el tiempo*" (KPM XV [8]).V. *ibid.*, 203 (172).

²² V. *KrV* A 235, B 295.

²³ KPM 11 (20).

filosofía trascendental como filosofía transcendente, consideramos imprescindible abordar los principales ejes hermenéuticos en torno a los que se traza la confrontación con el criticismo kantiano como filosofía trans-cendente.

1. CLAVES HERMENÉUTICAS DE LA REVERSIÓN A LA TRANSCENDENCIA ORIGINARIA

Interesa señalar tres momentos en los que se ejerce una decidida violencia hermenéutica sobre Kant, en vistas a una apropiación originaria de su pensamiento mediante sendos retrocesos ontológico-transcendentales. Violencia que Heidegger reconoce en el prólogo a la 4ª edición del *Kantbuch* (1973) cuando, en un gesto de sinceridad no exento de cierta melancolía, reconoce que la interpretación de la *Crítica de la razón pura* en el horizonte de la pregunta por el ser y el tiempo suponía introducir el pensamiento kantiano en una problemática que, si bien yacía a su base, le resultaba por principio ajena. Nos referimos a tres reconducciones imprescindibles a la hora de mostrar la conmensurabilidad entre ambos pensamientos y consumir una repetición de *Ser y tiempo* al trasluz de *Kant y el problema de la metafísica*²⁴. En ellas, no sólo se percibe claramente la torsión o reversión (*Kebr*) de lo trascendental kantiano en lo transcendente heideggeriano, sino que se arroja luz acerca de cómo esa torsión del criticismo se lleva a cabo mediante continuados y concéntricos giros de adentramiento en el ámbito inicial del ser. Las reconducciones a examinar son tres: 1) la filosofía trascendental en ontología; 2) la metafísica kantiana en ontología fundamental; 3) la ontología fundamental en una analítica existencial del *Dasein*.

Además de permitírnos algunos apuntes críticos a propósito de las reversiones mencionadas, advertimos que, al abordar la primera de ellas —a pesar de las matizaciones pertinentes, la más acorde con los textos kantianos—, se indicarán los supuestos fundamentales a la base de todas ellas, a saber, la identificación de posibilidad y esencia, la reformulación de lo trascendental como transcendente y, por último, la impronta ontológica del *a priori*. Mediante esos supuestos se destilará ontológicamente el ámbito trascendental bajo el lema fenomenológico-heideggeriano de la reconducción a la «cosa» misma. Heidegger procura, pues, un «paso atrás» o una fuga hacia lo inicial, que, y esto resulta determinante, invierte decididamente el incesante, aunque crítico, paso adelante de la versión kantiana hacia lo transcendente. Con la *ἐποχή* de lo suprasensible y, por ende, originariamente metafísico en Kant, se inicia un proceso de interiorización en el ser del *Dasein* de la metafísica kantiana.

²⁴ Téngase en cuenta que a la publicación de *KPM*, en pentecostés de 1929, antecede una conferencia en septiembre de 1928 sobre Kant y la metafísica, amén de un rejuvenecedor semestre en Friburgo (1928/1929), donde, además de impartir el curso *Introducción a la filosofía* -implícita deconstrucción de su maestro y antecesor en el puesto-, dedica un seminario a la *Grundlegung*, antesala del coloquio de Davos en marzo de 1929. V. Kisiel, Th. (1993), 466; 560, note 29.

1.1. La filosofía trascendental en tanto que filosofía de la trascendencia (ontología)

Resulta obvia la presencia del motivo trascendental en la reiteración heideggeriana de la metafísica kantiana y, en general, de toda metafísica como pregunta por el ser del ente. Así, el concepto de «fundamentación» (*Grundlegung*) de la metafísica en *Kant y el problema de la metafísica*, reverbera un profundo hermanamiento entre la metáfora arquitectónica cartesiano-kantiana²⁵ y el motivo eminentemente fenomenológico de la búsqueda de lo originario, patente en la enunciación de su programa: "La tarea consiste en la determinación esencial del conocimiento ontológico mediante la aclaración de su origen, a partir de las semillas germinales que hacen posible ese conocimiento"²⁶.

La virulenta acometida a la metafísica kantiana en las primeras líneas del libro es una excelente muestra del proceder hermenéutico heideggeriano, su circunspecto adentrarse, sin aparente violencia, en los consagrados temas de la filosofía, pero pertrechado secretamente de un lenguaje ajeno al tradicional y cargado de un específico significado que carcome últimamente desde su interior el íntegro edificio metafísico. Así, Heidegger propone una fundamentación que, pese a las apariencias, no concierne al establecimiento de cimientos —primeros principios—, sino de «semillas» (co)originales y (co)originarias de las que brota el conocimiento ontológico. A primera vista, la intención general de la obra no permite atisbar la tarea deconstructiva albergada en su interior, esto es, pro-poner, mediante la recurrencia a la filosofía kantiana, el suelo originario de la metafísica, su constitución esencial. Puesto que la *Crítica de la razón pura* arranca de la realidad de la metafísica en cuanto disposición natural, fundamentarla consistirá en lograr extender, mediante la dimensión de retroceso (*Rückgangsdimension*), el suelo originario por debajo del existente, que queda reemplazado y consolidado. Lo que para Kant es un *factum* irrebalsable e irreconducible, la versión metafísica del ser humano hacia lo trascendente, debe, según una genuina exégesis de su filosofía que convierte al mismo Kant en cómplice de dicha opinión, ser todavía objeto de fundamentación por medio de un plan metafísico que delimite "la posibilidad interna de la metafísica, a saber: una determinación concreta de su esencia"²⁷. Pues bien, la alevosa simbiosis de términos característicos de la filosofía trascendental -condiciones de posibilidad- con otros de raigambre heideggeriana —semillas germinales, origen—, se realiza en orden a mostrar cómo, en conformidad con la tradición metafísica moderna, Kant identifica la *possibilitas* de algo con su *essentia* o *realitas*, aquello que hace posible la cosa como tal, lo posibilitante (*Ermöglichende*)²⁸. La pregunta trascendental kantiana por las condiciones de posibilidad de la experiencia se torna, de este modo, pregunta por la esencia de la experiencia; esencia dinámicamente entendida, puesto que, no se olvide, consiste en la trascendencia.

²⁵ V. *KrV* A 707, B 735.

²⁶ "Aufgabe ist die Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis durch Aufhellung ihres Ursprungs aus den sie ermöglichenden Keimen" (*KPM* 20, trad. propia).

²⁷ *Ibid.*, 2 (12).

²⁸ V. *Ibid.*, 117 (105). Heidegger reafirmará esta tesis en *FD* 128 (122).

Un sucinto apunte crítico. Para corroborar que la pregunta por la posibilidad de la experiencia se identifica con el cuestionamiento por su esencia posibilitante, Heidegger recurre a sendas notas de la *KrV* (B 302; A 596, B 624), destinadas a diferenciar entre posibilidad lógica —la mera posibilidad del concepto como ausencia de contradicción del mismo— y posibilidad real —la referencia del concepto al objeto mediante la que adquiere significado. Desestima, no obstante, que la genuina problemática kantiana versa acerca de la validez de los conceptos *a priori* y, por lo tanto, la realidad objetiva queda referida a la actividad sintética de la apercepción trascendental, tal y como expone la *Deducción trascendental* de las categorías. Ciertamente, Kant identifica la posibilidad real de un concepto con su *realitas*, pero se refiere a la realidad objetiva del concepto, no de la cosa. La posibilidad en Kant no posibilita como tal lo dado en la intuición, sino el concepto del entendimiento, mediante el que lo en principio ajeno al sujeto resulta conocido como objeto.

La estrecha vinculación entre transcendencia y condición de posibilidad, además de servir de preludeo de la interpretación heideggeriana del *Principio supremo de los juicios sintéticos a priori* como la mostración de la transcendencia extático-horizontal, patentiza cómo el modelo trascendental kantiano se dinamiza y muestra fructífero por la afirmación simultánea de la cooriginariedad en el ser —del *Dasein*— de facticidad (finitud/temporalidad) y proyecto (transcendencia). Sin la latente actividad de ese modelo netamente ontológico, resultaría poco menos que arbitrario identificar, como pretende Heidegger, la fundamentación crítica de la metafísica con la desvelación (*Entbüllung*) de la esencia posibilitante de la ontología por mor de una analítica del «*Dasein* en el hombre». Astucia no le falta a Heidegger para justificar la corta visión de miras kantiana: lo encubierto para Kant es el fundamento originario a la base de su metafísica, la comprensión previa del ser, velante mostrar que se encubre como tal, pues se trata de una comprensión fáctica tendente a comprenderse regularmente a partir de los entes. La comprensión del ser se sustrae hasta el punto de hacerse irreconocible para el mismo Kant como pregunta por lo suprasensible trocado en «objeto», mera manifestación del fenómeno originario.

El propio dinamismo de ese vector ontológico determina que lo trascendental (*possibilitas qua essentia*) kantiano pase a identificarse con lo transcendente ontológico *more heideggeriano*. Inequivocamente expresado: "¿por qué ontológico equivale a transcendental? Porque la ontología va de la mano de la transcendencia"²⁹. De este modo, se consuma la identificación de la filosofía trascendental con la ontología, sobre la que Heidegger no albergará ninguna duda: "Filosofía trascendental no quiere decir sino ontología"³⁰. Lo que significa que la originaria comprensión del trascendentalismo kantiano —frente a la desvinculación de lo trascendental de su arraigo en el ámbito metafísico de la transcendencia, tal y como realiza la interpretación neokantiana— pasa, ineludiblemente,

²⁹ *Einleitung* 208 (222).

³⁰ *GP* 180 (165). Consiguientemente, "(...) la ontología como ciencia del ser ha de ser la ciencia del carácter de ser conocido de los objetos y de su posibilidad" (*ibid.*, 181 [166]).

por caracterizar lo trascendental como aquello que pertenece esencialmente a la trascendencia y recibe de ésta su interna posibilidad:

“Por trascendental entendemos, en primer lugar, todo lo que pertenece a la trascendencia como tal; y, en segundo lugar, llamamos trascendental a todo aquello que, conforme a su posibilidad interna, remite a la trascendencia. Qué quiera decir trascendental sólo podremos discutirlo cuando determinemos la esencia de la trascendencia”³¹.

La identificación heideggeriana del criticismo kantiano con la ontología no podrá obviar que en Kant no se identifican lo trascendental y lo transcendente. El primero establece férreamente los límites del conocimiento, mientras que el segundo expresa precisamente lo que excede esos límites. Más aún, en realidad, el movimiento interno a la problemática kantiana, siempre reticente a utilizar el depauperado término «ontología», es justamente el inverso, pues en él la identificación no procede desde la filosofía trascendental a la ontología sino a la inversa³². De hecho, las contadas ocasiones en las que Kant utiliza el incómodo nombre de «ontología», lo hace a fin de mostrar cómo su filosofía, en el fondo, persigue y transforma radicalmente los ideales de la vetusta disciplina; la ontología sólo es posible como filosofía trascendental, esto es, sistema de todos los conceptos puros *a priori*³³.

En paralelo con la reconversión de lo trascendental en transcendente *more heideggeriano* se halla su reformulación del *a priori* kantiano, comprometido ontológicamente al identificarlo con el ser del ente. La ontologización del *a priori* encierra uno de los motivos fundamentales de su crítica a la tergiversación neokantiana, ciertamente, promovida por la ambigüedad de Kant en la dilucidación de dicho concepto, que redundaba en el planteamiento netamente jurídico rector de la *Deducción trascendental* en la primera *Crítica*. Extraordinariamente significativo resulta observar cómo la repulsa de la interpretación neokantiana denuncia con acierto la subyacente motivación de una concepción psicologista del sujeto en el planteamiento netamente jurídico de la *Deducción* kantiana³⁴. En efecto, la reducción del pensamiento kantiano a la pregunta por la validez del conocimiento denota la necesidad por parte de un sujeto sin mundo de asegurarse certeramente un mundo con el que establecer relaciones, de modo que lo *a priori* se concibe como aquello que mora en el interior del sujeto, únicamente accesible en la esfera subjetiva, y la *Deducción* se plantea en términos de la legitimidad de las categorías subjetivas —y, en ese sentido, marginales— para acceder a su validación objetiva. También será ésta la interpretación del *a priori* kantiano preponderante en todo *SuZ* y, especialmente en los párrafos 43 y 64³⁵. *A priori* falto de radicalidad, pues, en último término, se ve lastrado por la determinación del Yo

³¹ *Einleitung* 207 (221). En semejantes términos, v. *VWG* 139 (121); *PbIK* 186.

³² V. *Fortschritte* 260 (9).

³³ V. *KrV* B 25. De ahí, el conocido pasaje de la *Crítica* (A 247, B 303) en el que se propone la sustitución del arrogante nombre de ontología por el más modesto pero acorde de una analítica del entendimiento puro. En sus lecciones de metafísica afirma que la filosofía trascendental habitualmente (*gewöhnlich*) se denomina ontología, que trata de cosas en general (v. XXVIII- 2.1, 541).

³⁴ V. *PbIK* 314 y ss. El título del epígrafe lo dice todo: “Der subjective Charakter des a priori als Voraussetzung für die quaestio iuris; die Transzendenz-Struktur des Daseins”.

³⁵ V. *Infra*. cap. 4º, I, 1.1. y 1.2.

trascendental como presencia. En paralelo con la intencionalidad husserliana, el *a priori* kantiano se encuentra todavía caracterizado como aquello que reside en el *Gemüt* del sujeto aislado y garantiza su acceso al ente. Estamos ante la transcendencia insuficientemente determinada como intencionalidad, esforzado tránsito al ente por parte del sujeto aislado kantiano, un Yo trascendental sin mundo³⁶. Y es que, todavía no se ha transformado sustancialmente la hermenéutica de Kant mediante la apuesta por la transcendencia finita, punto de partida de la metafísica kantiana que dotará de envergadura ontológica al *a priori* kantiano. De ahí que la comprensión del *a priori* sea una comprensión al margen de la transcendencia (*transzendenzfreie Auffassung*)³⁷. Heidegger concluye, el déficit fundamental kantiano estriba en:

“no contemplar la transcendencia como una originaria determinación esencial de la constitución de ser del *Dasein*. El *Dasein* es precisamente, en la medida en que existe fácticamente, no un sujeto aislado, sino un ente que esencialmente se halla fuera de sí”³⁸.

1.2. La ontología en tanto que metafísica del *Dasein* por mor de su condición «fundamental»

Distanciándose de la interpretación neokantiana de la «revolución copernicana» que, recuérdese, en un principio había abrazado como propia, pues no accede al corazón de la problemática trascendental en tanto que *Fundamentalontologie*, una de las convicciones inamovibles de Heidegger será la caracterización de la filosofía kantiana como metafísica³⁹. Ante todo, Kant fue un metafísico, que en su *Crítica de la razón pura* apuesta por una fundamentación de la metafísica como ciencia⁴⁰. A partir de la definición racionalista de metafísica que le proporciona Baumgarten —“*Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*”—, Kant comprende la metafísica como ciencia de los principios del conocimiento del ente. No se trata, a juicio de Heidegger, de la mera constatación de que, junto con la pregunta por la posibilidad del conocimiento, planteara también la cuestión ontológico-realista acerca de un mundo objetivo, como en un presunto alarde de originalidad sostendrían N. Hartmann, M. Scheler o H. Heimsoeth, puesto que dicha

³⁶ La prejudicial interpretación subjetiva e inmanente del *a priori* kantiano, enmarcado dentro de una teoría del conocimiento, es denunciada en *Prolegomena* 101 (101); *Logik* 278 (222); 289-291(230-231); 293 (233); 324 (256-257); 337 (266); 359 (283); 396 (311); *PfIK* 305; 314; 330; 384; 401.

³⁷ *PfIK* 315.

³⁸ “(...) im Nichtsehen der Transzendenz als einer ursprünglichen Wesensbestimmung der Seinsverfassung des *Daseins*. Das *Dasein* ist gerade, sofern es faktisch existiert, nicht ein isoliertes Subjekt, sondern ein Seiendes, das wesenhaft außer sich ist“ (*Ibid.*).

³⁹ Obsérvese que la determinación de la filosofía trascendental como metafísica advierte soterradamente de la centralidad del concepto kantiano de libertad y preludia el objetivo de reconducir la moral kantiana a la *ontología fundamental*. Como sostiene Gadamer (2002, 57 y ss.), el neokantismo, privilegiando la destrucción de la metafísica dogmática, olvidó que el *factum* racional de la libertad kantiana fundamenta la metafísica de las costumbres y con ella la posibilidad de una «metafísica moral».

⁴⁰ V. *PfIK* 10. Nada nuevo, por otra parte, desde la ofensiva anti-neokantiana de Max Wundt (1924). V. op. cit. 188-199 (“Die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft”) y 505-541 (“Kant und seine Nachfolger”). Sobre la importancia del *Kantjahr* de 1924 en la configuración del giro a la interpretación de un Kant metafísico, los autores implicados (M. Wundt, N. Hartmann, H. Heimsoeth, J. Volkelt, O. Selz, G. Bohnenblust, etc.), y sus seguidores «revisiónistas» (Vleeschauer, Nicolin, E. Przywara, G. Martin, I. Heidemann, etc.), v. Funke, G. (1971), 449 y ss.

exégesis persiste en la desafortunada oposición de realismo e idealismo, sin lograr superar los reductores márgenes de una depauperada teoría del conocimiento⁴¹.

La mirada fenomenológica heideggeriana se centra en la metafísica, porque tradicionalmente ella se ha hecho cargo de la comprensión del ser del ente, en tanto que pregunta por el ente como tal y en su totalidad. La *meta*-física, es un *Hinausgehen über*, un sobrepasar más allá de lo ente como tal en su totalidad. La *meta/trans*-física es el título que recibe aquel tipo de preguntar que sobrepasa (*hinausgeht*) lo ente, en un doble movimiento de ida —distanciamiento del ente concreto— y vuelta —recuperación conceptual de lo ente como tal y en su totalidad. Ahora bien, la identificación de ontología (filosofía trascendental) y metafísica se lleva a cabo mediante la recurrencia de ambas a la noción de fundamento, esto es, sirviéndose de la impronta «fundamental» que poseen ambas. Así, la fundamentación kantiana de la metafísica es ontología fundamental, es decir, *metaphysica generalis* como fundamento de la *metaphysica specialis*. Consecuentemente, la hermenéutica heideggeriana respecto a la *KrV* consistirá en reinterpretarla como una fundamentación de la metafísica, una «meta-metafísica» que, en este momento, parece identificarse con una ontología fundamental⁴². Repárese que, mediante la pretendida fundamentación kantiana de la metafísica como ontología fundamental, Heidegger cuestiona de soslayo pero decididamente la noción de fundamento. En efecto, si bien Kant no logrará nunca desembarazarse plenamente de los planteamientos metafísicos racionalistas⁴³, su interés latente sería el de aclarar y profundizar el concepto de ontología, cuestionándose, frente a la metafísica racional, desde dónde y cómo emprender el tránsito hacia lo suprasensible, lo para Heidegger supone tanto como interrogar por la posibilidad ontológica de la metafísica, su fundamentación⁴⁴.

Por descontado, Heidegger siempre reconocerá la kantiana dependencia respecto a la tradicional onto-teo-logía que prima la mostración del ser del ente como fundamento, ya sea en tanto que pregunta por el «suelo» del ente en general (ontología), o como interrogación por el ente supremo, origen de donde surge todo ente (teología). De hecho, los dos tópicos bibliográficos a los que Heidegger remite por lo general en sus obras para explicar la postura ontológica kantiana son el opúsculo, *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763) y el epígrafe de la *Crítica de la razón pura* titulado, *De*

⁴¹ V. *Anfangsgründe* 191 (177).

⁴² Diez años más tarde (1938/39) lo confirma: “La conferencia *¿Qué es metafísica?* Y el escrito *Kant y el problema de la metafísica* no sólo surgieron al mismo tiempo, se copertenenen como intentos para hacer visible la meta-física (*Meta-Metaphysik*) a partir de la metafísica y de este modo dilucidar la pregunta que *Ser y tiempo* pregunta por primera vez” (*Besinnung* 377 [318]).

⁴³ Joseph Marechal (1958, 18) es, si cabe, más tajante: “Kant, verdadero hijo del siglo del *Aufklärung*, fue siempre un racionalista”.

⁴⁴ Obsérvense los enormes puntos de contacto con la exégesis de la fenomenología ortodoxa sobre Kant. Así, E. Fink (1976) vinculará a Kant y Husserl en torno a la pregunta: “¿qué significa el preguntar trascendental?” (op. cit., 15). Kant no rechaza la metafísica tradicional, sino que la refunda científicamente en su interna posibilidad (*ibid.*, 17-18; 28). Con la fenomenología, el problema kantiano se transforma en una «*ontogonische Metaphysik*» (*ibid.*, 43), a fin de que acontezca la desconocida esencia de la subjetividad y se interprete el todo del ente en su constitución.

la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios⁴⁵. El escenario escogido para exponer su concepción del ser no permite sospechar una ruptura con la tradición antigua y escolástica, pues Kant aborda el concepto de ser en el ámbito de la demostración de la existencia de Dios, lo que corrobora que la pregunta por el ser en general está en estrecha dependencia respecto a la pregunta por el ente supremo y perfectísimo⁴⁶.

Nuevamente, se imponen algunas matizaciones a la interpretación heideggeriana. Aunque bien pudiera aceptarse que, pese a numerosas vacilaciones a la hora de distinguir metafísica, filosofía trascendental y ontología, Kant concibe la ontología como una parte de la metafísica, Heidegger desestima que ontología y metafísica no lleguen a identificarse por completo en su pensamiento. Propiamente hablando, la ontología es una propedéutica o antesala a la metafísica en sentido estricto, ésta dirigida al conocimiento de lo suprasensible. Kant divide en cuatro partes la metafísica en sentido propio (metafísica de la naturaleza): *Filosofía trascendental* (Ontología), *Fisiología Racional* (Física Racional y Psicología Racional), *Cosmología Racional* y *Teología Racional*⁴⁷. La filosofía trascendental se vincula con la ontología, porque no concierne a objetos dados a la intuición empírica o intelectual, sino sólo a los conceptos y principios del entendimiento en referencia al objeto en general. Incluso, Kant va más allá, puesto que, junto con su parte especulativa o metafísica de la naturaleza, también habla de metafísica práctica, que dilucida acerca de lo que debe ser: metafísica de la libertad⁴⁸. Consiguientemente, el preguntar tradicional por el ente en tanto que ente se transforma kantianamente en el estudio de la objetividad del objeto. Es la esencia del giro copernicano, diverso a la interpretación propuesta por Heidegger: las condiciones que posibilitan todo conocimiento *a priori* son las mismas que aquellas que hacen posible hablar de un objeto en general. En este sentido, resulta inviable la identificación que hace Heidegger entre filosofía trascendental y metafísica general como fundamento de la particular, por cuanto el sistema de conceptos y principios que posibilitan todo conocimiento *a priori* de objetos en general (ontología) no es la base sobre la que descansa la pregunta por lo suprasensible trascendente, ya que esos conceptos y principios son estudiados por la ontología "sólo en la medida en que se refieran a objetos que puedan darse a los sentidos y ser, pues, acreditados por la experiencia"⁴⁹. En definitiva, la ontología como filosofía trascendental no es la propedéutica a la Cosmología racional (libertad) o a la Teología racional, sino a la Fisiología racional, que "considera la *naturaleza*, es decir, el

⁴⁵ V. *KrV* A 592 y ss., B 620 y ss. Como aclara el Prólogo de *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* (66, [39-40]), se propone una especie de crítica del entendimiento natural común en lo referente a la existencia y propiedades de Dios. Para ello, hay que arrojarse en el abismo insondable de la metafísica, "océano oscuro, sin orillas y sin faros", no con el fin de lograr propiamente una demostración, sino tan sólo bosquejar los principales trazos de un esquema de la misma.

⁴⁶ Bien es cierto, reconoce Heidegger, que Kant va mucho más lejos en su crítica al argumento ontológico de lo que había llegado Tomás de Aquino, accediendo al mismo nervio de la demostración: la no inclusión de la existencia en la determinación del concepto de Dios. V *GP* 39 y ss. (56 y ss.).

⁴⁷ V. *KrV* A 845 y ss., B 873 y ss.

⁴⁸ V. *ibid.*, A 841, B 869; A 878, B 850.

⁴⁹ *Fortschritte* 260 (9).

conjunto de objetos *dados* (a los sentidos o, si se quiere, a otra clase de intuición)⁵⁰. Afirmar lo contrario, como hace Heidegger, es declarar sencilla y llanamente que la libertad y Dios son «objetos».

En efecto, la filosofía trascendental es, según Heidegger, «meta-metafísica»⁵¹ que, mediante la pregunta acerca de la posibilidad de la experiencia, procura discernir sobre la posibilidad de la metafísica tradicional racionalista como conocimiento del ente suprasensible no accesible a la experiencia⁵². Adviértase que, de este modo, la hermenéutica heideggeriana equipara la pregunta por la posibilidad del objeto sensible con la que versa acerca de lo suprasensible, prejuzgando así las ideas transcendentales (Dios, alma y mundo) como «objetos» dependientes de una previa, por «fundamental», ontología⁵³. Se consuma definitivamente la reversión de la pulsión originaria de la metafísica kantiana: lo que para Kant son *noumena* y, en ese sentido, el ser originario -libertad-, deviene heideggerianamente *Erscheinungen*, signos remitentes al fenómeno originario, velados en su remisión por la tradición.

El tercer y último retroceso a lo esencial posibilitante, íntimamente vinculado a los anteriormente examinados —la conversión de la filosofía trascendental en ontología y de la metafísica kantiana en ontología fundamental—, es el que procede desde la ontología fundamental al *Dasein* tal y como fuerza la vigencia del vector trascendental de *StZ*. La fundamentación kantiana de la metafísica se consuma mediante la reconducción de las preguntas metafísicas tradicionales al lugar originario del que emanan: la naturaleza humana. El *factum* incontrovertible y comienzo de toda pregunta por lo suprasensible, la disposición del hombre a la metafísica, es para Heidegger síntoma de la necesidad de acometer un retroceso (*Rückgang*) a la naturaleza humana para cuestionarse en qué medida se fundan esas preguntas en la naturaleza universal del hombre. Consiguientemente, de nuevo se bloquea el pulso metafísico latente en la versión de la razón humana a lo incondicionado, pues ésta se sustenta, a juicio de Heidegger, en un déficit inadmisibles, a saber, la presuposición del ser humano como animal racional y la consiguiente

⁵⁰ *KrV* A 845, B 874. Declève (1969, 541, note 14) niega la existencia de una metafísica general en Kant aduciendo que para él la universalidad del ser es inseparable de la particularidad de la libertad. Propiamente hablando, las disciplinas particulares de la metafísica serían, pues, etapas de un progreso hacia el ser libre y singular.

⁵¹ Como se sabe, la expresión «metafísico de la metafísica» es utilizada por Kant en su célebre carta a M. Herz del 11/05/1781 (X, 269). Por cierto, la denominación «metafísica de la metafísica», referida a Kant, fue nuevamente puesta en circulación por H. Heimsoeth. V. Funke, G. (1971), 446.

⁵² El intento kantiano que hemos denominado «meta-metafísica» se transformará posteriormente en «metafísica de la metafísica», a fin de mostrar la precariedad e insuficiencia de un acceso trascendental a la metafísica (también el heideggeriano de finales de los años veinte), preso en último término de sus propios presupuestos. Kant es un metafísico de la metafísica y la *Crítica* consiste en la meditación de la metafísica acerca de sí misma (*N II* 244 [197-198]), para la que está vedado el acceso a su esencia por el nihilismo propio que arrastra la metafísica como tal.

⁵³ Precisamente, las antinomias de la razón muestran la ilegitimidad de confundir el fundamento de la objetividad y el fundamento de la totalidad. Kant puede clasificar la totalidad de lo que hay en alma, mundo y Dios, sin contravenir nominalmente a la *metaphysica specialis* tradicional, pero derrumbando completamente sus resultados, porque la totalidad no queda referida a objetos -como ocurre en el racionalismo-, sino a modos de ser: lo que es, es a modo de fenómeno -como sujeto o como objeto de la experiencia- o cosa en sí. V. Zubiri, X. (1997), 92.

caracterización de la libertad como una «propiedad» del hombre. La metafísica kantiana no se habría cuestionado directamente por el ser del hombre, sino que "Con la vista previa puesta en ello [lo suprasensible], dirige su mirada a la naturaleza del hombre"⁵⁴. Ocasión habrá de investigar cómo la reconducción del ser humano a lo originario, y con él de su libertad, supone desentrañar «el *Dasein* en el hombre», en un tan singular como forzado proceso de interiorización ontológica, dirigido a desbancar la subjetividad moderna y, en último término, instaurar un proceso de «finitización» en una razón con eminente vocación de infinitud⁵⁵.

2. AQUENDE LA *NATURANLAGE* KANTIANA: EL SER-EN-TRANSCENDENCIA

El término habitualmente utilizado por Heidegger para verter el de transcendencia (*Transzendenz*) es el de «traspasamiento» (*Überstieg*), en cercanía semántica al de «desbordamiento», a fin de subrayar el dinamismo ejecutivo de lo transcendente, su impronta verbal como "lo que realiza o ejecuta ese traspasamiento y (de)mora en él"⁵⁶, o "aquello que realiza el paso más allá"⁵⁷. Formalmente considerado, el traspasamiento señala una relación en la que, junto a lo desbordado, existe un «desde» (*von*) en el interior del cual algo es desbordado y un «hacia» (*zu*) el que tiene lugar: lo transcendente. Existencializada al modo de *SuZ*, la transcendencia todavía sigue siendo transcendencia «del» *Dasein*, idéntica a su condición ontológica de *ser-en-el-mundo*; el *ser-en-el-mundo* del *Dasein* es *ser-en-transcendencia*. Puesto que en todo comportarse respecto al ente, el *Da-sein* se encuentra en el *Ahí* del ser, la relación con el ente arraiga en la comprensión del ser del *Dasein*, de modo que entre la transcendencia originaria y la comprensión del ser en general existe una intrínseca convertibilidad. Ambas son una y la misma cosa⁵⁸.

Por consiguiente, la transcendencia se radica en el *Dasein* como su constitución ontológica fundamental, de ahí la insistencia en que no es algo añadido a un sujeto inmanente en pos de un objeto transcendente (Kant), sino la misma existencia en ejecución, por la que ya de antemano son trascendidos los entes y en el seno de la cual éstos son posibilitados para acontecer en el mundo⁵⁹. El ente no es lo «exterior» en lo que arribar desde la inmanencia que franquea un límite, sino el ente-fenómeno que acontece por mor de la transcendencia del *Dasein* y se muestra como lo a desbordar en su totalidad, junto con el *Dasein* en tanto que fáctico, es decir, en tanto que «subjetividad» tradicionalmente entendida. Expresado en términos de la fundamentación kantiana de la

⁵⁴ "Auf sie hinblickend, zuvor, blickt er erst in die Natur des Menschen" (*WmF* 206). No extraña que Heidegger reconozca los riesgos de tomar a Kant como compañero de viaje: "So sicher Kant ist in der Durchführung seines »kritischen« Geschäftes im engeren Sinne, so unsicher und unbestimmt sind die Grundlagen seiner Grundlegung der Metaphysik" (*ibid.*, 205-206).

⁵⁵ V. *Infra*. III, 3.1.: "De la superación «crítica» de *Ser y tiempo* por obra de una (meta)-metafísica del «*Dasein* en el hombre».

⁵⁶ "(...) was den Überstieg vollzieht, im Überstiegen verweilt" (*VWG* 137, trad. propia).

⁵⁷ *Anfangsgründe* 204 (188).

⁵⁸ V. *GP* 425 (357); *ibid.*, 170 (159).

⁵⁹ V. *Anfangsgründe* 211 (195); *ibid.*, 213 (196).

metafísica, o lo que es lo mismo, según la reinterpretación de la *Anlage* kantiana: la metafísica es la trans-cendencia, y lo es, porque, y sólo porque, ambas consisten en un modo de ser del *Dasein*⁶⁰. Más allá de un conjunto de doctrinas y sistemas, la metafísica es un acontecer fundamental (*Grundgeschehen*) que tiene lugar con la irrupción del *Dasein* fáctico en el mundo⁶¹.

Ciertamente, la transcendencia del *Dasein* jugaba en la sombra un papel decisivo de cara a la dilucidación de la pregunta que se interroga por el ser en *SuZ*, por cuanto se hacía cargo del «*sich-vornweg-sein*», el anticiparse futurientemente que define el irle al *Dasein* su propio ser. Esta (retro)vocación del *Da-sein* a su ser-en-posibilidad se mostraba, a su vez, condición de la radical individualidad y mismidad que atraviesa la totalidad del cuidado y nombra, al unísono, la aperturidad por antonomasia del *Dasein*. Ahora bien, un excesivo hincapié en esta última, por la que el *Dasein* se convierte en algo así como la verdad de los entes, podía poner en riesgo la empresa rectora de una ontología fundamental. Nuestra hipótesis es que, con objeto de evitar la errónea interpretación del marco trascendental de *SuZ* como la pretensión de elaborar una sofisticada teoría del conocimiento que minusvalorara la dimensión ontológica, el significado de lo trascendental debía pasar por el arcaduz de una seria confrontación con la tradición filosófica, a fin de pulir un concepto ya de por sí lastrado de innumerables malentendidos y controversias. De ahí que, frente a las acusaciones de subjetivismo trascendentalista, inmediatas a la publicación de su obra en 1927, Heidegger insistiera en que "Es al explicar la transcendencia cuando se puede ganar el horizonte en el que por primera vez se puede fundamentar filosóficamente *como concepto*, el concepto de ser –incluso ese «natural» tan invocado"⁶².

Para corroborar nuestra hipótesis, fijemos, en primer lugar, nuestra atención en la aparición inopinada y bastante escueta del término «transcendencia» en las últimas líneas de la *Introducción a SuZ*⁶³, en vinculación, precisamente, con la más radical individuación del *Dasein*, además de, implícitamente, con la diferencia ontológica⁶⁴. El ser es lo *transcendens* por excelencia, razón por la que no puede identificarse con un género del ente, sino con aquello que hace posible e incluso necesaria la más radical individualidad⁶⁵. Si el ser concierne en cada caso e inmediatamente a mi propio ser-yo, pretendería decir Heidegger, es debido a su

⁶⁰ Evidente se muestra el estrecho parentesco entre la disposición metafísica kantiana y la transcendencia del *Dasein* en *Anfangsgründe* (248 [225]), donde Heidegger radica la transcendencia en la condición del *Dasein* de ser «sobrereabundante» o «excedente» (*überschüssig*), determinado mediante una insaciabilidad primaria.

⁶¹ V. *KPM* 242 (203). V. también *VWG* 139 (121).

⁶² *Ibid.*, 162, anm. 59 (139, nota 91).

⁶³ "Ser es lo *transcendens* por excelencia. La transcendencia del ser del *Dasein* es una transcendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*. Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento *trascendental*. La verdad fenomenológica (*aperturidad del ser*) es *veritas transcendentalis*" (*SuZ* 38 [61]).

⁶⁴ Téngase en cuenta que la *Introducción* podría haber sido redactada en paralelo con gran parte de la cuarta sección de *KPM*. V. Declève, H. (1970), 37.

⁶⁵ La correspondiente anotación de su ejemplar de mano refrenda la reinterpretación de la transcendencia que mantenemos: "Pero *transcendens* –a pesar de toda su resonancia metafísica– no a la manera escolástica ni grecoplatónica del *κοινόν*, sino transcendencia en tanto que lo extático-temporeidad-temporiedad; (...) Pero transcendencia desde la verdad del Ser".

transcendencia; lo cual podría interpretarse como que el rebasar del ser por encima de cualquier ente que no sea el *Dasein*, lejos de conducir a una pálida universalidad homogénea, es precisamente la condición de la *Jemeinigkeit*, del libérrimo distanciamiento respecto a cualquier ente o tradición histórica, puesto que este ente que soy yo siempre se excede «más allá» de lo ente e incluso de mí mismo, anticipándome en mi ser-en-posibilidad. Este breve pero enjundioso apunte sobre la transcendencia del ser está destinado, por otro lado, a afinar la aperturidad del *Dasein* como verdad del ser de los entes, en la inicial retrovocación a su ser. La verdad originaria, esto es, la verdad fenomenológica —aperturidad del ser— deviene verdad transcendental, obsérvese bien, porque previamente lo trascendental ha sido reconvertido en lo transcendente «del» ser. Así da a entender el cierre de su último curso en Marburgo, ejemplar adelanto de lo que será la hermenéutica de la transcendencia en Kant a propósito de la imaginación transcendental como tiempo originario:

“La comprensión del ser es transcendencia; todo comprender el ser, sea de forma no temática, preontológica, sea de forma temáticamente, conceptualmente ontológica, es transcendental. Este comprender el ser y sus modos esenciales fundamentales es aquel develar que se encuentra en la unidad extática de la temporalidad, en la apertura temporalizante del horizonte. Este develar es el ser-verdadero metafísicamente originario, la verdad, que es la transcendencia misma: *veritas transcendentalis*. Ésta es la condición de la posibilidad de toda verdad ópticamente intencional”⁶⁶.

La tácita referencia a Kant en esta programática enunciación de la diferencia ontológica de *SuZ* se realiza en orden a recalcar que la verdad óptica presupone la ontológica o «transcendental». Presuposición que desarrollará meses más tarde en sus ejercicios fenomenológicos sobre la *Crítica de la razón pura* (1927/28): la adecuación del conocimiento empírico en relación al conocimiento ontológico puro es el necesario presupuesto de la verdad empírica. De hecho, Heidegger interpreta el pasaje de *KrV* A 93, B 125, como la exposición kantiana de la relación de fundamentación entre la verdad transcendental u ontológica y la óptica⁶⁷.

Un segundo hito en nuestra exploración de la transcendencia en *SuZ* lo brinda la retrospectiva valoración heideggeriana de sus aportaciones, sumamente elocuente por cuanto se afana en recalcar la valía del concepto como uno de sus ejes articuladores, con miras a contrarrestar la posible deriva hermenéutica hacia la siniestra faz de una antropología trascendental. Así, una extensa y célebre nota de *De la esencia del fundamento* ratifica que únicamente la transcendencia es el objeto de *SuZ* y cita como ejemplo los párrafos 12 al 83, y especialmente el 69, párrafo, obsérvese, de marcado sabor kantiano⁶⁸. Si bien no cabe duda de que la temática de la transcendencia late insistentemente en toda la obra por mor de la activa presencia del motivo ontológico, hay

⁶⁶ *Anfangsgründe* 280-81 (251).

⁶⁷ V. *PhIK* 321-322.

⁶⁸ V. *VWG* 162, anm. 59 (139, nota 91). Dicho sea de paso, en la nota también se escucha soterradamente, sobre todo en los subrayados introducidos por Heidegger, el clamor de la diferencia ontológica destinada a torsionar la analítica existencial en una ontología fundamental. En *Anfangsgründe*, incluso se aluden explícitamente los temas propedéuticos cara a la transcendencia en *SuZ* §69: los análisis de la mundaneidad, la realidad, la angustia, la conciencia moral y la muerte. V. op. cit., 214-215 (197).

que señalar que sus menciones explícitas son ciertamente escasas, además de quedar referida mayormente al concepto de mundo en cuanto momento trascendental del *Dasein* por el que éste es la condición de posibilidad de la patencia del ente (diferencia ontológica). No es de extrañar, pues, que la revisión heideggeriana intensifique *ad hoc* los nexos del concepto de trascendental con los momentos en los que se acentúa la incardinación y subordinación del marco trascendental al modelo de lo cooriginario. Así, la mención del párrafo 12 resulta altamente significativa porque, a pesar de no nombrarse explícitamente la trascendencia, aborda el «*ser-en*» del *ser-en-el-mundo*, la facticidad del *Dasein*, procurando así una reformulación de lo trascendental *qua* intencionalidad bajo el prisma existencial, amén de poner en alza la imposibilidad de una *epojé* última, frente al *ego* constituyente husserliano que no se agotaría en su mundaneidad.

Más decisiva aún es, sin duda alguna, la recurrencia a *SuZ* §69, magnífico ejemplo de una repetición de Husserl mediante la reiteración del pensamiento kantiano, cuyo encabezamiento anuncia la esencial vinculación entre trascendencia y tiempo: "La temporalidad (*Zeitlichkeit*) del estar-en-el-mundo y el problema de la trascendencia del mundo". En nuestra opinión, si, como sostiene Heidegger, el párrafo representa el punto *ad quem* de la analítica del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*, se debe principalmente a su condición de término *a quo* de los nuevos rumbos de su pensamiento tras la publicación de *SuZ*. En efecto, Heidegger procura en el párrafo una consideración temporal (*zeitlich*) de la significatividad, reconduciendo el *ser-en-el-mundo* a la unidad extático-horizontal de la temporalidad. Sin poder olvidar su enfrentamiento con la concepción cartesiano-kantiana del mundo (§43), como aquello que se encuentra fuera del sujeto y trascendente respecto a un sujeto solitario (§64), al fundar extático-horizontalmente la mundaneidad del mundo ya está anticipando la necesidad de pensar lo trascendental más allá de la crítica a una subjetividad sin mundo, por decirlo así, su cara externa, para retrotraer lo trascendental al suelo donde arraiga: la dimensión ejecutivo-realizativa de la comprensión del ser. A ello obedecen las últimas líneas del párrafo que cuestionan: "¿qué hace ontológicamente posible que el ente pueda comparecer dentro del mundo y que, así, pueda ser objetivado?"⁶⁹.

La marcada imposta metafísica de los escritos y conferencias de Heidegger a partir de 1927 será explícitamente corroborada por él mismo al afirmar que la dilucidación en torno

⁶⁹ *SuZ* 366 (381). Que la trascendencia sea el renovado punto *a quo*, arroja luz sobre el decidido adentramiento hermenéutico de Heidegger, de la mano de Kant, en temas de raigambre eminentemente «meta-física», en cuyos intersticios asoma veladamente la diferencia ontológica. Citemos sucintamente dos ejemplos de esta repetición de la metafísica tradicional al trasluz de la temática de la trascendencia como diferencia ontológica. En su lección pública inaugural de 1929, *¿Qué es metafísica?*, Heidegger se adentra en la íntima vinculación existente entre ser, verdad y fundamento, en el marco de la diferencia ontológica y por medio del análisis de la constitutiva trascendencia del *Dasein*. Ante el auditorio del Aula de la Universidad de Friburgo, Heidegger aborda el todo de la metafísica con el sorprendente amparo de la nada como trascendencia del *Dasein*. De manera semejante, su curso del semestre de invierno de 1928/29, *Introducción a la filosofía*, se demora en un minucioso acercamiento académico, a la par que extraordinariamente pedagógico, a la esencia de la filosofía, tomando como punto de partida su confrontación con el conocimiento científico, pero, a su vez, incardinando la privilegiada actividad filosófica en su suelo nutricional: la trascendencia del *Dasein* como ser-en-el-mundo.

al fundamento y la diferencia ontológica (*De la esencia del fundamento*) y el cuestionamiento de la nada (*¿Qué es metafísica?*) abarcan la totalidad de la problemática metafísica y, consiguientemente, al *Dasein* «metafísico»⁷⁰. Efectivamente, allí donde se dirime sobre el fundamento, se halla en ciernes la problemática metafísica de la diferencia entre el fundamento y lo fundamentado, consistente en un ir allende o aquende lo fundamentado. De manera quizá mucho más explícita comparece la totalidad de la metafísica en el tema de la nada, la cual, por definición, sienta una radical diferencia con todo lo que es, y en ese diferir se encuentra «más acá» o «más allá» de lo diferido. En definitiva, la determinación ontológica del ente que en su ser está concernido por ese su propio ser es la transcendencia, lo que anticipa la esforzada tarea de explicitar la impronta transcendente de los existenciaros de *SuZ*, en último término, del cuidado.

3. TRANSCENDENCIA E INTENCIONALIDAD. EL DEBATE ENTRE ONTOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA

Insistamos. El marco de la interpretación heideggeriana de Kant gira en torno a la tesis de que la determinación completa del conocimiento ontológico, supuestamente pretendida por éste, se identifica con la tentativa de abordar originariamente la pregunta por la transcendencia, sin menoscabo de que el concepto kantiano de transcendencia sea, a todas luces, poco original y centrado unilateralmente en la relación sujeto/objeto o en la de sensible/suprasensible. Precisamente, las potencialidades y deficiencias del concepto kantiano de transcendencia vehicularán dos preocupaciones que atraían poderosamente la atención de su intérprete desde bien temprano. La primera y más importante, es la cruzada heideggeriana contra toda metafísica idea de sujeto que anida en la tradicional noción de transcendencia. A expensas de examinar detenidamente este punto al considerar el Yo pienso kantiano, limitémonos a adelantar al respecto que lo que la tradición cartesiana y, por ende Kant, entiende como una esfera inmanente, esto es, la intimidad del sujeto, es en sí mismo y por sí, lo más transcendente⁷¹. El *Dasein* no es primordialmente un yo-mismo, sino *ser-en-transcendencia*, por cuanto su mismidad (*Selbstheit*) arraiga en la transcendencia del ser. Una segunda cuestión, faz más exterior de la problemática en torno a la subjetividad y motivo de controversia en *SuZ*, es la reinterpretación ontológico-existencial a la que se somete una de las piedras fundantes de la fenomenología: la intencionalidad. Con ello, Heidegger responderá a la invectiva proveniente de la fenomenología ortodoxa de recaer en el «antropologismo», mediante la incardinación de la intencionalidad en el suelo ontológico a través del concepto de transcendencia. Por otra parte, problematizar ontológicamente la

⁷⁰ La expresa vinculación entre la diferencia ontológica y la nada se traza en el ya aludido prefacio a la tercera edición de *VWG* (123 [109]).

⁷¹ Dedicaremos el capítulo IV para abordar pausadamente la interpretación heideggeriana del Yo pienso, si bien en este capítulo se irán apuntando las directrices generales de dicha hermenéutica. V. *Infra*. cap. 4º, I, 1: “La *personalitas transcendentalis*. El «Yo pienso»”.

intencionalidad conduce irremediabilmente a la eliminación del «pseudoproblema» moderno en torno a la relación sujeto-objeto⁷².

Indudablemente, el redescubrimiento de la filosofía kantiana, gracias al cual se realiza, como hemos visto, una repetición de la fenomenología husserliana, sirvió, a modo de contrincante con el que batirse, de un inmejorable acicate en la reconducción de la intencionalidad al terreno originario de lo ontológico. Siempre resulta sugerente constatar la paralela suerte que corren el distanciamiento respecto a la fenomenología y la crítica a la filosofía kantiana, ambos carentes de una perspectiva ontológica. El funesto olvido husserliano de la facticidad radical del *Dasein* no dista en exceso de la enconada obcecación kantiana en un ficticio sujeto dotado de facultades como animal racional⁷³. Así, la discusión entablada con Kant en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), a propósito de su concepción del ser como posición, supone, en lo que podría considerarse una repetición del párrafo 69 de *SuZ*, el cuestionamiento radical de la intencionalidad husserliana. En su empeño por profundizar fenomenológicamente en el concepto kantiano de percepción, con parada última en la condición intencional de todo comportamiento, Heidegger critica la amenaza que supone la subjetivación de la intencionalidad por la que ésta es concebida al modo de un tránsito que parte de las vivencias subjetivas y tiene su destino en los objetos «exteriores». Frente a la postura que toma la transcendencia como un problema a solventar, Heidegger se aferra a que la percepción no se dirige hacia percepciones o representaciones internas, sino hacia objetos presentes; el comportamiento intencional se comporta siempre y en todo momento respecto a cosas que se encuentran ahí (*Vorhandene*), con lo que resulta ficticio el denominado «problema del puente» o cómo salir desde las vivencias subjetivas a los objetos exteriores⁷⁴. En definitiva, la excentricidad del *Dasein*, por la que se encuentra ya siempre «más allá», trans-cendiendo en todo comportamiento respecto a lo ente e incluso respecto a sí mismo, impide hablar de un «fuera» hacia el que se va o un «dentro» del que se parte. Inequívocamente expresado:

⁷² Las concepciones de la filosofía de Husserl y Heidegger, opina Danilo Cruz, aunque surjidas del mismo motivo de abolir sus propios presupuestos, resultan antitéticas, por cuanto Husserl busca estos supuestos en el marco de la relación sujeto-objeto, supuestos objetivistas que cosifican últimamente el yo. Por contra, Heidegger se centra en las bases mismas en que se apoya la metafísica de la subjetividad: la idea del yo, la identificación del yo con el sujeto y la relación sujeto-objeto. V. Cruz Vélez, D. (1970), 110 y ss.

⁷³ A pesar de lo paradójico de este hermanamiento filosófico, pues Husserl siempre rechazará los gérmenes psicologistas de la propuesta trascendental kantiana, ya desde 1925, Heidegger comenzará a discrepar de la determinación del hombre como un conjunto de vivencias cohesionadas en la unidad del yo como centro de actos. Y lo hace denunciando que, al igual que Kant, tampoco la fenomenología ortodoxa investiga el «ser entero» de esa unidad del yo, esto es, la vida misma que presupone en sus análisis, dando por obvia la determinación del hombre como *animal rationale*. V. *Kasseler Vorträge* 161 (71).

⁷⁴ G. Prauss (1988, 184-185) subraya que si se produce un acercamiento a la obra de Kant, es en la medida en que la mera espontaneidad kantiana se comprende como intencionalidad. No obstante, esta identificación sería errónea y desconoce la singularidad del giro copernicano kantiano, porque la intencionalidad kantiana no se dirige a lo real efectivo (*Wirkliche*) abierto o descubierto, sino al momento previo: la tentativa por otorgar realidad efectiva o realizar efectivamente (*verwirklichen*), por medio de las categorías dinámicas, a lo ya siempre objetivable por medio de categorías, esquemas y principios. En definitiva, la intencionalidad kantiana es auténticamente constituyente de la realidad del objeto, de modo que no hay un «fuera» al que dirigirse.

“La trascendencia y el trascender pertenecen a la naturaleza esencial del ente, que, en virtud de la trascendencia como fundamento, existe como intencional, o sea, que existe en el modo de estar confrontado con lo subsistente”.

Y, en clara alusión al prólogo de la segunda *Crítica*, prosigue:

“La intencionalidad es la *ratio cognoscendi* de la trascendencia. Ésta es la *ratio essendi* de la intencionalidad en sus diferentes modos”⁷⁵.

El comportamiento humano es trascendente en cuanto tal y en esa trascendencia arraiga su carácter intencional. También el comportamiento cognoscitivo como referirse-a (*Sichbeziehen-auf*), es un dirigirse hacia (*Sichrichten auf*), definición que, a juicio de Heidegger, es la más originaria que puede darse de intencionalidad. Anclada en la facticidad del *Dasein*, la intencionalidad se sitúa en el terreno óptico soportado por el ser-«en»-la-trascendencia, auténtico punto ciego no-intencional, pura corriente ejecutiva inherente a la retrovocación del *Dasein* a su ser. De ahí que, adelantando próximos análisis, la disposición afectiva — singularmente, la angustia—, en la que se hace patente la facticidad del *Dasein*, para nada posea carácter intencional, imposibilitándose su reconstrucción «crítica» a partir de lo mentado por ella⁷⁶.

Todo lo anterior da a entender que la intencionalidad nombra el comportamiento óptico del *Dasein* respecto al ente que se en-frenta (*begegnen*), velando confiadamente por él; comportamiento que responde a su modo de ser como *ser-en-el-mundo*, volcado al ente intramundano de tal modo que en su ser le importa éste mismo. La trascendencia primordial no se identifica con la intencionalidad, trascendencia óptica insuficiente por sí misma para aprender la trascendencia originaria como *ser-en-el-mundo*⁷⁷. Y es que, como afirma Luis Sáez Rueda, asistimos a una profundización, a la vez que una torsión del concepto de intencionalidad husserliano, todavía preso, Heidegger *dixit*, en la consideración del ser como objeto para un sujeto. Heidegger no suspende, sino que inflexiona el procedimiento de la *epojé*, eliminando sus motivos idealistas⁷⁸ y forzando su significado tradicional, a fin de insertarla como constituyente del *ser-en-el-mundo*. La intencionalidad, en definitiva, es la estructura de los comportamientos y por ello del sujeto que se comporta, el carácter de relación (*Verhältnischarakter*) de esa relación que es el comportamiento⁷⁹.

⁷⁵ GP 91 (94-95). El problema de la intencionalidad como trascendencia reaparece en *Anfangsgründe* §9 y *Einleitung* 208-209 (222-223).

⁷⁶ “La disposición afectiva no sólo no es un «dirigirse a» en actitud teórica y perceptiva, sino que en general desconoce el momento estructural del «dirigirse a»” (BZ 33 [47]).

⁷⁷ *Anfangsgründe* 170 (159). El concepto vigente de intencionalidad expresa una «concepción restrictiva» por tres razones: nombra una trascendencia óptica (no ontológica), se refiere a la relación con algo subsistente, y se hace patente únicamente en la relación teórica, en el conocer (*νόησις*). V. *ibid.*, 168-169 (157-8); 193 (179).

⁷⁸ V. Sáez Rueda, L. (2001), 126-127.

⁷⁹ V. GP 85 (90). Puesto que rebasa nuestros objetivos valorar la crítica heideggeriana de la intencionalidad, nos limitamos a apuntar la tesis de Landgrebe (1968, 50), según la cual Heidegger habría malentendido la intencionalidad reduciéndola a lo que es sólo un estrato de la misma, el comportamiento respecto al ente, mientras que Husserl comprendería la intencionalidad más profundamente como efectuación y, en su estrato último, como temporación (*Zeitigung*), autoformación de tiempo que forma la posibilidad de la donación del objeto. Por su parte, el todavía conciliador Levinas (1930, 69) muestra cómo el concepto

La conversión de la fenomenología en ontología aparece, a ojos de Heidegger, como la ineludible consecuencia de la búsqueda fenomenológica de lo originario que, precisamente, incita a poner en cuestión un acceso fenomenológico-descriptivo a los entes a partir de la pasividad de un mirar especulativo liberado de supuestos y meramente receptivo⁸⁰. La pretendida asepsia del método fenomenológico se derrumba ante el empuje de la facticidad del *Dasein*, de modo que el mostrarse del fenómeno es un activo mirar-hacia (*Hinsehen*), determinado por un previo estar-orientado (*Orientiert-sein*) a los fenómenos o, lo que es lo mismo, se realiza «desde» una familiaridad con lo ente, en medio del que, en cada caso, se encuentra el existir fáctico. Ya en 1925, advertía Heidegger una notable falta de radicalidad de la intencionalidad husserliana en cuanto estructura general de lo psíquico, por cuanto, además de reducirse a una oscura y puramente teórica inherencia mutua de la vivencia y su objeto, se produce su funesta reconducción última a la esfera psíquica de un sujeto constituyente de los actos o vivencias. La propuesta husserliana, al igual que el cartesianismo kantiano, deja sin aclarar la relación del ser-intendido de un ente con el propio ente, en definitiva, la relación intencional como tal, que sólo cobra luz mediante un análisis ontológico —esto es, extático-horizontal— del ser humano⁸¹. Y es que, en toda referencia intencional, además de la *intentio* y el *intentum*, viene co-dado un sentido de dirección o hacia-qué del acto intencional, de modo que todo estar-dirigido intencional acaece en el seno de un horizonte temporal en el que buscar el ente mentado: su carácter de «ser»-mentado. Aplicado a la percepción kantiana, supone que el ser-percibido de lo percibido —la *Gegebenheit* husserliana—, se orienta previamente en la dirección de la comprensión del ser del ente como presencia y en el horizonte temporal del presente, en el que la percepción aparece como un modo de presentificación (*Gegenwärtigung*)⁸². No otra será la razón determinante esgrimida por Heidegger para concebir la fenomenología como el recto indagar acerca de la diferencia óntico-ontológica:

“Si nos representamos este acto del dirigir-se a algo, nos viene co-dado a la vez el hacia-qué de este dirigir-se [a algo] tal como es mentado en el acto en cuestión. Experimentamos lo mentado en las determinaciones de su estar-mentado. Por tanto, tenemos la posibilidad de interrogar al mundo experimentado desde el punto de vista de su existencia. Podemos aprender a ver el ente en su ser. *Así se obtiene la base científica que permite preguntar por el ser del ente*. La investigación fenomenológica no

husserliano de intencionalidad es el concepto prototípico de toda transcendencia, y por ello supera el tradicional problema de la relación de un sujeto a un objeto.

⁸⁰ Interesante, en este sentido, la crítica a la concepción meramente teórica de la intencionalidad, sirviéndose del concepto scheleriano de amor, en *Anfangsgründe* 169 (158).

⁸¹ V. *Prolegomena* §5. También excede por completo a nuestra investigación el análisis y ponderación de la hermenéutica heideggeriana de la intuición categorial, reconocida por él como el descubrimiento esencial de la fenomenología, gracias al cual “(...) la filosofía se halla en condiciones de comprender con mayor rigor el *apriori* y así poder caracterizar el sentido de su ser” (op. cit., 98 [99]). De hecho, en su seminario de Zähringen (1973), Heidegger reconocerá que es la auténtica aportación husserliana a la pregunta por el ser (V. *GA* 15, 372-376). En *Prolegomena* §6, se examina la intuición categorial como momento ideal en la percepción sensible por el que se capta el cómo temporal del ser, y, por lo tanto, indirecta respuesta a la raigambre ontológica de las categorías kantianas, o lo que es lo mismo, la problemática en torno al fundamento de la relación entre la representación y su objeto.

⁸² V. *Infra*. III. 1.4. “Hacia la destrascendentalización del sujeto kantiano: el tiempo como autoafección de sí mismo”.

considera simplemente una región del ser, sino que su propósito es escrutar todas las regiones existentes con respecto a su estructura ontológica”⁸³.

Para finalizar, permítasenos subrayar que, en el tratamiento de la intencionalidad, resuena con fuerza la referencia a la mismidad del sí mismo y la libertad, temas de ulterior investigación⁸⁴. Sirva como adelanto un esclarecedor pasaje en el que, en torno a la problemática de la trascendencia, reaparecen tópicos esenciales como el *anticiparse a sí* o el *por-mor-de* y, sobre todo, catapulta hacia un concepto de sujeto más originario que el kantiano y una libertad conforme a su esencia:

“Este trascender quiere decir no sólo y no primariamente el referirse un sujeto a un objeto, sino que trascendencia significa: *comprenderse a partir del mundo*. El *Dasein* como tal está más allá de sí mismo. Sólo el ente a cuya estructura de ser le pertenece la trascendencia tiene la posibilidad de ser algo así como un yo (*Selbst*). La trascendencia es incluso el presupuesto para que el *Dasein* tenga el carácter de un yo. El *ensimismamiento* (*Selbstheit*) del *Dasein* se funda en su *trascendencia* y el *Dasein* no es primero un yo-mismo, que sobrepasa después esto o aquello. (...) Lo que existe como un yo, puede existir así sólo en cuanto trascendente”⁸⁵.

4. TRANSCENDENCIA PARA LA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL KANTIANA. LA HERMENÉUTICA DEL «SÍ, PERO NO»

En conformidad con lo que acabamos de explicar, a partir de *SuZ* se hará explícita la en ella implícita identificación entre trascendencia y lo transcendental, que alcanzará su cenit con la repetición de la *Crítica* kantiana, elegida con miras a "(...) *interpretar más radicalmente el fenómeno de la intencionalidad y de la trascendencia*"⁸⁶, a pesar de que Kant no habría consumado el enraizamiento del criticismo en la ontología, olvidando que toda *intentio* sólo es posible en virtud de la trascendencia del *Dasein*. Todo lo cual advierte de la ambivalente valoración de la primera *Crítica*, según la estrategia heideggeriana del «sí, pero no», arma hermenéutica de doble filo al servicio del carácter englobante de una exégesis en busca de la reconducción del autor a las semillas germinales de lo originario para él ocultas y por él ignoradas. Así, Kant representa un excelente vehículo para adentrarse en el concepto de trascendencia, porque su trascendentalismo habría situado dicha problemática en el mismo corazón de la filosofía⁸⁷. De este modo, una adecuada reconducción de la filosofía transcendental al ámbito de lo fundamental/fundante —ontología fundamental—, permitirá desvelar el remozado rostro de la metafísica kantiana como un pensar desde y sobre la trascendencia:

“Toda la *Crítica de la razón pura* de Kant es un dar vueltas en torno al problema de la trascendencia -que, en su sentido originario, no es precisamente un problema de teoría del conocimiento, sino el

⁸³ *Kasseler Vorträge* 160 (69), subrayado nuestro. V. también *Natorp* 1 (29)

⁸⁴ V. *Infra*. cap. 4º, I, 1.3. (“la *Jemeinigkeit* propone, el sujeto no dispone. Sobre la desposesión del soy-yo-mismo-en-el-mundo”) y II, 2.4. (“*Umwillen versus Willen*. La resolución del ser, constituyente ontológico del fin en sí mismo kantiano”).

⁸⁵ *GP* 425 (358).

⁸⁶ *Ibid.*, 230 (204).

⁸⁷ *Ibid.*, 424 (356).

problema de la libertad-, sin que Kant hubiese planteado con seguridad, de modo radical a partir de su fundamento, este fenómeno de la trascendencia”⁸⁸.

Ahora bien, Heidegger no es ajeno a que el concepto kantiano de trascendental viene fatalmente marcado por su oposición a la metafísica teológico-dogmática, a causa de lo cual el conocimiento trascendental esconde una profunda ambigüedad —de gran fecundidad en manos del hábil hermeneuta—, que discurre entre dos acepciones. Un primer sentido «crítico» y positivo de conocimiento trascendental corresponde al de aquél que establece las condiciones de posibilidad del conocimiento óntico, condiciones que lo delimitan y flanquean. La ciencia del ser es también, para el proto-fenomenólogo Kant, una ciencia trascendental, habida cuenta de la índole crítica de su trascendentalismo, herramienta de discernimiento entre el conocimiento legítimo y el ilegítimo o transcendente. En este sentido, filosofía trascendental es sinónimo de filosofía del límite o, lo que es lo mismo, filosofía de la diferencia. A este respecto, repárese en que la identificación entre lo trascendental kantiano y la trascendencia heideggeriana resulta viable únicamente por la singularísima condición «límite» del pensamiento sintético kantiano, límite reinterpretado y rebasado mediante el modelo ontológico de la cooriginariedad, responsable en último término del estallido del mismo a modo de, por así decir, «implosión del ser»⁸⁹. Que Heidegger se sitúa de inmediato en la franja limítrofe trazada por Kant, ontológicamente considerada como el ser-límite o diferir del ser del que brota toda diferencia, se hará patente en su curso en Friburgo (semestre de invierno 1955/1956), *La proposición del fundamento*, donde sostiene que el límite no es lo que separa sino lo que concentra, el telón de fondo a partir del cual la figura hace acto de presencia. La esencia de *ἔχειν* kantiano es un poner de relieve, en el que queda señalado aquello que porta el límite y que, justamente a partir del límite, aflora como lo que él es⁹⁰. Plenamente consumada en el pensar maduro de Heidegger la ontologización de lo trascendental kantiano como el ser en cuya presencia/ausencia acontece el ente, el método kantiano es trascendental, "porque atañe a lo trascendente, en cuanto que delimita críticamente a éste en su autorización. El método trascendental atraviesa la inmanencia de la subjetividad (...)”⁹¹.

En segundo lugar, en Kant resulta fatalmente preeminente un sentido negativo o restrictivo de trascendencia, vinculado a lo que yace «más allá» del límite: conocimiento trascendental es el conocimiento transcendente, el "representar que tiene la desmesura de

⁸⁸ *Anfangsgründe* 210 (194). El pasaje adelanta, pues, que la *KrV*, y sólo ella, cuestiona inicialmente por la libertad.

⁸⁹ Recuérdese lo dicho a propósito de las diferencias metodológicas entre el pensar de lo originario heideggeriano y la filosofía sintética kantiana. V. *Supra*. Cap. 1º, I, 1.4.: “Preámbulo a una desavenencia anunciada: el pensar de la cooriginariedad (Heidegger) frente al pensar crítico-sintético (Kant)”.

⁹⁰ V. *SpG* 107 (107).

⁹¹ *Ibid.*, 114 (114). En *Lógica* (1925-26), todavía Heidegger no parece ser consciente de las posibilidades hermenéuticas ocultas en el concepto de límite kantiano, pues afirma que el propósito fundamental kantiano era conseguir una metafísica científica del alma, mundo y Dios: “Que topara con unos límites fue el trastorno imprevisto, y que Kant respetara estos límites es la expresión de que él entendía de filosofar” (op. cit., 307 [243-244]).

querer conocer objetos que son inaccesibles a la medida de la experiencia"⁹². Lo trascendente es lo *Überfliegende*, que sobrevuela la experiencia sin apoyo alguno y se refiere a aquellos conceptos que se encuentran por encima del experiencial conocimiento óntico. El error, por lo tanto, al que Kant sucumbe es el anquilosar la transcendencia en el objeto trascendente, de manera que, como hemos ya indicado, invierte el sentido de la direccionalidad en la que buscar lo originario⁹³. Detengámonos brevemente a exponer este significado teo-epistemológico de lo trascendental.

En explícita referencia al pensador de Königsberg, se exponen en *Anfangsgründe* dos sentidos erróneos de transcendencia⁹⁴. Ambos invocan un concepto relacional entre polos contrapuestos que conforman, en íntima unión, el concepto teo-epistemo-lógico de transcendencia que toma Kant de la tradición: 1) lo trascendente como opuesto a lo inmanente; 2) lo trascendente frente a lo contingente. El primero es el concepto fundante de la epistemología tradicional: lo trascendente es lo que yace enfrente (*Gegenüberliegende*), allende el alma y confrontado a lo inmanente, ámbito de la conciencia de un sujeto-cápsula⁹⁵. La transcendencia, en este caso, se cifra en traspasar el límite que deslinda lo interno de lo externo, en definitiva, en des-limitar la limitación (*Einschränkung entschränken*). Un segundo sentido erróneo, sobre el que pivota toda la *Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica*, concibe la transcendencia en sentido teológico como lo ex-cedente in-condicionado y ab-soluto. Lo trascendente no se encuentra «fuera», sino «por encima» (*über*) de lo contingente, como expresa "la distinción infinita entre lo creado y el creador"⁹⁶. La mixtura de ambos sentidos convierte lo trascendente absoluto en «objeto» contrapuesto a la experiencia, así como condición de posibilidad o «causa» de lo condicionado. Primando Kant en su exposición de la transcendencia el objeto trascendente —sea Dios, la cosa en sí o los objetos externos—, éste es considerado «el ente de más allá» (*das jenseitige Seiende*), que tras-pasa los límites del sujeto. Muy al contrario de ese concepto popular, la transcendencia heideggeriana no es una característica de lo transcendido, sino del que transciende, el *Dasein*⁹⁷. Parece evidente el proceso de formalización fenomenológica del concepto kantiano de transcendencia, con el fin de arrumbar lo trascendente como tal, sea éste el objeto sensible o lo suprasensible, y centrarse en el «cómo» constituyente del movimiento mismo del *transcendere*, últimamente, en la neutralidad definitoria de la esfera ontológica.

La postrera interpretación de la filosofía kantiana en *La pregunta por la cosa. En torno a la doctrina kantiana de los principios transcendentales*⁹⁸ atenderá exclusivamente al salto por el que se

⁹² *SvG* 114 (114).

⁹³ Acerca de la atenuación del límite por la pervivencia en Kant de elementos racionalistas, como el modelo del conocimiento arquetípico, v. Rábade Romero, S. (1969), 60.

⁹⁴ V. *Anfangsgründe* 204 y ss. (189 y ss.).

⁹⁵ V. *Ibid.*, 205 (190).

⁹⁶ *Ibid.*, 206 (191).

⁹⁷ *GP* 425 (357).

⁹⁸ Impartidas en Friburgo en el semestre de invierno 1935/1936 bajo el título "Preguntas fundamentales de la metafísica". En 1962, Heidegger mismo lee las lecciones, ésta vez con el encabezado citado. En opinión

transciende el objeto hacia su constitución objetual u objetividad, y rebasa el pensamiento y sus enunciados para centrarse en el tipo de referencia del enunciado a los objetos. La filosofía trascendental señala una determinada óptica y planteamiento (*Fragestellung*) en los que afianzarse a fin de llevar a cabo una reflexión sobre las ciencias, objetivo último de Kant⁹⁹. Depauperada interpretación de lo trascendental kantiano, también predominante, aunque con matices diversos¹⁰⁰, en *SuZ* y su interpretación fenomenológica de la *Crítica* (1927/28), que pone el acento en la problemática del tránsito hacia el objeto desde la subjetividad de las representaciones¹⁰¹, a la par que subraya la insuficiencia de este planteamiento por el desconocimiento del momento eminentemente trascendental del mundo. El planteamiento trascendental kantiano, conforme a esta exégesis, persiste todavía anclado en la concepción tradicional que cifra la transcendencia en un ir hacia el objeto exterior para dotar de validez objetiva a las categorías. De hecho, la repulsa kantiana del empirismo obedece a su persuasión de que "el representar, en razón de lo en él representado, el contenido, y en razón del modo y la manera de representar ese contenido *posibilita el ob-jetarse de algo en cuanto ob-jeto (...)*"¹⁰². Hay conocimiento puro, posibilitado por el sujeto de manera *a priori* y pura, cuando, junto a las intuiciones puras, existen conceptos puros, cuya función reside en pre-ver o por-pensar (*zu-denken*) desde el sujeto una determinación para lo dado intuitivamente, que contra-pone u ob-jeta (*gegen-steht*) lo dado en la intuición y hace posible anticipadamente la contraposición u objeción de algo en cuanto contrapuesto.

A pesar de los claroscuros de la exposición kantiana —ahora, el «sí» de la hermenéutica—, su entusiasta interpretación fenomenológica de la *KrV* persiste en sostener que la pregunta central de la *Deducción* concierne a la desvelación originaria de la esencia de las categorías, su constitución ontológica, en virtud de la cual albergan pretensiones de validez¹⁰³. Inevitablemente, se echa en falta en la exégesis heideggeriana una inserción decidida de las categorías kantianas en el terreno ontológico, sólo posible cuando, arrinconada la interpretación subjetivista del tiempo kantiano, se dilucida la esencia temporal de las mismas en recurrencia a la doctrina del esquematismo de la imaginación trascendental. Habrá que esperar, pues, a *Kant y el problema de la metafísica* (1929), para que lo trascendental kantiano reciba su cumplimentación (*Vollzug*) en lo ontológico, apelando a la íntima constitución temporal de la transcendencia, su finitud. Preludiado magníficamente

de Declève (1970, 220), el curso completa el *Kantbuch*, concretamente, en la referencia a la coseidad de la cosa, además de hacerse eco de críticas como las de Cassirer. Tradicionalmente se ha venido denominado «segundo *Kantbuch*» o, incluso, «*Ding-Buch*».

⁹⁹ V. *FD* 182-183 (171-172). No se olvide al leer estos textos que Heidegger ya ha renunciado a la filosofía trascendental como guía de la pregunta por el ser.

¹⁰⁰ Pondremos en claro esta «identidad en la diferencia» posteriormente. V. *Infra*. cap. 5º, I, 2.2.: "nuevos rumbos en la exégesis del criticismo. La frustrada disposición de Kant a la diferencia".

¹⁰¹ Con palabras kantianas: "¿sobre qué fundamento descansa la relación de lo que llamamos representación de nosotros con el objeto sobre el que recae?" (Carta a Marcus Herz, 21/02/1772, X, 269). V. también *KrV* A 91/92, B 124/125.

¹⁰² "daß das Vorstellen aufgrund des in ihm Vorgestellten, des Inhalts, und aufgrund der Art und Weise des Vorstellens dieses Inhalt *das Gegenstehen von etwas als Gegen-stand ermöglicht, (...)*" (*PhIK* 320).

¹⁰³ V. *Ibid.*, 312.

por el examen de la problemática del tiempo kantiano en sus lecciones de *Lógica* (1925/26), el *Kantbuch* profundizará la perspectiva estática vista hasta ahora —la relación de las representaciones con los objetos—, dinamizándola y radicalizándola por mor de la condición extático-horizontal de la transcendencia.

5. LA DINAMIZACIÓN TRANS-CENDENTAL DEL CONCEPTO DE MUNDO

Si con *Ser y tiempo* se asiste a la acabada delimitación del concepto de mundo, es porque personifica el momento eminentemente trascendental de la obra, en tanto que condición de posibilidad de todo acceso y descubrimiento del ente, y en tanto que elemento constituyente de la aperturidad del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*. En este sentido, el concepto trascendental de mundo se hace cargo de la diferencia óntico-ontológica. El mismo proceder heideggeriano es sintomático de su cariz trascendental, puesto que, en aplicación de su personal reducción fenomenológico-existencial, Heidegger parte del ser de lo a la mano (*Zuhandenheit*) compareciente intramundánamente, como concepto del que derivar el de lo que está-ahí (*Vorhandenheit*), latente (*gebunden*) en aquél como las propiedades de lo a la mano se hallan incoadas en sus aptitudes e inaptitudes¹⁰⁴, para finalmente acceder al mundo como condición trascendental de su posibilidad. En sintonía con la hipótesis que venimos manteniendo, su condición trascendental, aceptada a modo de presupuesto incuestionable, no se encontraría plenamente dinamizada por el motivo ontológico de la cooriginariedad, prestándose por ello los análisis a propósito del estar a la mano en el mundo circundante a una interpretación en clave de una teoría fenomenológica de la verdad¹⁰⁵. Por esta razón, a partir de 1927, Heidegger insistirá, en paralelo con la modulación del concepto de intencionalidad arriba mencionada, en la inserción del concepto de mundo en el dinamismo ejecutivo descubridor/ocultante del ser. En este sentido, se antoja determinante la identificación del *ser-en-el-mundo* con la transcendencia del *Dasein*, que, a nuestro modo de ver, consuma el triunfo del vector ontológico y la definitiva inserción del mundo en el ser-libre del *Dasein*.

5.1. La mundaneidad del mundo en *Ser y tiempo*

Desde el comienzo de su andar filosófico, uno de los intereses predominantes en el joven Heidegger consistirá en delimitar fenomenológicamente un concepto originario de mundo a partir de la inmediatez de la vida fáctica. El mundo inmediatamente dado, en el que se desarrolla la vida del hombre, es el mundo circundante de la preocupación práctica, primordio de todo conocimiento teórico, de cualquier conceptualización de la física o

¹⁰⁴ V. *SuZ* 83 (110).

¹⁰⁵ Así lo prueba la extensa nota de *De la esencia del fundamento* en la que, precisamente a propósito del significado existencial kantiano del concepto de mundo, intenta aclarar, o mejor, defender, el significado eminentemente ontológico de estos párrafos de *SuZ*, al fin y al cabo, “(...) la *única* intención del análisis del mundo del entorno, como se ha mostrado de modo suficientemente claro en la estructuración y planteamiento de los §§ 14-24 (*Ser y tiempo*)” (*VWG* 155, anm. 54 (133-134, nota 82).

incluso de su caracterización como «naturaleza»¹⁰⁶. La primaria y originaria inserción del *Dasein* en el mundo es la del «ser-ya-cabe» (*Schon-sei-bei*) el mundo en el sentido de un indeterminado «tener que ver con» (*Zutunhaben mit*) el mundo y lo que en él se descubre¹⁰⁷. Se trata del ocuparse (*Besorgen*) como *diligo*, confiar cuidando que reverbera una familiaridad con lo intramundano. Viviendo en y a partir de ese mundo circundante originario, comparecen las cosas, los otros y yo mismo para la experiencia fáctica de la vida. Como afirmará el todavía avezado discípulo con el encargo de adentrarse fenomenológicamente en la vida religiosa:

“«Mundo» es algo dentro de lo que se puede *vivir* (en una objetualidad no se puede vivir). Al mundo se le puede llamar formalmente *mundo circundante* (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro, aquello de lo que forma parte no sólo cosas materiales, sino también objetos ideales, ciencias, arte etc. En este mundo circundante está también el *mundo compartido con los otros* (...). En fin, también está en la experiencia fáctica de la vida el *yo-mismo*, el *mundo propio*”¹⁰⁸.

La radicalización del concepto fenomenológico de intencionalidad aboca directamente a la inmediatez del mundo y el rechazo del modelo cartesiano/kantiano en su denodado intento por alcanzar «críticamente» el objeto, partiendo de un aislado sujeto cognoscente sin mundo:

“Esta concepción, según la cual sólo el yo está inmediatamente dado, es acrítica, pues presupone que la conciencia es algo así como una caja, donde el yo está dentro y la realidad está fuera. La conciencia natural ignora todo esto. Antes bien, la donación originaria del *Dasein* responde al hecho de que está en el mundo. La vida es una realidad que está en un mundo, y precisamente en el sentido de que tiene un mundo”¹⁰⁹.

No obstante, el tratamiento pormenorizado del concepto de mundo habrá de esperar al parágrafo 18 de *SuZ* y su análisis del momento mundo en su mundaneidad, como elemento constitutivo del *ser-en-el-mundo* que caracteriza ontológicamente al *Dasein*. Su examen arranca de la pregunta por la posibilidad del previo dejar en libertad (*vorgängige Freigabe*) el mundo para que lo a la mano comparezca en su ser, «donación» de sentido interpretada ontológicamente como dejar-ser o dejar-estar el ser de lo que comparece dentro del mundo. En efecto, desde el punto de vista óntico, lo a la mano o asible, tiene la constitución pragmática (*Zeugverfassung*) del estar-remitido (*Verniesenheit*) a algo otro en lo que alcanza su cumplimiento. El ser-útil se nos presenta inmediatamente en un entramado previo de referencias, esto es, vuelto o conformado (*beendet*) respecto a (*bei*) algo. En esta relación de lo queda vuelto hacia, es decir, de lo a la mano, con eso respecto a lo que (*Wobei*) queda vuelto, se manifiesta la determinación ontológica de lo a la mano como *Bewandtnis*, su condición respectiva o respectividad¹¹⁰. El ser de lo a la mano, su condición ontológica, consiste en esta respectividad por la que se encuentra vuelto, girado (*wenden*)

¹⁰⁶ V. *Kasseler Vorträge* 163 y ss. (73 y ss.). V. igualmente *Natorp* 6 y ss. (35 y ss.).

¹⁰⁷ *Logik* 212 (173).

¹⁰⁸ *EP/R* 11 (46).

¹⁰⁹ *Kasseler Vorträge* 162 (72).

¹¹⁰ Así, el martillo «con» (*mit*) el que se martillea se encuentra vuelto, orientado o en condición respectiva «respecto a» el martillar. El término «*Bewandtnis*» (en Gaos, conformidad) indica esa peculiaridad consistente en la torsión del útil hacia un fondo o entramado de significatividad del que recibe su condición de ser-útil-para.

hacia otros útiles y hacia el ser humano que lo utiliza. Esta condición ontológica – respectividad- de un ente asible apunta, en último término, a un para-qué (*Wozu*) de su utilidad y un en-qué (*Wofür*) de su empleabilidad, y se determina en cada caso desde una previa totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*) a la que el ser de lo a la mano, su condición respectiva, siempre remite, de modo que lo a la mano comparece «en» el mundo. Además, la totalidad respeccional remite últimamente a un para-qué sin condición alguna, pues no es un ente a la mano sino un *ser-en-el-mundo*: el *Dasein*. Este para-qué primario es un «por-mor-de» o «en consideración a» (*Worum-Willen*). Por lo tanto, el *Dasein* es el último para-qué, la última conformidad, que no es un «para esto» en el sentido de un en qué o respecto a qué de la *Bewandtnis*.

Ahora bien, la respectividad como ser de lo a la mano remite a un previo *Bewendenlassen*¹¹¹, un dejar que algo quede vuelto hacia algo, por el que se pone en libertad lo a la mano para que comparezca como tal. En su ocuparse fáctico con lo a la mano, el *Dasein* «deja-ser» el ente mismo, poniendo en libertad lo a la mano tal y como está, y para lo que está, a fin de que se manifieste en su verdad: "descubrir en su estar a la mano algo ya "ente", y dejarlo así comparecer como el ente que tiene este ser"¹¹². Así pues, la puesta en libertad de todo ente «asible» es la condición de que el *Dasein* en su trato óntico quede referido a él como algo a elaborar, mejorar o destruir, por ejemplo. Por eso, Heidegger caracteriza el ser del *Dasein* como "El haber-ya-en-cada-caso-dejado-ser" (*Je-schon-haben-bewenden-lassen*)¹¹³, previa donación de libertad en la que ya se barrunta la presencia de la «finitud creadora» del *Dasein*, máximamente distante de la producción del ser de algo propia del voluntarista entendimiento arquetípico kantiano. Por otro lado, en tanto que un dejar-ser desde sí, su «actividad» también invita a pensar en una elaboración originaria, a saber, la conformación del horizonte temporal o darse-tiempo que deja que acontezca lo presente.

Dando un paso más, si el dejar-ser, anticipada resonancia del desasimiento o serenidad (*Gelassenheit*), pone en libertad lo a la mano para que sea concebido como ente intramundano, es porque el dejar-ser ya ha abierto aquello previo con vistas a lo cual, sobre el fondo de lo cual o respecto a lo cual (*Woraufhin*) lo a la mano es puesto en libertad: el mundo. El previo dejar-ser se funda, pues, en la apertura previa de esa totalidad que es el mundo al que el *Dasein* se encuentra inmediatamente vuelto. Esta apertura es el comprender (*Verstehen*), que, por lo tanto, siempre es, a la par, un comprender *sobre el fondo* del mundo y un comprender(se) *en* el mundo. Puesto que al ser del *Dasein* le pertenece la comprensión de su ser, y su ser consiste en *ser-en-el-mundo*, al *Dasein* le pertenece la

¹¹¹ El término alemán «*Bewendenlassen*» posee en el uso corriente una variedad de significados que dificultan notablemente la traducción del mismo: dejar-estar, dejar pasar por una vez -un error, por ejemplo-, darse por satisfecho con algo o ser suficiente con algo. El recurso heideggeriano al término evoca connotaciones fundamentalmente pasivas, decisivas para nuestro trabajo por cuanto conforman en líneas generales la libertad del *Dasein*. Así, el dejar-ser no concierne a una actitud óntica del *Dasein*, sino a su desapego ontológico respecto a lo que adviene a comparecencia, a la par que a la donación de libertad a fin de que el ser del ente comparezca.

¹¹² *SuZ* 85 (111).

¹¹³ *Ibidem*.

comprensión de su condición de *ser-en-el-mundo*. Lo cual significa que, "La apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece en el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el *Dasein* en cuanto ente siempre está vuelto en su comportamiento"¹¹⁴.

Resumiendo todo lo anterior. En su comportamiento cotidiano, el *Dasein* se encuentra siempre vuelto hacia el mundo de manera comprensiva y en esa comprensión es abierto el ámbito donde comparece lo a la mano como entre intramundano. El *Dasein* ya siempre se encuentra remitido a la cosa que está en condición respectiva y dicha remisión consiste en dejar que el ente comparezca como algo a la mano, comprendiendo en esta aperturidad el *Dasein* su propio ser. El *Woraufhin*, que es el mundo, es también un *Worin*, aquello «en» lo que el *Dasein* se remite, contrajuego que explica la familiaridad (*Vertrautheit*) originaria del mundo para el *Dasein*, punto de partida inevitable de toda comprensión del mundo en su ser. Así pues, el mundo es el conjunto de todo aquello en lo que el *Dasein* «se» comprende estando remitido, que es lo mismo que aquello con vistas a lo cual lo a la mano es dejado comparecer¹¹⁵.

Heidegger concluye. Habida cuenta de que el carácter respeccional del remitir de los respetos es el significar (*Bedeutend*), el todo respeccional del significar es la significatividad (*Bedeutsamkeit*), estructura del mundo en la que el *Dasein* ya siempre está en cuanto tal. La mundaneidad es el todo remisional de la significatividad o el entramado de significatividad (*Zusammenhang der Bedeutsamkeit*)¹¹⁶. El *Dasein* se encuentra remitido a la totalidad respeccional de la significatividad desde cada vez un por-mor-de —el albergue, sustento, el progreso, etc.,— remisión que es la (pre)comprensión del ser del mundo, a la vez que la (pre)comprensión de su ser como *ser-en-el-mundo*. Más conciso, la mundaneidad del mundo es la estructura ontológica que soporta la totalidad del entramado significativo; es el todo de la totalidad en tanto que el todo remisional de la significatividad. Este todo de la totalidad forma parte de la estructura ontológica del *Dasein*, de manera que el mundo es aquello con vistas a lo cual el remitir comprensor del *Dasein* abre la posibilidad de que comparezca lo a la mano, pero ese remitir es, a su vez, la autorremisión al *Dasein* mismo en su ser más propio.

5.2. Transcendencia en juego, mundo en conformación

La reconducción de *SuZ* desde lo presente a la aperturidad del *Dasein* comprensor de su ser sólo resulta comprensible desde la novedad que introduce el concepto de mundo, incardinado en la estructura existencial del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*. En tanto que trascendental, el mundo se concibe como lo precedente, condición de posibilidad de ese mundo prefilosófico o común, que también es el mundo kantiano: el todo del ente (*das All der Seienden*) o cosmos. El ímprobo esfuerzo intelectual que *SuZ* lleva a cabo por determinar

¹¹⁴ *Ibid.*, 86 (112).

¹¹⁵ *Ibid.*, 86 (113).

¹¹⁶ *GP* 235 (208).

existencialmente el concepto de mundo, hasta el punto de constituir, digámoslo así, la expresión «canónica» de dicho concepto, no obsta para señalar que, a diferencia de posteriores análisis en los que el traspasamiento (*Überstieg*) constituye el horizonte único y expreso de la problemática del mundo, en esa obra no aflora de modo explícito su esencial vinculación con la noción de trascendencia. Este mundo sin trascendencia explícita, esto es, sin el movimiento ejecutivo develador/velante inherente a la comprensión de ser del *Dasein*, es un mundo cuyo dinamismo se cifra principalmente en el movimiento *a priori* del «fuera de sí», en orden a combatir la malversación de la subjetividad en un sujeto carente de mundo. Consiguientemente, tras 1927, resta por desentrañar minuciosamente que "la comprensión de esta totalidad, que la comprende de antemano y en todo lo que abarca, es el traspasamiento hacia (*überstieg zur*) el mundo"¹¹⁷.

De esta manera, la reiteradamente aludida reversión de lo trascendental a lo trascendente, en condiciones de elaborar una ontología fundamental que se haga cargo de la diferencia ontológica, exige inexcusablemente transitar por el concepto de mundo, reformulándolo de modo que se convierta en trascendental por trascendente y no, como se prestaba a ser elucidado, en trascendente —*more fenomenológico-kantiano*— por trascendental. En su curso-despedida de Marburgo, Heidegger pone las cosas en su sitio:

“Mundo es, puesto que pertenece a la trascendencia como tal, un concepto trascendental en sentido estricto. “Trascendental” significa en Kant tanto como “ontológico”; pero refiriéndose a la ontología de la “naturaleza”, en el más amplio sentido. Para nosotros la expresión equivale a ontológico fundamental”¹¹⁸.

La delimitación de la totalidad en cuanto totalidad, en última instancia, la búsqueda típicamente fenomenológica de un concepto natural de mundo, *desideratum* que se cernía también sobre *SuZ*¹¹⁹ y guiaba su dilucidación del concepto de mundo, recibe su confirmación y profundización mediante el concepto de trascendencia, hasta el punto de acabar cediendo su protagonismo ante el empuje de ésta. Con extremada claridad explica Heidegger su propia torsión hermenéutica en su lección sobre el fundamento: la determinación del concepto de mundo se encamina hacia "una interpretación del *fenómeno del mundo* que debe servir para esclarecer el tema de la trascendencia como tal"¹²⁰. Este escrito-contribución al homenaje de su maestro con ocasión de su 70 cumpleaños marcará una profundización en el concepto de mundo, al trasluz de la trascendencia y en confrontación con el respectivo concepto kantiano. Con ese telón de fondo, el mundo es el «adónde» (*Wohin*) que señala la direccionalidad del movimiento trascendente, el «destino» del trascender, en el sentido, nos atrevemos a sospechar, mencionado en *SuZ* §12, esto es,

¹¹⁷ *VWG* 156 (134); v. también *Anfangsgründe* 212 y ss. (195 y ss.).

¹¹⁸ *Anfangsgründe* 218-219 (200).

¹¹⁹ V. *SuZ* 52 (76). Otto Pöggeler (1986, 74-75) considera el punto de partida heideggeriano en la vida fáctica como radicalización del interés husserliano por encontrar un concepto natural de mundo. También para Husserl, el mundo natural en el que nos movemos debe ser aprehendido, no reducido y aniquilado explicativamente. No obstante, en lugar del Yo trascendental de la fenomenología, Heidegger sitúa la vida en su carácter factual, vida que se entiende a sí misma históricamente, dando paso a la historia acontecida como hilo conductor de su particular visión de la fenomenología.

¹²⁰ *VWG* 142 (123).

la ligazón del *Dasein* al ser del ente por mor de su facticidad. Afirmando que la trascendencia del *Dasein* no es sino su *ser-en-el-mundo*, Heidegger hace hincapié, por si hubiera alguna duda, en que la «trascendencia» del mundo únicamente aflora a partir de su constitución ontológico-temporal; el *Dasein* ex-siste en y como trascendencia, y funda la manifestación de lo ente manteniéndose en esa aperturidad.

Queda claro, por consiguiente, cómo uno de los momentos eminentemente trascendentales en *SuZ*, y como tal, susceptible de malinterpretación subjetivista resulta «ontologizado» mediante su vinculación a la dimensión de acontecimiento, emergida del ser del *Dasein*. En efecto, es la irrupción de la existencia del *Dasein* en el mundo, irrupción que es un acontecer (*Geschehen*), la que conforma el momento trascendental por el que lo ente deviene ente, gana consistencia, o sea, se entifica (*seiender*):

“Sólo cuando en la totalidad de lo ente lo ente gana “más ente” (*seiender*), al modo de la maduración o producción (*Zeitigung*) del *Dasein*, se puede decir que ha llegado el momento para la entrada de lo ente en el mundo. Y sólo cuando acontece esta historia originaria, la trascendencia, es decir, sólo cuando irrumpe en lo ente un ente con el carácter de ser-en-el-mundo, existe la posibilidad de que se manifieste lo ente”¹²¹.

La trascendencia posee, pues, la textura interna del acontecimiento, lo cual indica —si bien Heidegger no insiste todavía excesivamente en ello— su radical indisponibilidad, eco de la im-potencia del *Dasein* respecto al dinamismo ejecutivo de su ser, como rayanamente mostrará la exégesis de la imaginación trascendental en el *Kantbuch*. Acontecer de lo ineludible, que rebasa al mismo ente-*Dasein* e incoa un proceso destrascendentalizador a todas luces imparable.

Esta indisponibilidad del *Dasein* respecto a la propia cumplimentación de su existencia se expone paradigmáticamente en la clarificación de la trascendencia como *ser-en-el-mundo* a la luz de la metáfora del juego, que Heidegger aborda en sus lecciones de 1928/29: *Introducción a la filosofía*, insistiendo así en la dimensión de acontecer por la que el *Abí* del ser (*Da-sein*) es llevado y puesto en juego, en sintonía con el desfondamiento del dejar-estar lo a la mano y preludeo de su libertad para el fundamento (*Freiheit zum Grunde*). El párrafo 36¹²² se sirve de la definición kantiana del mundo como «juego de la vida» (*Spiel des Lebens*) para profundizar en las relaciones entre el juego y el temple anímico o entonación (*Stimmung*), pretendiendo así poner de relieve la dimensión ejecutiva del acontecer de la trascendencia que, a modo de contragolpe, dinamiza el concepto de mundo. Heidegger insiste en que el jugar no es un comportamiento óntico respecto a un ente cualquiera, sino un acontecer en el que resultan inseparables el jugar el juego y el juego que consiste en jugar. La intrínseca movilidad denotada por el jugar es la característica determinante del *ser-en-el-mundo* como el

¹²¹ *Ibid.*, 159 (137). La anotación correspondiente da buena cuenta de cómo la dimensión del acontecimiento demanda el salto a la precedencia de la verdad del ser como acontecimiento apropiante: “¿pero el *Dasein* y el ser [*Seyn*] mismo? Todavía no está pensado, habrá que esperar a la segunda parte de *Ser y tiempo*. (...) La esencia del «acontecer», la maduración de la temporalidad como nombre propio de la verdad del ser [*Seyn*]” (op. cit., 159, anm. a [137, nota 87^a]).

¹²² *Einleitung* 309 y ss. (322 y ss.).

jugar de la transcendencia formador y configurador de un espacio dentro del que se hace accesible el ente.

La tesis básica se formula de inmediato: "(...) el ser-en-el-mundo en general y, en suma, el mundo, tiene carácter de juego"¹²³. Juego que se delimita mediante dos rasgos: el jugar, en el sentido de un acontecer, esto es, un encontrarse el juego en su realización y, en segundo lugar, el todo del conjunto de reglas. La esencia del juego no se halla en seguir unas reglas, ni siquiera reside en los participantes, sino que lo esencial es que en la misma ejecución del juego existe un cierto goce (*eine gewisse Freude*), un estar «en»-tonado de acuerdo con las exigencias del juego, hasta el punto de que Heidegger invierte la relación de los términos: en sentido amplio, a toda entonación pertenece el juego¹²⁴. Y es que, lo determinante del juego es el encontrarse en él inmerso, por lo que, a su vez, en todo encontrarse anímicamente dispuesto yace algo, a grandes rasgos, semejante a la textura del juego. Alejada de todo hacer o dejar de hacer, la esencia del jugar el juego reside en la inmersión gozosa en su actividad, lo cual transforma radicalmente el significado de la vinculación que, en cuanto actividad libre, se produce a unas reglas. En efecto, las reglas del juego se con-forman en el mismo juego, en el ejercitarse jugando, resultando alterables sólo por mor del acontecer del juego. En este acontecer, en el que el jugar se juega, se crea el ámbito dentro del cual se conforma o, si es necesario, se transforma el juego. Pues bien:

“«mundo» es el nombre que designa el juego que la transcendencia juega. El estar-en-el-mundo es ese originario jugar del juego, en el que todo *Dasein* fáctico debe ejercitarse, para poder desarrollarse, de modo que en la duración de su existencia sea puesto en juego fácticamente de esta o aquella manera”¹²⁵.

En tanto que jugar en ejecución, la transcendencia se erige en «condición transcendental» de todo comportamiento fáctico y del sujeto que participa en él. A su vez, el mundo como juego se hace eco de ese dinamismo, por cuanto es lo de antemano abierto en ese *transcendere*, aquello que en sí ha sido saltado sobrepasándose a sí (*in sich übersteigend übersprungen*). En términos menos oscuros, la comprensión del ser, incluso el ser mismo de la comprensión, surgen de la formación del mundo (*Weltbildung*), en definitiva, de la transcendencia. El mundo, en cuanto juego, está siempre formándose, siempre jugándose. Parece consumada la imbricación entre lo transcendental y lo transcendente: "El estar-en-el-mundo en tanto que transcendencia, en tanto que juego transcendental, es siempre formación de mundo"¹²⁶.

¹²³ *Ibid.*, 310 (322).

¹²⁴ *Ibid.* 312 (324).

¹²⁵ “»Welt« ist der Titel für das Spiel, das die Transzendenz spielt. Das In-der-Welt-sein ist dieses ursprüngliche Spielen des Spiels, auf das ein jedes faktisches *Dasein* sich einspielen muß, um sich abspielen zu können, derart, daß ihm faktisch so oder so mitgespielt wird in der Dauer seiner Existenz” (*Ibid.*, 312, trad. propia).

¹²⁶ “In-der-Welt-sein als Transzendenz, als transcendentales Spiel ist immer Weltbildung” (*Ibid.*, 314, trad. propia).

5.3. Filosofía mundana y mundo existencial en Kant

Será precisamente este sentido de la transcendencia como jugar el mundo el que Heidegger escrute en el concepto «existencial» de mundo kantiano que, en su opinión, englobaría el significado propiamente cosmológico de mundo y prefigura la expresión «visión del mundo» (*Weltanschauung*)¹²⁷. Según Heidegger, para Kant "mundo es el término que designa el «juego» del *Dasein* cotidiano, que lo designa a él mismo"¹²⁸, por lo que es el elegido para desterrar la valoración específicamente cristiana de lo mundano, surgida a partir de la tradición neotestamentaria y forjada por San Agustín y Santo Tomás —los hombres como *amatores mundi*—, logrando su transformación "de manera positiva en el sentido de los «que participan» en el juego de la vida"¹²⁹. De hecho, en el prólogo de su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*, Kant se propone llevar a cabo una antropología pragmática en tanto que conocimiento del hombre como «ciudadano del mundo»¹³⁰, de modo que el conocimiento del hombre puede ser denominado con toda propiedad conocimiento del mundo (*Weltkenntnis*)¹³¹. En este sentido, continúa Heidegger, el concepto kantiano de mundo va más allá de la totalidad de fenómenos para aludir "a los hombres *en sus relaciones* con lo ente en su totalidad (...)"¹³². El hombre es un ser mundano, «habitante del mundo», en el sentido de jugador y co-jugador de la vida, tal y como recoge la distinción kantiana entre conocer el mundo y tener mundo¹³³ que Heidegger maneja hábilmente: el hombre de mundo no se comporta como mero espectador cognoscente ante lo que ocurre, sino que es participante activo en el juego del mundo, «haber» (*Gehabe*) del hombre referido primeramente a su existencia. La tímida inserción kantiana del mundo en el ser humano transformaría el conocimiento del mundo en «antropología pragmática», conocimiento de la posición del hombre en el mundo y su comportamiento¹³⁴. A diferencia del conocimiento «escolástico», el hombre de mundo posee un saber que mana directamente de la experiencia de la vida y, por ello, dirigido a la existencia; es el conocimiento del hombre en cuanto «ciudadano del mundo (*cosmo-polites*)». Este concepto de mundo sería el que, opina Heidegger, Kant utiliza cuando denomina a la filosofía: «sabiduría mundana» y distingue entre el concepto de escuela (*Schulbegriff*) y el concepto mundano (*Weltbegriff*) de filosofía, a fin de diferenciar entre el lógico como artesano de la razón y el filósofo o «maestro como ideal»¹³⁵.

Heidegger va muy lejos: el concepto mundano de filosofía se haría cargo, ni más ni menos, de la pregunta por el ser del *Dasein*, puesto que pone a las claras que el mundo es el

¹²⁷ Al respecto, v. *VWG* 153-155 (132-133); *Anfangsgründe* 229-230 (209-210); *GP* 10 y ss. (32 y ss.).

¹²⁸ *VWG* 153 (132).

¹²⁹ *Ibid.*, 155 (133).

¹³⁰ *Anthropologie* 120 (12).

¹³¹ *Ibid.*, 119 (11).

¹³² *VWG* 155 (133).

¹³³ "Además, las expresiones: *conocer* el mundo y *tener* mundo tienen significado bastante diferente; ya que [una se refiere a alguien que] sólo *entiende* el juego que ha observado, y [la otra se refiere a alguien que] *ha tomado parte* en el juego" (*Anthropologie* 120 [12]).

¹³⁴ V. *Einleitung* 298 (309).

¹³⁵ V. *KrV* A 839 y ss., B 867 y ss. Esta distinción reaparece en *Logik (Kant)* 21 y ss. (23 y ss.).

Dasein humano, la esencia de su existencia¹³⁶. En efecto, la filosofía en sentido cosmopolita es la ciencia de las máximas supremas de nuestra razón o de los fines últimos de todo conocimiento que, últimamente, se concentran en torno a la pregunta por el hombre. Ahora bien, en tanto que pregunta por el hombre, la filosofía mundana es *in nuce* ontología fundamental que interroga por la constitución *a priori* del hombre. Consiguientemente, en la proposición ontológica del hombre como ente que existe como fin por sí mismo, se oculta un precario intento de analítica existencial o determinación del ser del *Dasein*. En nuestros términos, *Ser y tiempo* es, en el fondo, una *Crítica de la razón pura* renovada fenomenológico-existencialmente:

“Lo que en definitiva considera Kant como la tarea de la filosofía en su sentido cosmopolita, sin ser capaz de decirlo explícitamente, no es nada más que la delimitación apriórica y, por tanto, ontológica de las características que pertenecen a la naturaleza esencial del *Dasein* humano y que determinan también de forma general, el concepto de una concepción del mundo”¹³⁷.

No cabe por ello desestimar el arma hermenéutica de doble filo que la recurrencia al concepto mundano de filosofía representa. Si en su vinculación con la pregunta kantiana por el hombre, ofrece la posibilidad de un «paso atrás» desde la metafísica especial a la general como *Fundamentalontologie*, liberada de esa reconducción se convertirá en objeto de airadas críticas por parte de Heidegger. Así, en *Anfangsgründe* y, en general, a partir de 1935, cuando se considere la filosofía kantiana como antesala del idealismo en la historia destinal del ser, se identificará el concepto mundano de filosofía con la *metaphysica specialis*, la metafísica como objetivo final, que, para Heidegger, se agota en «teología»¹³⁸.

Permítasenos, para finalizar, un escueto apunte en aras a la fidelidad y rigor hermenéuticos. Acierta Heidegger, a nuestro juicio, en su punto de partida, a saber, la pretensión de aunar la proto-filosofía de la existencia en ejecución con la disposición kantiana de la razón humana hacia la metafísica, piedra sobre la que anclar la exégesis de la proto-fenomenología kantiana en la *KrV* como filosofía explícita, en sintonía con el propósito de la analítica existencial en *SuZ*. A partir de ahí, empieza el desacuerdo, por cuanto Kant modela excéntricamente esa disposición fundamental (*Anlage*) del hombre, mientras que Heidegger rechaza la versión hacia lo incondicionado e infinito, en pro de su reversión hacia la individualidad del *Dasein* en cada caso mío. La afirmación heideggeriana de que el concepto existencial o mundano de mundo prefigura y abarca el propiamente cosmológico de la *KrV* para nada resulta inocente, sino que se inserta en la paulatina reconducción hermenéutica de la metafísica de lo trascendente kantiana —por supuesto, también la metafísica de la libertad— a la metafísica del «*Dasein* en el hombre», esto es, del «ser»-humano radicalmente finito. De ahí que desatienda el pasaje justamente anterior al por él citado de la primera *Crítica*: el concepto mundano (*Weltbegriff*) de filosofía la define como "la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*), y el filósofo es un legislador de esa misma razón,

¹³⁶ V. *Einleitung* 301 (313).

¹³⁷ *GP* 11 (33).

¹³⁸ V. *Anfangsgründe* 229-230 (209-210). V. también *Schelling* 67 y ss. (47 y ss.).

no un artífice de ella"¹³⁹. Olvido de la caracterización de la filosofía como tarea de llevar a concepto el interés de la razón, lo que es lo mismo, la disposición natural del hombre a lo suprasensible, hasta el punto de que su determinación como ciencia de los últimos fines es el origen de la «dignidad» de la filosofía y de su valor absoluto¹⁴⁰. El filósofo, maestro de la razón, es su legislador, y la férrea convicción kantiana es que sólo puede ser tal en razón de su libertad. Lo que significa que es a la libertad del ser humano, a "ese hombre divino que llevamos en nosotros"¹⁴¹ y no al *ser-abí* en el hombre al que, en último término, hace referencia el concepto existencial de mundo en Kant. Ahora bien, libertad como responsabilidad del legislador de la razón —no del artífice— frente a la llamada previa procedente de la razón en la forma del imperativo categórico, por el que el hombre es conminado a hacer un mundo mejor. Por eso, mientras que "El conocimiento fisiológico del ser humano se dirige a la indagación de lo que la *naturaleza* hace del ser humano; el pragmático, a lo que *él*, como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo"¹⁴². Y es que, como Kant recuerda y Heidegger constata —aunque con muy distinta intención—, "el principio interno del mundo es la libertad. Aquello a lo que el hombre está llamado es, por tanto, a alcanzar la más alta perfección mediante su libertad"¹⁴³. Palmariamente se avisa de que la confrontación determinante discurrirá por los cauces de la libertad, respecto a la que Heidegger aguzará sus dardos hermenéuticos, habida cuenta de su trascendental papel en el pensamiento kantiano. En espera de ese momento álgido, preparemos el camino indagando el concepto kantiano de mundo, no sin antes fijar con nitidez el destilado concepto de mundo surgido tras la confrontación con Kant:

“Mundo: la expresión con que se designa a la existencia humana, y, por cierto, atendiendo a lo que en ella acaece, es decir, a aquello de lo que en ella se trata, y, por tanto, el juego en el que consiste el ser-unos-con-otros de los hombres en la relación de éstos con el ente”¹⁴⁴.

5.4. Mundo y totalidad. El ideal trascendental

El análisis hermenéutico de la filosofía tradicional llevado a cabo en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, concluía que su característica formal definitoria era la tendencia al cuestionamiento por el todo de lo ente (*das All des Seienden*), por lo que su cometido se cifrará en "(...) determinar según principios últimos el *todo de lo ente* en sus diversas regiones y a la par la conciencia ocasional [correspondiente] de ello, y ambas constituyendo una unidad globalizadora"¹⁴⁵. El objetivo fundamental de la filosofía tradicional consiste,

¹³⁹ KrV A 839, B 867. “En esta significación escolástica de la palabra se refiere la filosofía sólo a la *habilidad*; en relación con el concepto mundano, por el contrario, a la *utilidad*. En el primer aspecto es, pues, una *doctrina de la habilidad*; en el último, una *doctrina de la sabiduría*, la *legisladora* de la razón, y el filósofo, en la misma medida, no *artífice de la razón*, sino legislador” —*Logik (Kant)* 24 (26).

¹⁴⁰ *Ibid.*, 23 (25).

¹⁴¹ KrV A 596, B 597.

¹⁴² *Anthropologie* 119 (11).

¹⁴³ Tomada de *Einleitung* 298 (310). La cita se encuentra en: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, ed. P. Menzer, Berlin, 1924, pág. 317.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 300 (312).

¹⁴⁵ HF 40 (60).

pues, en la búsqueda de la totalidad, la reducción de la pluralidad a unidad, de lo particular a lo universal. Lo cual impele dos tareas: 1) crear una estructura que sirva de marco englobante de los entes; 2) asignar a cada ente su lugar propio dentro de ese todo¹⁴⁶. Por todo ello, es en la pregunta por el concepto de mundo donde quedaría máximamente patente la aspiración filosófica a la totalidad de lo ente, como muestra el que, históricamente hablando, el concepto de mundo se ha considerado, de manera casi unánime, el "cómo de lo ente en su totalidad"¹⁴⁷, olvidando o, al menos, dejando indeterminada la relación del mundo con el *Dasein*, la «conciencia correspondiente» al todo, a la que anteriormente se hacía mención.

Pues bien, la radicalidad del criticismo kantiano, patente en su intento de fundamentación de la metafísica, supone la plena transformación de la *metaphysica specialis* y, a una con ella, "(...) una transformación completa del problema del mundo"¹⁴⁸. La encubierta *Fundamentalontologie* kantiana convierte al mundo en problema capital de la *Crítica*, por lo que no es de extrañar que el criticismo se utilice de lazarillo en *De la esencia del fundamento* de cara a la delimitación de un genuino concepto de mundo, merced a las potencialidades en él albergadas para una fundamentación de la «meta-física» *more heideggeriano*, lo que significa inevitablemente que "el problema del concepto del mundo tendrá que adquirir aquí una forma distinta, en consonancia con la transformación de la idea de metafísica"¹⁴⁹. Dedicaremos, pues, nuestro próximo esfuerzo hermenéutico al análisis del concepto kantiano de mundo en esta disertación sobre el fundamento.

La premisa que Heidegger no está dispuesto a abandonar —y que cree compartir con Kant, a pesar de sus déficits a la hora de enraizar fácticamente el mundo— es que el significado de *κόσμος* "(...) apunta a la interpretación del existir humano *en su relación con lo ente en su totalidad*"¹⁵⁰. El mundo kantiano no se presenta entitativamente, esto es, no consiste en un agregado de entes, lo que, en términos del célebre párrafo 43 de *SuZ*, corrobora la gran premisa del idealismo como punto filosófico por excelencia. Así, el planteamiento idealista-trascendental configura el concepto de mundo, verdadera «cruz del filósofo», mediante tres rasgos definitorios:

a. "El concepto de mundo no es una vinculación óptica de las cosas en sí, sino un compendio (*Inbegriff*) trascendental (ontológico) de las cosas en cuanto fenómenos"¹⁵¹.

¹⁴⁶ V. Fink, E. (1964), 30-35.

¹⁴⁷ "das Wie des Seienden im Ganzen" (*VWG* 156 [134]).

¹⁴⁸ *Ibid.*, 148 (128).

¹⁴⁹ *Ibid.*, 147 (127). La urgencia de una *Wiederholung* de *SuZ* §18, en confrontación con la filosofía kantiana, queda corroborada por la determinante presencia del concepto de mundo en el curso impartido por esas mismas fechas, *Introducción a la filosofía* (semestre de invierno de 1928/29). V. *Einleitung* §34. De igual modo, en el semestre del verano anterior (1928), su curso, *Principios metafísicos de la lógica*, dedica parte de un capítulo al concepto kantiano de mundo, y lo hace, sintomáticamente, en el contexto de la pregunta por la trascendencia del *Dasein* y como previo paso al estudio de la relación entre libertad y mundo. A este propósito, v. *Anfangsgründe* 224 y ss. (205 y ss.).

¹⁵⁰ *VWG* 156 (134).

¹⁵¹ *Ibid.*, 151 (131).

Mundo es para Kant "un cómo, una totalidad en el sentido ontológico-metafísico"¹⁵². El concepto de mundo nombra, pues, el de totalidad, en la forma de unidad de los fenómenos que Heidegger caracteriza como "cosas *finitas* ahí delante"¹⁵³, a las que queda referido el concepto de totalidad.

b. El concepto de mundo se determina rigurosamente en Kant como concepto racional sintético puro de la totalidad, necesaria y trascendente representación de lo incondicionado: idea¹⁵⁴.

c. "En el concepto de mundo no se expone una «coordinación» de las sustancias, sino precisamente una subordinación, en concreto la «serie ascendente» hacia lo incondicionado de las condiciones de la síntesis"¹⁵⁵.

Un decisivo antecedente de la preocupación kantiana por la condición de totalidad del mundo se encuentra en su Disertación de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, si bien sus intentos resultan fallidos por concebir esa totalidad como una coordinación de sustancias¹⁵⁶. El mundo, según esta obra precrítica, es el resultado de la síntesis por medio de la idea intelectual de composición¹⁵⁷. Mundo, pues, de imposible realización para la facultad cognoscitiva sensible sometida a las condiciones del tiempo, puesto que se requiere de la omnitud, de modo que el análisis y la síntesis siempre serán incompletos para ella. Por eso, Kant distingue en la determinación del mundo tres elementos: (1) la materia o las partes consideradas como sustancias; (2) la forma, esto es, la coordinación, que no subordinación, de las sustancias; (3) la *universitas*, esto es, la absoluta omnitud de las partes conjuntas (*Universitas quae est omnitudo compartium absoluta*)¹⁵⁸. Esta totalidad absoluta de las partes simples coordinadas que forman el compuesto representa, Heidegger *dixit*, una pesada cruz para el filósofo de Königsberg, puesto que el concepto de coordinación de una multiplicidad no forma parte del concepto intelectual de un todo, sino simplemente de las condiciones de la intuición sensible¹⁵⁹.

A diferencia de la *Dissertatio*, el término «idea» en la *KrV* atendería a explicar la posibilidad de la totalidad, y lo hace por medio del establecimiento de una serie ascendente en las condiciones que busca lo incondicionado. De esta manera, la totalidad, que en 1770

¹⁵² *Anfangsgründe* 224 (205).

¹⁵³ "endlichen vorhandenen Dinge" (*VWG* 148 [128]).

¹⁵⁴ *Ibid.*, 152 (131). V. *KrV* A 322, B 379.

¹⁵⁵ *VWG* 151 (131).

¹⁵⁶ Permítasenos recordar que, en la *Dissertatio*, el Kant precrítico procura un simulacro de «crítica», capaz de sacar de sus tinieblas a la metafísica, comprendida como *la filosofía que contiene los primeros principios del uso del intelecto puro* (op. cit., 395 [87]). Su objetivo es enseñar *la diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual* (*ibid.*, 395 [89]), y su motor la antinomia cosmológica, sustentada en la concepción racionalista del continuo real y físico -pensable aunque no representable intuitivamente-, a diferencia del continuo matemático -representable pero no pensable. No obstante, y a diferencia de la *KrV*, la antinomia no llega a su total radicalidad -que supondría la contradicción de la razón consigo misma-, sino sólo a la antinomia del conocimiento sensible y el inteligible, abocando a su total separación.

¹⁵⁷ "En el compuesto sustancial, así como el análisis no termina sino en la parte que no es un todo, es decir, en lo SIMPLE, así también la síntesis no termina sino en el todo que no es parte, es decir, en el MUNDO" (*ibid.* 387 [57]).

¹⁵⁸ *Ibid.*, 391 (71).

¹⁵⁹ *Ibid.*, 392 (75).

caracterizaba al concepto de mundo, es ahora asignada, seguimos con Heidegger, no propiamente a la idea de mundo, sino al «ideal trascendental», la clase más elevada de idea. Llegados a este punto, la contraposición entre la idea de mundo y el ideal trascendental será el vehículo utilizado para aclarar dos sentidos de la transcendencia en Kant. Puesto que «trascendente» es aquello que traspasa los fenómenos, según se entienda lo trascendente como el mundo —la omnitud absoluta de las condiciones para un condicionado dado— o el ideal trascendental —totalidad suprema—, se asistirá a uno u otro sentido del traspasamiento.

En el caso de la totalidad suprema como ideal trascendental, el traspasamiento hace referencia a un «fuera» del fenómeno, a saber, la totalidad de las cosas como objeto del *intuitus originarius*. Lo trascendental deviene trascendente, porque desde el interior del fenómeno se demanda un salto hacia la cosa en sí. La razón reside en que la idea de mundo establece una subordinación de fenómenos que, en cuanto tales, son condicionados y buscan su completitud en la totalidad incondicionada —expresada por el ideal trascendental. Consecuentemente, frente a la totalidad de los fenómenos de la experiencia posible -mundo- se alza el ideal trascendental, de manera que el primero queda inserto en la totalidad de rango superior representada por el segundo¹⁶⁰. Y Heidegger precisa:

“No en el sentido de una dependencia óptica de las cosas finitas en cuanto creadas respecto de un creador existente o respecto de la existencia de un creador, sino de suerte que la totalidad de las condiciones de la totalidad posible de la experiencia acaba revelándose como un recorte, como una restricción, como una limitación, como una plasmación restringida de la totalidad absoluta de las cosas posibles y de su esencia”¹⁶¹.

En su afán por mostrar la constitución onto-teo-lógica de la filosofía kantiana como reiteración de la *metaphysica specialis* racionalista, Heidegger parece encaminarse a la ilícita identificación del ideal trascendental con el *ens realissimum*¹⁶², cuando el ideal trascendental es, ante todo, una representación de la razón o idea de la totalidad de los predicados posibles de las cosas, en tanto que fundamento de determinación de cada cosa posible concreta¹⁶³. El ideal trascendental no se determina propiamente, a nuestro modo de ver, desde el entendimiento arquetípico como la totalidad incondicionada de las cosas en sí, objeto de su conocimiento. No es la perspectiva divina racionalista sino la humana la que

¹⁶⁰ Como examinaremos posteriormente (v. Infra. III, 1.1.), si Heidegger concibe el mundo como un «recorte» de la totalidad expresada por el ideal trascendental se debe a que, a partir del modelo creador/creado, interpreta el fenómeno como la perspectiva humana respecto a lo que para el conocimiento divino es un todo por él producido. No obstante, la totalidad de las cosas en sí mismas es para Kant, que no para Heidegger, el todo de los predicados posibles reales de las cosas. Posibilidad real, no lógica, que responde a la diferencia entre el principio de determinabilidad (*universalitas*) y el de la completa determinación (*universitas*). A este respecto, v. *KrV* A 571 y ss., B 599 y ss.

¹⁶¹ *Einleitung* 295 (306).

¹⁶² Mientras que el ideal nombra “la representación de un ser individual como adecuado a una idea” (*KU* 232 [168]), el *ens realissimum* expresa la *omnitud realitatis* en tanto que ésta incluye entre sus predicados el que pertenece al ser sin más, esto es, “una cosa en sí misma como completamente determinada”, fundamento material de todo lo existente y base de toda determinación del objeto en general. V. *KrV* A 576, B 604. *Ens realissimum*, recuerda Kant, que es una mera ficción (*bloÙe Erdichtung*) “(...) mediante la cual reunimos y realizamos en un ideal, como ser particular, la diversidad de nuestra idea” (*KrV* A 580, B 608).

¹⁶³ V. *KrV* A 572, B 600, nota.

aflora en esa idea de la razón, pues, al igual que el concepto de mundo, representa para Kant la incondicionalidad de la razón en pos de la síntesis imaginativa de la totalidad, en este caso, "la *unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general*", "el ser de todos los seres"¹⁶⁴.

Distinta será la interpretación del concepto kantiano de mundo que reencontramos años después (1936) en: *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, en el contexto de la dilucidación del término «concepción del mundo» (*Weltansicht*), que Heidegger identifica con el de «cosmovisión», acuñado por Kant. Además de apuntar al todo de las cosas, mundo único de los fenómenos dados en la sensibilidad¹⁶⁵, el mundo también consiste en la proyección *a priori* de esa totalidad, de modo que "hay una multitud de mundos, si mundo es en cada caso una vista del todo"¹⁶⁶. Kant y, sobre todo, Leibniz preforman el concepto de mundo como apertura de mundo, que recogerá el idealismo de Schelling, para el que "La visión del mundo es en sí misma siempre "perspectívica" (*perspektivisch*); ella mira en cuanto tal a través de una vía dirigida y mantiene así abierto un panorama"¹⁶⁷. Por eso, Kant denominaría al hombre «*Cosmostheoros*», contemplador de mundo, que crea *a priori* los elementos del conocimiento del mundo en el que habita¹⁶⁸. Mundo, pues, como la infinidad de perspectivas del todo proyectadas por el hombre, a diferencia del conocimiento arquetípico de la cosa en sí por parte de un Dios sin mundo, para cuya visión omnimoda está vedada la posibilidad de un conocimiento perspectivista. Nuevamente, un Kant netamente racionalista, esta vez, en camino al idealismo:

"Esta ficción de que todas las cosas se ofreciesen a todos de la misma forma es lo que se encierra en la idea kantiana de *cosa en sí*. La cosa en sí sólo está pensada como objeto de un conocimiento absoluto, del conocimiento de Dios, que no ve las cosas mediante ninguna relatividad, mediante perspectiva alguna. En virtud de tal suposición de una cosa en sí habría que decir consecuentemente que para Dios no hay algo así como un mundo"¹⁶⁹.

¹⁶⁴ *KrV* A 334, B 391. El ideal trascendental, sostiene Kant, es: "una idea cuyo único asiento es la razón, que es la que impone al entendimiento las reglas de su uso completo" (*KrV* A 573, B 601).

¹⁶⁵ Heidegger cita el siguiente texto póstumo kantiano: "El *mundo* (que, sustantivamente pensado, se llama también naturaleza) significa el todo de objetos sensibles (*universum, universitas rerum*). En este sentido, puede haber sólo un mundo, pues la totalidad es sólo una" (XXI, 30 [656]). Interpreta *universum* equívocamente como naturaleza o compendio de fenómenos, cuando *universum* también designa a Dios, pues es la idea de totalidad. De hecho, en otro fragmento póstumo (no contemplado por Heidegger) se afirma: "La totalidad de las cosas, *Universum*, contiene a Dios y al mundo. MUNDO significa el *todo* de seres sensibles" (*Ibid.*, 22 [649]). V. *ibid.*, 20 (646). Pero más importante aún es que se pasa nuevamente por alto la referencia en estos pasajes póstumos a la mediación de la libertad entre las totalidades sensible y suprasensible. El hombre como totalidad mediadora de mundo y Dios, por su condición sensible e inteligible. Dos ejemplos significativos al respecto: XXI, 22 (548); *ibid.*, 31 (657).

¹⁶⁶ *Schelling* 29 (21).

¹⁶⁷ *Ibid.*, 30 (22).

¹⁶⁸ *Opus postumum* XXI, 31 (657). Heidegger no tiene en cuenta que, inseparablemente de la contemplación de mundo, el hombre es también, en paralelo con la anterior expresión, «contemplador de Dios», en tanto que su razón forja la totalidad de los objetos suprasensibles. Como señala, Fink (1964, 40-41), Kant supuso el primer espantoso comienzo que conmociona profundamente la arquitectura de una jerarquía de las cosas coronada por un ente supremo. V. *ibid.*, 91-100: la totalidad como totalidad pro-puesta.

¹⁶⁹ *Einleitung* 94 (103).

5.5. En tránsito hacia la finitud

Repasemos. En el concepto trascendente de mundo está pensada la totalidad empíricamente incondicionada de los fenómenos, pero no lo incondicionado en absoluto o absolutamente incondicionado, de modo que ocupa una situación intermedia en tanto que concepto relativamente trascendente. El mundo, según Kant, es una totalidad incondicionada a la par que condicionada por la referencia del conocimiento finito a los fenómenos. Situación intermedia del concepto de mundo como conjunción de tradición (ideal trascendental) e innovación (posibilidad de la experiencia). Nítidamente se percibe la atracción heideggeriana por la condición «límite» del pensamiento kantiano, en precario equilibrio, a su juicio, entre la sugestión ejercida por lo suprasensible incondicionado de la metafísica tradicional y su referencia «trascendental» al conocimiento humano; condición limítrofe que alberga enormes posibilidades de cara a una ontología radicalmente finita y en condiciones de responder a uno de los interrogantes neurálgicos del *Kantbuch*:

“Por eso debe quedar abierta la cuestión de si este conocimiento “creador” solamente en sentido ontológico pero jamás en el óntico, rompe la finitud de la transcendencia, o si, por el contrario, hunde precisamente al “sujeto” finito en su propia finitud”¹⁷⁰.

La depuración fenomenológico-existencial de esa impronta límite exige transformar el *ens creatum*, residuo de la tradición metafísica, en el fenómeno de la fenomenología sobre la base de la reconducción a su fenomenicidad, el tiempo. De esta manera, la problemática en torno al mundo sitúa a las puertas del concepto de finitud, y lo hace porque, en opinión de Heidegger, únicamente resulta posible hablar de mundo desde la perspectiva del ser humano «finito». Dios, repitamos, no tiene mundo —suponiendo, claro está, un Kant racionalista que hablara en la *Dialéctica trascendental «sub specie aeternis»*. Si, como apunta Heidegger, el concepto kantiano de mundo, recóndito índice de la finitud, yace preso en la referencia del conocimiento receptivo humano al conocimiento creador divino como su limitación, urge profundizar fenomenológicamente en la idea de la totalidad del ente accesible únicamente al conocimiento finito no-creador del hombre.

Adviértase que, de esta manera, se desestima la índole incondicionada de las ideas kantianas, fondo sobre el cual, según Kant, se proyectan los fenómenos y, por lo tanto, en el que devienen finitos. Tampoco queremos dejar pasar por alto que Heidegger no tiene en cuenta que es la libertad cosmológica de la *KrV*, y no el concepto de mundo en sentido estricto, quien representa el concepto límite kantiano por antonomasia, a medio camino entre la totalidad de los fenómenos y el ideal trascendental. La dilucidación heideggeriana del concepto de mundo desatiende de manera inconfesada la idea cosmológica de la libertad como aquélla que expresa la legislación de la razón sobre la naturaleza, la unidad de los fenómenos en lo que concierne a su existencia. Razón no le falta, de hacerlo, debería incorporar dicha noción clave a la determinación de la esencia del fundamento, precisamente, la conclusión de su ensayo: la libertad como libertad-para-el-fundamento. Y

¹⁷⁰ KPM 124 (110).

no lo hace en conformidad con una de sus tesis básicas, a saber, la libertad kantiana es, en lo esencial, un concepto cosmológico que, como tal, se elucida fundamentalmente en la *Crítica de la razón pura*. Ciertamente, podría convenirse *grosso modo*, que el concepto de mundo sienta la diferencia entre el ser y el ente, pero en Kant existe, tal y como abordaremos en próximos capítulos, una diferencia más originaria que acontece por mor de la libertad (práctica): la diferencia entre el ser y el deber ser. Dicho gráficamente, la condición trascendental de la diferencia se configura en Kant «hacia adelante», en su proyección hacia lo incondicionado absoluto. Si el mundo patentiza la diferencia es porque, vinculado a la posibilidad de la experiencia, resulta impulsado por el interés práctico de la razón hacia la totalidad absoluta -ideal trascendental-, con la mediación que establece la libertad práctica como deber-ser. Por el contrario, la condición trascendental del mundo para Heidegger se forja «hacia atrás» en su referencia al ser del *Dasein* trascendente. La libertad kantiana es la idea del indefinido proceso y progreso que, en su caminar, hace patente la diferencia entre el ente fenoménico mundano y el ente tal y como debería ser (cosa en sí). Obviamente, la idea cosmológica de libertad, pese a hacerse cargo genuinamente de la finitud, no se presta a las expectativas heideggerianas de reconducir lo trascendental a la transcendencia finita del *Dasein*. Y no lo hace, porque Heidegger no la traza en relación con la libertad práctica, la cual, sostenida como se encuentra por el *Faktum* de la ley moral, se erige como pétreo baluarte, límite irrebalsable e infranqueable, que recusa por principio las aspiraciones heideggerianas de reconducción al ser tal y como él la piensa.

Con este «límite» en la interpretación heideggeriana de las *Críticas* —las tres en su conjunto, no lo olvidemos—, adentrémonos en la determinación de la finitud del *Dasein*, auténtico punto neurálgico de su deconstrucción de la filosofía kantiana.

III. FINITUD-EN-TRANSCENDENCIA

1. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN «PURA» COMO CRÍTICA DE LA RAZÓN «FINITA»

A pesar de lo inapropiado de la cita en estos momentos por su referencia a temática todavía por abordar, permítasenos una mirada prospectiva a un célebre fragmento de *¿Qué es metafísica?* (1929), auténtico heraldo del término final al que abocará la confrontación con la filosofía trascendental kantiana:

“Si la pregunta por el ser como tal es de veras la pregunta que abarca toda la metafísica, entonces la pregunta por la nada se revela tal que engloba la totalidad de la metafísica”¹⁷¹.

El texto saca a la luz lo que quizá fue la reticencia principal por parte de Husserl a la hora de aceptar la preeminencia óptica de la pregunta por el ser, a saber, la inevitabilidad de acometer la pregunta por el sentido de la nada¹⁷². Situando la nada en el centro de la preocupación metafísica, se trasmuta la expresión insignia de la filosofía creacionista, “*ex nihilo nihil fit*”, en aquella otra que afecta al problema mismo del ser, “*ex nihilo omne ens qua*

¹⁷¹ *WM?* 120 (106).

¹⁷² V. Kern, I. (1964), 190-191.

ens fit". En la perspectiva de una analítica existencial del *Dasein* como propedéutica a la *Fundamentalontologie*, semejante punto de partida supone que sólo porque el ser (del *Dasein*) carece de fundamento, hay finitud. La finitud del ser arrojado en el *Abí* está radicada en su propio ser, por cuanto su existencia no está soportada por un fundamento ni halla su finalidad fuera de ella, sino que tiene su origen –pasado- y consumación –futuro- en la nada. «Nada» que, en el modo del desfondamiento, funda la transcendencia finita del *Dasein*, y por ello, fundante de la pregunta metafísica por la totalidad del ente. Por consiguiente, "Lo ente en totalidad accede primeramente al sí mismo de su posibilidad más propia en la nada del *Dasein*, es decir, de modo finito"¹⁷³.

La finitud emerge, pues, en su íntima y esencial vinculación con la transcendencia¹⁷⁴, como el otro gran tema donde comparece en su desnuda integridad el pensar meta-físico. Finitud que, como es nuestro objetivo desgranar pausadamente, versiona la facticidad arrojada del *Dasein*; algo que Kant habría atisbado de soslayo, pero no logrado comprender en su plenitud. Y la recurrencia a este filósofo para nada resulta espuria, porque la hermenéutica esencial-posibilitante heideggeriana convierte en uno de sus baluartes la tesis de que el rostro bajo el que secularmente la finitud se ha escondido es el carácter receptivo del conocimiento humano. De ahí, la decisión de investigar las condiciones ontológicas de posibilidad que, en el pensamiento kantiano, afincan esa receptividad. Con otras palabras, se trata de llevar a mostración la índole ontológica de la necesaria referencia del pensar por puros conceptos a aquello que determina primariamente el conocimiento pleno, la intuición receptiva¹⁷⁵; referencia que no es sino la transcendencia, el rebasar de toda estructura sujeto-predicado a lo «totalmente otro», y cuya textura interna es la finitud. Para nada extraña, pues, la afirmación atribuida a Heidegger en vida: "Todo el mundo aguarda aún la II Parte de *SuZ*. Es que desconocen *Kant y el problema de la metafísica*"¹⁷⁶.

Nuevamente, resulta conveniente comenzar arrojando luz acerca aquellos motivos que urgen una confrontación con el pensamiento kantiano, en este caso, referidos a la finitud¹⁷⁷.

¹⁷³ *WM?* 120 (106). Jean Grodin (1990, 334-339) comprende la *Kebr*e heideggeriana como un incesante proceso de radicalización de la problemática de la finitud, partiendo de *GP* y concluyendo en *KPM*. Para no arriesgarse a reificar el horizonte de proyección del ser, Heidegger acrecienta la importancia de la finitud, que pasa a ser el punto culminante de la Ontología fundamental. Por eso, apostillará en *Le tournant* (1987, 82): "Al leer la IV parte de *KPM* se debe creer que la finitud representa la noción central, el alfa y omega de *SuZ*. Ahora bien, la introducción de este libro no dice ni una palabra sobre ella. ¿Azar? Ciertamente, algo ha debido pasar entre *SuZ* y *KPM*".

¹⁷⁴ Precisamente, R. Regvald (1987, 184-185) sostendrá que la interpretación heideggeriana de la nada tras *SuZ* está en estrecha relación con el problema de la transcendencia. Y concluye, "El pensamiento de la nada sostiene el de la transcendencia. El uno no va sin el otro".

¹⁷⁵ El rótulo de *PbIK* §5 habla por sí mismo: "La intuición como el carácter esencial primario del conocimiento en general".

¹⁷⁶ La cita habría sido escuchada por Grodin a Gadamer. V. Grodin, J. (1990, 333).

¹⁷⁷ Tal y como indicamos en el primer capítulo y se irá comprobando en lo sucesivo, la tesis que proponemos discrepa de la de O. Pöggeler en lo referido al papel jugado por el criticismo en Heidegger. Estamos de acuerdo con su opinión de que la doctrina del imaginación trascendental libera de las redes de su maestro Husserl, pues Heidegger no busca tanto comprender a Kant cuanto comprenderse a sí mismo, concretamente, la temporalidad del ser. Con todo, todo nuestro esfuerzo interpretativo va dirigido a rechazar que la aportación del esquematismo kantiano fue reductora y retuvo a Heidegger enredado en el lenguaje

Partiendo de que Heidegger nunca pondrá en duda que "el problema de la razón pura debe ser reconocido como el problema de la razón pura finita"¹⁷⁸, Kant atisbó mejor que nadie que "la razón es siempre razón humana (...)"¹⁷⁹, justamente, al constatar la problematización de su propuesta de fundamentación. En su ingente tarea de fundamentar la metafísica, se habría paulatinamente hecho perceptible lo abismático de semejante empresa, habida cuenta de que la analítica de la razón pura reenvía última e inevitablemente a un cuestionamiento de la subjetividad del sujeto, recóndito paraje donde mora la finitud. Y este hacerse cargo de la finitud incoa, aunque no consuma, una ruptura con el modelo creacionista, que, no obstante, pervive activo junto con su apuesta por la razón finita.

Mediante el recurso a la temática de la finitud en Kant, Heidegger prosigue el viraje hacia lo cooriginario ontológico que, paulatinamente, se erige en único ámbito desde el que dilucidar acerca de cualquier propuesta trascendental. La tarea fenomenológico-hermenéutica parece clara, a saber, reconducir la finitud kantiana, y con ella el concepto de tiempo, hasta su significado eminentemente fenomenológico. Tomando como punto de partida el rechazo del marco creacionista, Heidegger dirigirá su mirada a la receptividad de la sensación, a fin de, con la doctrina del esquematismo y la exégesis del concepto kantiano de libertad, acceder a su determinación más originaria: la finitud fundante de la razón «impura». Impureza de la razón como transcendencia finita que trasparenta una «nada» acontecida en el ser humano.

Avanzar con afianzado paso en esa paulatina torsión del pensamiento trascendental hacia la finitud transcendente, demanda imprescindiblemente una reinterpretación del «fenómeno» kantiano. Efectivamente, una lectura fenomenológica de la *Crítica de la razón pura* finita, no puede sustentarse sobre la mera manifestación (*bloÙe Erscheinung*) tal y como se concebía en las primeras páginas de *SuZ*. Tomar a Kant como guía en la prospección del suelo de la metafísica tradicional, demanda una esforzada exégesis capaz de transformar un concepto de fenómeno enraizado en su referencia a la cosa en sí, en un genuino fenómeno de la fenomenología, susceptible de servir de trampolín en la reconducción a su fenomenicidad, como veremos, la imaginación transcendental *qua* tiempo originario. Comencemos, pues, por dicha reversión que sienta las bases de la interpretación de la facticidad arrojada del *Dasein* como finitud.

1.1. Fenomenología del fenómeno kantiano, índice de una finitud no intencional. Cosa en sí e *intuitus originarius*

Indicamos en el primer capítulo cómo la responsable última del impactante redescubrimiento de la *Crítica de la razón pura* hacia 1925 era, a nuestro juicio, la atracción

escolástico de la metafísica, ralentizando la salida de las aporías de *SuZ* y el forjarse de su propio pensar en viraje, sobre el acaecer del ser en su historicidad. A este respecto, v. Pöggeler, O. (1982), 479-480; (1989), 91.

¹⁷⁸ *WmF* 234-235.

¹⁷⁹ *Schelling* 67 (47).

ejercida por una filosofía de la diferencia, filosofía límite y del límite como es la kantiana¹⁸⁰. La estructura antinómica del criticismo kantiano hechiza al joven y ambicioso aspirante a la sucesión de Nicolai Harman, consciente de las potencialidades encerradas en la reconducción de los términos contrapuestos pero irreductibles a la síntesis originaria de la que emergen. En este sentido, el concepto kantiano de fenómeno se erige en privilegiado exponente de la filosofía trascendental y de su condición finita, pues alberga ocultamente en su esencia el sello de la contraposición que tanto fascina a Heidegger; contraposición entre lo finito y lo infinito en la versión fenómeno/cosa en sí o conocimiento receptivo/intuitivo¹⁸¹. E. Fink lo recuerda con extremada claridad, a la vez que ofrece un magnífico adelanto de los temas convocados por la finitud:

“La decisión fundamental de la filosofía kantiana es la división del ser en fenómenos y cosa en sí, la división de la verdad en los momentos complementarios de intuición y concepto y, por último, la división del mundo en el mundo sensible, que es el campo de nuestra experiencia, y en el mundo suprasensible de la “substancia anímica inmortal” y del Dios metafísico. Toda la filosofía de Kant está atravesada por el pathos de la finitud (...)”¹⁸².

La versatilidad fenomenológica que cobra el concepto de fenómeno en manos de Heidegger garantiza un adentramiento en la diferencia por él nombrada, sin anularla como pretendió el idealismo, ni interpretar subjetivamente el fenómeno —y el tiempo—, como hace la hermenéutica psicologista de Schopenhauer —amén de determinados pasajes de *SuZ*—, sino para reconducirla a la cooriginariedad del desvelarse/ocultarse del ser. Tamaña metamorfosis fenomenológica del fenómeno kantiano exige contrarrestar la presencia de lo incondicionado en la cosa en sí, explicando ésta única y exclusivamente desde su referencia al fenómeno¹⁸³. Brevemente, pervivencia del marco con la inversión del protagonismo. Tan sorprendente transformación de la consideración netamente destructiva de *SuZ* sólo resulta concebible, atiéndose bien, por el nuevo escenario que trae consigo la apuesta hermenéutica por la finitud. En efecto, el fenómeno vulgar del que se hablaba en las primeras páginas de *SuZ* resulta hermenéuticamente viable únicamente en tanto se erige en índice de una finitud que arraiga en la receptividad intuitiva del conocimiento humano. Indudablemente, ello demanda una singular *epojé*, que no olvido, del modelo creacionista achacado a Kant, modelo que presupone la finitud sin esclarecer su esencia, y lo que es peor, sin dilucidar en qué medida la finitud forma parte del ser humano; finitud no originaria de todo modelo

¹⁸⁰ V. Supra. cap. 1º, I, 1.4.: “Preámbulo a una desavenencia anunciada: el pensar de la cooriginariedad (Heidegger) frente al pensar crítico-sintético (Kant).”

¹⁸¹ Magistralmente, se describe la tensión en el seno de la razón kantiana entre incondicionalidad y finitud de la razón (aunque sin referencia explícita a Kant): “El *Dasein* humano alcanza profundidad sólo cuando en su existencia consigue primero elevarse sobre sí mismo: tender a sus límites. Sólo desde la altura de esta tensión hacia lo alto contempla su auténtica profundidad” (*Anfangsgründe* 21 [28]).

¹⁸² Fink, E. (1964), 150.

¹⁸³ A tal respecto, P. Cerezo (2000, 43, nota) considera que Heidegger perfora el sentido kantiano de trascendencia como obertura, es decir, la trascendentalidad como apertura al ente del entendimiento finito. El correlato de esta aperturidad no es la cosa en sí sino el objeto trascendental, esa nada, que al mismo tiempo es algo, de la que habla el *Kantbuch*.

onto-teo-lógico, establecida injustificadamente *via negationis* por su confrontación con la infinitud¹⁸⁴. Heidegger nunca dará su brazo a torcer en este punto:

"Y aun si lo imposible fuera posible o sea, si se demostrara racionalmente que el hombre es un ser creado, la determinación del hombre como *ens creatum* sólo comprobaría una vez más el hecho de su finitud, pero no aclararía la esencia de la misma y no probaría que esta esencia constituye la naturaleza fundamental del ser del hombre"¹⁸⁵.

La ya aludida reversión del protagonismo entre los conceptos de fenómeno y cosa en sí redundará igualmente en la relación de dependencia del conocimiento finito humano respecto al conocimiento infinito, reiterándose la hermenéutica heideggeriana del «sí, pero no». En este caso: resulta posible rastrear en la distinción kantiana los gérmenes de la finitud originaria, sin olvidar que sus vacilaciones en la determinación del conocimiento humano finito responde últimamente al influjo determinante de la intuición absoluta del creador divino¹⁸⁶. Funesta arma de doble filo esa jánica hermenéutica, sostenida pétreamente desde la *Introducción* de *SuZ*, pues, atreviéndonos a adelantar ya contenidos del próximo capítulo, será la responsable última de la cerrazón heideggerana a aceptar la irreductibilidad del ámbito de la libertad kantiana. En efecto, el doble «carácter» sensible e inteligible —las dos relaciones fundamentales del ser-causa—, trazadas por Kant en la determinación de la libertad trascendental, se funda, según Heidegger, en la doble relación (*Doppelbeziehung*) o duplicidad de referencias denotada por el fenómeno kantiano. Por una parte, el fenómeno se encuentra en relación con otros fenómenos —referencia empírica—; por otra, es fenómeno o manifestación «de» algo que se manifiesta como ignota «X», el objeto trascendental. Pero, un objeto trascendental, atiéndase, identificado con la cosa en sí, producto del entendimiento arquetípico, de modo que uno y el mismo fenómeno contiene la posibilidad fundante de la referencialidad a lo empírico y a lo no-empírico¹⁸⁷. Basta coartar la remisión del fenómeno a la cosa en sí para que resulte consumada la reducción/reconducción de la libertad al originario fenómeno ontológico y al *Dasein* como su fenomenicidad¹⁸⁸. No hay, pues, que llevarse a engaño, Heidegger rechazará con igual o mayor contundencia que el idealismo posterior la cosa en sí como un presupuesto inaceptable, pero su repulsa obedece a una razón del todo distinta, a saber, la radicación del planteamiento trascendental en la transcendencia finita del *Dasein*¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Desde sus primeros escritos, Heidegger criticará por derivado el acercamiento a la finitud por medio de la infinitud. Así, en la conferencia sobre el tiempo, pronunciada, téngase en cuenta, ante la Sociedad Teológica de Marburgo (1924), sostiene: "El filósofo no cree. Cuando el filósofo plantea la cuestión del tiempo, entonces está dispuesto a comprender *el tiempo a partir del tiempo*, concretamente a partir del *æi*, concepto que se presenta como eternidad, pero que en el fondo constituye un mero derivado de la esfera temporal" (*V/BZ* 107 [25]).

¹⁸⁵ *KPM* 219 (185).

¹⁸⁶ *V. P/bIK* 97-102.

¹⁸⁷ *V. W/mF* 251-252; 259.

¹⁸⁸ La crítica *ad hoc* de A. De Waehlens (1945, 261) en este punto sostiene que Heidegger no superaría definitivamente el idealismo kantiano, más aún, es un idealismo radicalizado con la apuesta por la transcendencia del *Dasein*.

¹⁸⁹ Documento privilegiado de este juego de apropiación hermenéutica de Kant y rechazo del idealismo, pero, a una con ello, destrucción radical de su metafísica, es el célebre y controvertido pasaje del *Kantbuch*: "¿Qué significa la lucha incipiente contra "la cosa en sí", dentro del idealismo alemán, sino un olvido

El distingo entre fenómeno y cosa en sí se esboza en paralelo con la diferencia entre los dos tipos de intuición, correspondientes al conocimiento finito (*intuitus derivativus*) e infinito (*intuitus originarius*). El primero es intuición receptiva (*hinnehmende Anschauung*), lo cognoscible para él debe mostrarse desde sí mismo, siendo esa mostración la que caracteriza el fenómeno (*Erscheinung*) kantiano como el ente que se muestra, aquello que aparece. Fenómeno, interpreta Heidegger, es el objeto del conocimiento finito, sólo para el cual pueden darse algo así como entes ya existentes, precisamente, por encontrarse de antemano entregado a lo ya-ente (*das schon Seiende*)¹⁹⁰. Por contra, el conocimiento infinito no se contrapone a ningún objeto ya presente que le imponga la regla por la que regirse, lo que acarrearía dependencia y, consiguientemente, finitud. Su conocer es un intuir que como tal origina el ente. Su patentizar el ente es crearlo; el ente «es» en cuanto se hace patente al conocimiento infinito en su llegar-a-ser (*Zum-Sein-Kommen*). El ente «en sí» es lo producido en la intuición originaria, de manera que mientras para el conocimiento finito sólo son accesible ob-jetos que se contra-ponen (*Gegen-stände*), para el entendimiento divino es cognoscible el ente en sí como originado o llevado a su estancia en la producción (*Ent-stand*) a partir de la intuición divina. Este paradigma racionalista onto-teológico garantiza la doble perspectiva acerca de uno y el mismo ente como lo que se sostiene en pie (*stand*), bien frente a otros entes o al ente cognoscente (*gegen-*), bien en su liberación para esa estancia (*ent-*).

Al sostener que "Los fenómenos no son una mera apariencia, sino el ente mismo. Dicho ente, a su vez, no es algo diferente de las cosas en sí, sino ese mismo y único ente"¹⁹¹, Heidegger rechaza implacablemente cualquier interpretación psicologista del fenómeno kantiano —incluida, por tanto, la que pudiera vislumbrarse en la *Introducción a SuZ*—, por la que el fenómeno yace «detrás» de la cosa en sí. En efecto, el objeto que se halla «fuera» de nosotros y, en ese sentido, es transcendente, admite, según Heidegger, una doble interpretación: puede significar el ente independiente en el espacio, dable para una intuición finita o, por otro lado, el objeto de un conocimiento absoluto —la cosa en sí—, accesible sólo para un intuir infinito¹⁹². En el primer sentido, Kant habría superado a la tradición, puesto que el objeto exterior de la intuición empírica es la realidad empírica que el yo no protagoniza y, en ese sentido, in-dependiente, si bien, puntualiza Heidegger, únicamente patente mediante la transcendencia extática del *Dasein*. Procurando de este modo oponerse a la escuela de Marburgo, siempre incómoda ante la dicotomía introducida por el concepto de cosa en sí, Heidegger echa mano a menudo del *Opus postumum*: cosa en sí y fenómeno

creciente de lo que Kant conquistó, a saber, que la posibilidad interna y la necesidad de la metafísica, es decir, su esencia, no se apoyan y mantienen sino por una elaboración más originaria y por la profundización del problema de la finitud?"(KPM 244 [205]).

¹⁹⁰ V. *Ibid.*, 31 (36).

¹⁹¹ *Ibid.*, 32 (36-37). La misma afirmación se encuentra singularmente expuesta en *PhIK* 98.

¹⁹² V. *Anfangsgründe* 209 (192).

son dos aspectos diferentes, no dos entes distintos¹⁹³. El fenómeno kantiano no es el mero efecto de una relación psicológica causal con un desconocido objeto exterior, sino una relación inmediata del sujeto con el ente mismo¹⁹⁴, por lo que la cosa en sí y el fenómeno no difieren objetiva o cuantitativamente sino subjetivamente; se trata de relaciones distintas de la representación respecto al mismo objeto¹⁹⁵. Interpretación corroborada por la extraña expresión kantiana «cosa en el fenómeno» (*Dinge in der Erscheinung*)¹⁹⁶, destinada a subrayar que no se habla de apariencias o ilusiones frente a la realidad auténtica, sino de la misma cosa, «en sí» para la visión omnimoda del intuir divino y «fenómeno» en la perspectiva del conocimiento receptivo finito. Astutamente, Heidegger vincula la «cosa en el fenómeno» con la expresión ya aludida «cosas finitas ahí delante» (*endlichen vorhandenen Dinge*)¹⁹⁷, intercambiando así el término «fenómeno» por el adjetivo subrayado «finitas», a fin de mostrar cómo el fenómeno es el ente pres-ente a un conocimiento finito. En resumen, insistiendo en la finitud del conocimiento humano, Kant se sitúa allende la tradición recibida, pues no identifica sin más la finitud con la condición de criatura, sino que refiere aquélla a la receptividad del conocimiento humano. Por tanto, el ente finito es el fenómeno vulgar dado en la experiencia.

De ahí que Heidegger considere la *Antinomia de la razón pura* como una *exhibitio* de la finitud del conocimiento humano, en tanto que su solución apela al distingo entre el fenómeno y la cosa en sí, que sienta la «diferencia» entre el conocimiento finito e infinito. En otros términos, la diferencia como tal, el mismo diferir del fenómeno y cosa en sí, alberga ocultamente la problemática en torno a la finitud. Sólo así se comprende que el problema de la finitud de la naturaleza humana se juegue en el campo de la esencia del conocimiento. Por eso es tan decisiva la antinomia para una *Crítica de la razón pura*:

“(...) porque ella exige necesariamente para su solución la meditación acerca de la diferencia de fenómeno y cosa en sí, de conocimiento finito e infinito; con más exactitud, porque ese problema

¹⁹³ V. *KPM* 33, anm. 42 (137, nota 42). Heidegger cita *Opus postumum*, XXII, 26 (510); 43 (526). Hagamos notar, en oposición a la interpretación heideggeriana, que en ninguno de ellos Kant hace intervenir el *intuitus originarius* para trazar la distinción, únicamente insiste en su índole «subjetiva», esto es, en cómo el sujeto es afectado por el objeto sensible. No es la diferencia racionalista entre intuición finita e infinita la que prima, sino la diferencia entre el objeto empírico y el objeto trascendental, entre lo *dabile* y lo *cogitabile*. V. *ibid.*, 32-33 (517-518); 26 (510). Sobre el objeto en sí como principio formal de la unidad de lo múltiple, v. *ibid.*, 20 (504); 23 (508).

¹⁹⁴ A pesar de que, acertadamente, Heidegger no contempla el fenómeno kantiano desde el problema de la afección, con objeto de oponerse a todo psicologismo, no cabe duda de que el texto de la primera edición (*KrV* A 372 ss) está marcado indefectiblemente por la problemática de la cosa en sí como «causa» de nuestra afección. V también, *KrV* A 288, B 344; A 393; A 496, B 524. Así, la hermenéutica heideggeriana se desarrolla en un difícil equilibrio: libera al sujeto trascendental kantiano de toda determinación psicológica, pero no renuncia al fundamento que el racionalismo establece para la misma, el entendimiento divino. Por nuestra parte, no pudiendo profundizar en el tortuoso problema de la cosa en sí, consideramos imprescindible compaginar el Kant precrítico con su ímpetu trascendental que aporta la distinción entre noumeno positivo y negativo, plenamente crítico. A este respecto, v. Villacañas, J. L. (1987), 61 y ss.

¹⁹⁵ Algo puesto de manifiesto por Adickes en su ya clásico estudio sobre la cosa en sí kantiana que, sin embargo, nunca sitúa su origen en el distingo conocimiento finito/infinito. V. Adickes, E. (1924), 20-24; 156.

¹⁹⁶ *Opus postumum*, XXII, 26 (510). Kant también habla de «cosa en la intuición» (*ibid.*, 24 [508]).

¹⁹⁷ V. *VWG* 148 (128).

fuerza ante todo a descubrir esa diferencia como tal y a establecerla como centro de toda problemática ulterior de la metafísica¹⁹⁸.

¿Qué fue de la «mera o simple manifestación» (*bloÙe Erscheinung*), recuérdese, significación del fenómeno kantiano denostada en la *Introducción a SuZ*? Sin cambiar las directrices básicas de su interpretación, a partir de 1927 Heidegger dotará al fenómeno kantiano de una mayor inteligibilidad fenomenológica, no exenta en ocasiones de una considerable condescendencia, rayana al «benévolo menosprecio» orteguiano. Así, la manifestación es calificada como «simple» (*bloÙe*), únicamente por la coacción que ejerce su contraposición con la cosa en sí y la intuición divina que lo soporta, pero esta contraposición se piensa de modo radicalmente distinto a *SuZ*, hasta convertir el «*bloÙe*» kantiano en índice de la finitud del conocimiento humano, tan sólo humano y, por lo tanto, finito:

"El «simple» de «simple manifestación» no es una negación de la realidad de la cosa sino la negación para nosotros en cuanto seres finitos de una imposible intuición de objetos absoluta, es decir, originariamente productora. «Mera manifestación» significa: el ente mismo accesible para el ser finito"¹⁹⁹.

Consignientemente, entre la manifestación y la mera manifestación se establece una suerte de cooriginariedad, la primera se torna en la segunda por obra de la finitud misma. Finitud como la inane pretensión de acceso al punto-fuente de la aparición de los entes y de sí mismo, a su vez, condición de posibilidad de que lo ente devenga presente. Así, el «detrás» no expresará una deficiencia en la captación de la cosa en sí, sino el encubrimiento inherente al conocimiento finito en cuanto finito que necesaria y simultáneamente hurta la cosa en sí —el fenómeno originario— y lo hace anticipadamente (*im vorhinein*), de manera que por esencia ésta no es ni será nunca accesible en cuanto tal.

Obsérvese cómo la raíz de la ocultación ha pasado de situarse en la misma cosa en sí kantiana (*SuZ*) a ser atribuida a la finitud del conocimiento humano esencialmente receptivo, esto es, conformado por la copertenencia del mostrarse/ocultarse. Sin lugar a dudas, ello sucede porque la remozada exégesis del fenómeno se encuentra radicalmente condicionada por la preponderancia de una finitud santo y seña de la transcendencia del ser *Dasein*, apertura que se vela u oculta en su aperturidad. El «círculo hermenéutico» parece completado: la intuición receptiva es el marchamo de la finitud a fuer de identificarse con el arrojamiento del *Dasein*²⁰⁰. Esta forzada identificación del fenómeno kantiano con la cosa misma allana el camino fenomenológico hacia la independencia de fenómeno y cosa en sí, sin por ello obviar la consideración del fenómeno como un escorzo del fondo proyectado

¹⁹⁸ "(...) weil es zu seiner Auflösung notwendig die Besinnung auf den Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, von endlicher und unendlicher Erkenntnis fordert; genauer, weil diese Problem dazu zwang, diesen Unterschied allererst als einen solchen zu entdecken und als Zentrum aller weiteren Problematik der Metaphysik festzuhalten" (*WmF* 235).

¹⁹⁹ "Das »bloÙ« in »bloÙer Erscheinung« ist nicht eine Negation der Wirklichkeit des Dinges, sondern die Negation der für uns als endliche Wesen nicht möglichen absoluten, d.h. zugleich herstellenden, Anschauung des Gegenstandes. »BloÙe Erscheinung« besagt: Das für endliche Wesen zugängliche Seiende selbst" (*PhIK* 100-101).

²⁰⁰ V. *ibid.*, 85.

por el conocimiento absoluto. En ese sentido, la hermenéutica fenomenológica heideggeriana se afanará, como veremos a continuación, por negar la cosa en sí kantiana y, a una con ella, el paradigma fundado en el conocimiento representador-productor del ser supremo. Antes, dejemos la última palabra a un Heidegger entusiasta de su empresa:

“Mediante la crítica radical y la limitación del campo de validez del antiguo concepto de ser y de la metafísica por él determinada hasta y más allá de Kant, cae el concepto de cosa-en-sí y todos los absurdos problemas a ella vinculados. Pero, precisamente así, queda por primera vez libre el camino para una ontología de lo presente en cuanto tal”²⁰¹.

1.2. La impronta creacionista de la ontología kantiana. El ser como ser-producido

En paralelo con la inserción de la intencionalidad en la transcendencia del *Dasein*, a partir de 1927 Heidegger abundará en el retroceso desde la estancia de lo que «está-ahí» (*Vorhandenheit*) hasta la tesis aristotélica según la cual ser es «ser-producido» (*Hergestelltheit*); reinterpretación fenomenológica que representa el vuelco (*Umschlag*) de lo presente en el ocuparse circunspectivo con lo a la mano²⁰². En el trasfondo se desarrolla la crítica al concepto de intuición como ideal rector del conocimiento y a la ciencia como modo eminente de «visión», concepciones que abocan, según Heidegger, a concebir erróneamente la actitud teórica como en un puro-mirar-en-torno de sí (*Nur-sich-umsehen*), liberado de la previa visión de conjunto otorgada por la circunspección directiva. La repulsa a la primacía del concepto de intuición, tanto kantiana como husserliana, vendrá de la mano de una fundamentación ontológico existencial de la ciencia y de su comportamiento teórico, que pasan a ser formas de la existencia del *Dasein* eminentemente descubridor del ente. Por otro lado, obliga a un replanteamiento del modelo onto-teo-lógico, oculto en la filosofía desde sus comienzos griegos tras la primacía del «ver». Detengámonos en este segundo aspecto²⁰³.

La determinación del ser como el ser-producido ya la argumenta Heidegger en 1924 con su tratado *El concepto de tiempo*, en el escenario de la crítica al *cogito* cartesiano. Descartes arrumba la pregunta por el ser con la ineluctabilidad de quien absolutiza una conciencia huera. Deslumbrado por la certeza y validez universal, su búsqueda de un fundamento absoluto aboca en un *ens certum et inconcussum*, lo que significa "que Descartes no quiere abrir un determinado ente, la conciencia, con respecto a su ser y determinar categorialmente este ser. Él busca exclusivamente un fundamento de la certeza"²⁰⁴. No otra cosa reprochará al

²⁰¹ "Mit der grundsätzlichen Kritik und Einschränkung des Geltungsbereichs des antiken Seinsbegriffs und der durch ihm bis über Kant hinaus bestimmten Metaphysik fällt der Ding-an-sich-Begriff und alle die widersinnigen Probleme, die sich an ihn knüpfen. Aber gerade dadurch wird erst der Weg frei für eine Ontologie des Vorhandenen als solchen" (*Ibid.*, 100).

²⁰² V. *SuZ* 357 (373).

²⁰³ Las principales líneas de la crítica heideggeriana al ideal rector de la intuición ya se trazaron en el primer capítulo. Remitimos especialmente a los epígrafes 3.2. ("La hermenéutica «de» la facticidad y su necesaria proyección trascendental") y 4.2. ("El desdibujado rostro del ser en la enmascaradora realidad de lo real").

²⁰⁴ *BZ* 99 (125).

cartesiano Kant que, como buen moderno, desatiende el *sum* del *ego cogito* para comprender medievalmente el ser de la *res cogitans* como *ens creatum*. Por consiguiente:

“«Ser» significa aquí ser-producido (*Hergestelltheit*), y siguiendo el hilo conductor de este sentido del ser se determina también el ser de Dios (de lo no-producido). Pero este concepto de ser es el de la ontología griega. Sólo que, por decirlo así, ha sido arrancado de sus raíces griegas y ha quedado suspendido en el aire, es decir, se ha convertido en un concepto «obvio»”²⁰⁵.

Un adentramiento fenomenológico en la estructura intencional del comportamiento productor muestra la existencia en él, al igual que en el percibir, de una liberación y un dejar libre por sí mismo a lo producido que, por esta razón, es en sí. Liberación por la que lo producido deviene independiente del sujeto, pero no para alzarse en algo subsistente en sí mismo, pues es aquello que, acabado, está siempre disponible para el uso. Lo producido es algo que se convierte en pro-puesto (*hergestellt*) en el ámbito del *Dasein*. Resulta obvio que no todo ente es producido, ni toda consideración del ser del ente está pensada bajo el modelo de la producción, pero la sorprendente y rotunda apuesta de Heidegger es que incluso el carácter de no-producido de lo que «está-ahí» se funda en el previo ser-producido en tanto que modo privativo del mismo. Únicamente desde el ámbito del comportamiento productor, concluye, puede comprenderse lo que meramente está-ahí como aquello no necesitado de producción que subyace y precede a lo producido²⁰⁶.

No es una excepción la concepción kantiana del ser como posición absoluta, pues, en tanto que dejar que algo esté en y por sí mismo de manera independiente y libre, resulta deudora del dejar libre que acontece en el producir. Incluso, en la intuición es mayor la liberación, puesto que el intuir o percibir en la contemplación prescinde deliberadamente de toda manipulación del ente, determinándolo como lo ya subsistente en sí mismo. Vendría a corroborar esta hermenéutica una de las anotaciones kantianas a la *KrV*, donde se lee: "pero los seres finitos no pueden conocer por sí mismos otras cosas, porque no las crean"²⁰⁷. Heidegger vislumbra en esta oración la primacía del producir en Kant como relación directa con el ser del ente que, consiguientemente, se modula como el carácter de ser-producido. No hay más que sacar las consecuencias pertinentes. Si el producir determina la relación por excelencia con el ser de un ente, únicamente el productor/creador será capaz de aprehender el ser de un ente; por el contrario, los seres finitos no conocen más que aquello que hacen y en la medida en que lo hacen. Heidegger sentencia drásticamente:

"(...) en lo que respecta a su *orientación ontológica fundamental*, Kant se mueve todavía *en los cauces de la ontología antiguo-medieval*, y que sólo a partir de aquí se vuelve inteligible el planteamiento de la *Crítica de la razón pura*"²⁰⁸.

Queda claro, por consiguiente, que el conocimiento finito es intuición no-creadora. Lo presentado en ella tiene que estar de «ante-mano» presente; lo intuido es derivado respecto

²⁰⁵ *Ibid.*, 100 (126-127).

²⁰⁶ *GP* 164 (151).

²⁰⁷ *Refl.* n.º 6048, XVIII, 433. Citada en *GP* 213 (190-191).

²⁰⁸ *Ibid.*, 215 (192).

al ente que se (pre)senta por sí mismo, que se anuncia. Por eso es *intuitus derivativus*. Por nuestra parte, insistimos en que la intuición kantiana lleva el sello de la alteridad, de «lo otro» no disponible para el sujeto, realidad empírica que el sujeto «no» produce y acerca de la cual no puede decidir. En manos del hermeneuta Heidegger, semejante alteridad será reconvertida en términos del «dejar» (*lassen*) acontecer el ser del ente, que, adelantando próximos análisis, alberga en su interior un *nihil* sólo dilucidable a la luz de su condición temporal²⁰⁹. La intuición kantiana no está capacitada para darse desde sí misma su objeto, por lo que "debe dejarse dar el ente"²¹⁰. Razón por la que la finitud es receptividad (*Rezeptivität*) o la intuición es finita en cuanto receptiva: "necesita que el objeto de la intuición la toque y sea afectada por él"²¹¹.

Pues bien, la determinación del concepto de finitud en Kant obliga a adentrarse en su delimitación del conocimiento, esto es, en la distinción trascendental entre intuición pura y entendimiento puro. Distingo atractivo para Heidegger por cuanto se mueve en las dicotomías de receptividad/espontaneidad e inmediatez/discursividad, en las que resuenan los ecos de lo originario, a saber, la «facultad» activo/pasiva de la imaginación trascendental. A ella abocarán últimamente los análisis heideggerianos, en un retroceso que halla su línea de salida en la «humanidad» de la razón kantiana por su condición receptiva.

1.3. La humanidad de una razón trascendente. Copertenencia de intuición y entendimiento, trasunto de la copertenencia de finitud y transcendencia

El Kant heideggeriano acepta, a modo de presuposición evidente, que el fontanal (*Quellgrund*) de la fundamentación de la metafísica es la razón pura «humana». Destacando de este modo su dimensión humana —a la que se subordina la índole de «pura»—, la *Crítica* deviene investigación de la humanidad de la razón, identificada con su finitud²¹². Magnífica ocasión para un pensamiento esencial-posibilitante de adentrarse en el «esenciar» de la finitud, por cuanto el objetivo central de la parte propositiva de la *KrV* aspira a "Circunscribir en su esencia la finitud del conocimiento (...)"²¹³. Ahora bien, la finitud del conocimiento humano, si quiere ser radical, debe «radicar» en su constitución o estructura esencial (*Wesenbau*), donde se descubre que la finitud consiste fenomenológicamente en "la forma en la que algo en carne y hueso me es re-presentado tal y como ello mismo es. Intuición, dicho brevemente, es el dejarse-dar algo como dado en carne y hueso; el inmediato dejar comparecer un ente"²¹⁴. Si el conocimiento finito es intuición receptiva (*binnehmende Anschauung*), lo cognoscible ha de mostrarse desde sí mismo, debe ser fenómeno. A pesar de que el conocimiento consiste en la relación recíproca entre intuición

²⁰⁹ V. *Infra*. cap. 3º, II, 2.2.: "Nada «de» mundo".

²¹⁰ "Sie muß ihn sich geben lassen" (*KPM* 25, trad. propia).

²¹¹ *Ibid.*, 26 (32).

²¹² *Ibid.*, 21 (28).

²¹³ *WmF* 235.

²¹⁴ "(...) die Weise, in der mir etwas leibhaftig als es selbst vor-gestellt wird. Anschauen, interpretieren wir kurz, ist das Sichgebenlassen von etwas als das Leibhaftige, das es ist; es ist das unmittelbare Begegnenlassen eines Seienden" (*PbIK* 85).

y pensamiento, Heidegger insiste en considerar la intuición como esencia del propio conocimiento: conocer es primariamente (*primär*) intuir²¹⁵. Y lo es, porque únicamente a partir de la intuición finita puede explicarse la condición trascendente del conocimiento humano, esto es, la esencia de su cognoscente referirse (*Sich-Beziehen*) a los objetos²¹⁶.

En este punto, se hace imprescindible una decisiva matización. Si bien el carácter progresivo de la singular circunvolución hermenéutica de la *Crítica* transita propedéuticamente por la consideración de la finitud como receptividad, en el fondo, Heidegger piensa de una forma aún más originaria —en la que difícilmente Kant podría ser su compañero. La esencia ontológica de la sensibilidad reside en la finitud de la intuición y no al revés, como una temprana impresión podría malinterpretar. En terminología propiamente heideggeriana, el encontrarse ya (facticidad) en medio de los entes (caída), que es la finitud, es fundante respecto a la sensibilidad, de modo que la finitud del conocimiento deviene epifenómeno de la finitud ontológica originaria de la comprensión del ser²¹⁷. La condición derivada de la subjetividad, las críticas al conocer como juzgar o la subordinación esencial del pensar a la intuición finita, se comprenden porque "La finitud del conocimiento humano reside en que la subjetividad como tal es temporal, ex-tática"²¹⁸. Consiguientemente, abordar la finitud radicalmente implica: "(...) sacar a la luz la finitud del hombre más allá de la mera finitud del conocimiento"²¹⁹. Advertidos de las limitaciones del lenguaje «metafísico» empleado por Heidegger, prosigamos con la reconducción heideggeriana de la finitud impropia del ser creado a la finitud originaria de la razón «pura».

La finitud del conocimiento humano no reside únicamente en la intuición sino que, a modo de trasvase, penetra en el entendimiento. Mejor, la finitud emana a partir de la coimplicación entre los dos componentes del conocer humano, intuición pura y entendimiento puro, o lo que es lo mismo, esos elementos surgen a partir de la finitud misma en realización —la imaginación trascendental. La copertenencia entre intuición y entendimiento reobra también sobre la primera convirtiéndola en dependiente del entendimiento por cuanto menesterosa de determinación. En lo que al entendimiento se refiere, significa su «finitización» (*Verendlichung*). El entendimiento, insiste Heidegger, es, si cabe, «más finito» que la intuición, pues el índice máximo de su finitud reside en su dependencia respecto a la inmediatez de lo dado previamente, que lo convierte en siempre necesitado del continuo dar rodeos (*Ummwegigkeit*) discursivo²²⁰. Unidad, por otra parte, que, a pesar de la índole servicial del entendimiento respecto a la intuición, se basa en el

²¹⁵ V. *KPM* 21 (29).

²¹⁶ V. *PbIK* 88.

²¹⁷ En este sentido, Dupond (1996, 188-193) apunta tres niveles distintos en la interpretación de la finitud kantiana: 1) finitud como la condición propia del *ens creatum*; 2) finitud fundada en el carácter receptivo del conocimiento humano; 3) finitud de la existencia como tal, que para Kant es finitud de la razón.

²¹⁸ "Die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis liegt darin, daß die Subjektivität als solche zeitlich ist, ekstatisch" (*PbIK* 410).

²¹⁹ "(...) die Endlichkeit des Menschen über die bloße Endlichkeit seiner Erkenntnis hinaus ans Licht zu bringen" (*WmF* 238).

²²⁰ V. *KPM* 30 (34); v. también *PbIK* 409.

estrecho parentesco que las une, su procedencia del mismo género, ya que ambas son representaciones en general. De igual modo, el objeto (*Gegenstand*) conocido está codeterminado por la unión de lo intuido o enfrentado (*Gegen*) y la estancia (*Stand*) determinada por el pensar²²¹. La objetividad (*Gegenständlichkeit*) del objeto está conformada por la originaria unidad del carácter de enfrente (*Gegenheit*) y el carácter de estar o persistencia (*Ständigkeit*)²²². Objeto no es el agregado de lo que se sucede en los distintos momentos subjetivamente percibidos, cuanto aquello que es válido en todo tiempo y para cada uno, para lo que resulta necesario que lo dado adquiera una determinación conceptual. Idea que se repetirá en las postrimerías de su hermenéutica sobre Kant: el ser como presencia o comparecencia constante [*ständig Anwesenheit*] es pensado por Kant desde la duplicidad de perspectivas de la receptividad de lo dado en la intuición (presencia) y la espontaneidad del entendimiento (constancia). La posición del ser kantiana es posición de una afección²²³.

Remarquemos el punto de inflexión que se produce en la hermenéutica heideggeriana con la apuesta por la copertenencia de intuición y entendimiento *qua* cooriginariedad de finitud y transcendencia. Sin duda alguna, Heidegger hace hincapié, frente a la tendencia propia de segunda edición de la *KrV* —y a diferencia de su interpretación posterior de esta relación—, en la condición servil del entendimiento respecto a la intuición, por la que esta última «contagia» de finitud al primero. En esta subordinación se refleja su enconada resistencia frente a la habitual interpretación neokantiana de la filosofía trascendental desde su normatividad y la obvia constatación de que el grueso de la *Doctrina trascendental de los elementos* de la primera *Crítica* lo ocupa la *Lógica trascendental* y no la *Estética trascendental*. La lectura de la *KrV* a partir de una nimia *Estética* —en el doble significado del adjetivo como lo exiguo de su desarrollo, a la par que la enorme transcendencia de su posición—, se impone, según Heidegger, por la intención kantiana de determinar y fundamentar propodéuticamente la esencia del pensar, a fin de oponerse a la metafísica racionalista. Así, en un giro típicamente heideggeriano, que resuena como la arenga lacónica de aquél que sólo puede hacer de la debilidad virtud, afirma que, precisamente, la parca extensión dedicada a la intuición en la *KrV* corrobora su preeminencia. Por tanto, "(...) la intuición será lo normativo, y que sin ella el pensar no es nada"²²⁴. Ahora bien, la enconada resistencia de Heidegger a aceptar como determinante la pregunta por la validez del conocimiento sitúa ante un camino, a nuestro juicio, ya viciado de antemano en lo que a la comprensión de la distinción entre lo empírico y lo trascendental kantiano se refiere, pues se cifra la discusión en torno a la primacía de la intuición sobre el entendimiento, esto es, a

²²¹ V. *FD* 140 (133); 143 (137). Repárese en que los textos citados inciden en algo ajeno al denuedo de reconducción a lo originario del *Kantbuch*: la posición de objetividad por parte de un sujeto pro-positivo.

²²² V. *Ibid.*, 188 (176).

²²³ V. *These* 458 (371). J. Rivera de Rosales (2004, 243) discrepa de esta interpretación heideggeriana, apoyándose en un texto desatendido por Heidegger (*KrV* A 143, B 182). La posición de una afección no concierne propiamente a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) sino la realidad (*Realität*), categoría de la cualidad que indica la presencia sensible de un ser en el tiempo.

²²⁴ *FD* 149 (141).

la contraposición —«o uno o el otro»— de ambos, de modo que el «triunfo» de la intuición augura su retroceso hacia la imaginación trascendental, a partir de la cual se explicará el momento trascendental portado por las categorías del entendimiento. De este modo, bajo la forma de una «deducción de la trascendencia» se bloquea desde el comienzo la pregunta por la validez y universalidad del conocimiento. En definitiva, consideramos que no se comprende en su radicalidad el planteamiento trascendental kantiano cuando se sitúa en torno a la temática de la primacía, puesto que lo empírico y lo trascendental no son ámbitos conmensurables, sino que cada uno mantiene su irreductibilidad; el orden empírico en lo referido a la realidad, el trascendental en lo que respecta a la acción ideal del sujeto.

1.4. Hacia la destrascendentalización del sujeto kantiano: el tiempo como autoafección de sí mismo

Adelantemos el rumbo del inminente análisis. Nuestro esfuerzo se encamina a arrojar luz acerca sobre cómo la hermenéutica del tiempo como autoafección (*Selbstaffektion*) aboca a la superación *qua* reconducción del tiempo kantiano, incardinando la temporalidad en el seno del *Dasein*. Tesis heideggeriana de inigualable calado por cuanto impele la constitución primariamente temporal del Yo pienso kantiano, retrotraído a la imaginación trascendental como tiempo en ejecución. La impronta realizativa que Heidegger introducirá en la descripción del tiempo como estar-en-orientación, ajena totalmente a Kant, avisa premonitoriamente de la antecendencia de un tiempo originario respecto al Yo que ordena. Tiempo como autoafección pura de sí mismo que revitaliza la destrascendentalización del sujeto kantiano, apostando en sus descripciones eminentemente «pasivas» por un tiempo sin sujeto, en íntima vinculación con la concepción de la mundaneidad del mundo como el previo «dejar-ser» (*Bewendenlassen*) en libertad lo a la mano para que comparezca como tal²²⁵. No otra es la intención de la reconducción del tiempo kantiano hasta el fenomenológico y/por atemático «dejarse dar tiempo» (*Sichgebenlassen*), genuino significado del fenómeno en sentido fenomenológico de *SuZ*: aquello que ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no en forma temática. La afección del sujeto consigo mismo o autoafección es el tiempo que se deja dar tiempo, tiempo en ejecución, en incansable donación de sí mismo, clave de bóveda en la que se sustenta la interpretación del esquematismo trascendental y donde se detecta ya la presencia activa de un *nihil* indomeñable para el ser humano. En definitiva, la autoafección pura del tiempo es la recóndita cara de la imaginación trascendental, y como tal, la misma esencia de la finitud-en-transcendencia.

No requiere una singular perspicacia constatar que la hermenéutica heideggeriana de la intuición pura del tiempo violenta hasta tal punto la ortodoxia kantiana que, en no pocas

²²⁵ Pio Colonnello denomina a la ontologización heideggeriana del tiempo kantiano «estética existencial» (estética esistenziale), ciencia de los primeros principios que funda la trascendencia. Aunque reconoce que el espacio y tiempo kantianos no son únicamente problema físico o psicológico, el punto de vista lógico y el ontológico permanecen completamente separados en la *KrV*. V. Colonnello, P. (1981), 54; 117; 126-7.

ocasiones, resultan difícilmente rastreables las huellas de «lo dicho» por Kant²²⁶. El fervor de un Heidegger joven y apasionado por la plasticidad hermenéutica de la concepción kantiana del tiempo es, sin duda, una de las razones de esa exégesis tan poco kantiana, tal y como patentiza su primerísima confrontación con la *KrV* en su curso de *Lógica* (1925/1926), donde destacan sobremanera sus pormenorizados análisis de la temporeidad (*Temporalität*) de la verdad. Dando un giro a sus iniciales pretensiones, el pensador de Königsberg enmienda la plana a Aristóteles, a fin de "(...) hacer visibles los caracteres del tiempo en los fenómenos que hemos tratado hasta ahora: verdad, falsedad, síntesis, enunciado (...)"²²⁷. En una estrecha cercanía, al menos formal, con lo que llevará a cabo un año después en la segunda sección de *SuZ* ("*Dasein* y temporalidad"), se procura la reconducción de las cuestiones dominantes en la lógica aristotélica a su suelo y horizonte ontológico-temporal. Elección, desde luego, premonitoria y para nada arbitraria, pues Kant "(...) tanteó en ese oscuro dominio sin alcanzar una visión del significado fundamental de su intento"²²⁸.

Cuatro años después de su primer conato interpretativo, *Kant y el problema de la metafísica* propone la reconducción de la finitud al origen de su originariedad; hermenéutica del todo singular, no exenta de genialidad, que recurre a la idealidad trascendental del tiempo para mostrar la finitud del ser humano. Y afirmamos que su interpretación es del todo singular porque, frente a lo que podría parecer, no parte de la limitación del conocimiento humano a los fenómenos, lo más coherente en apariencia, habida cuenta de la concepción del fenómeno como escorzo respecto a la omnimoda mirada creadora divina. Muy al contrario, el abordaje fenomenológico de Kant no se decanta por esta finitud corta de miras, sino por la interpretación del conocimiento humano como un «*petit Dieu*». Contundente manera de erradicar definitivamente el modelo onto-teológico, la intuición humana se autoconstituye en creadora ahondando en su finitud y desbancando así al conocimiento divino. Y es que, en tanto que trascendental, el tiempo es transcendente y, al unísono, constitutivamente finito, cooriginariedad de apertura de horizonte y facticidad encubridora. Nos ponemos en camino hacia la imaginación trascendental.

Tal y como hemos mostrado anteriormente, la receptividad de la intuición establece una férrea dependencia del conocimiento humano respecto a lo dado empíricamente, dependencia últimamente fundada en la idealidad del espacio y del tiempo. Éstos se erigen

²²⁶ En lo que respecta a las insoslayables diferencias entre ambos autores, J. van de Wiele (1978) opina que el tiempo kantiano, forma *a priori* de la sensibilidad, posee un eminente carácter subjetivo e interno, del que extrae consecuencias que cercenan toda posibilidad de considerarlo la «verdad originaria»: el tiempo no se refiere al conocimiento del sujeto, sólo constituye la síntesis del conocimiento sensible; se caracteriza por su interioridad, pues pertenece al sentido interno; y, lo más decisivo, el tiempo “no tiene nada que ver con el sujeto de la praxis y únicamente forma parte del sujeto cognoscente” (art. cit., 38). De este modo, la idealidad del espacio y del tiempo representa “la antítesis directa de la célebre apertura del *Dasein*” (*ibid.*, 43). En nuestra opinión, se impone distinguir un tiempo subjetivo -como efectivamente es el kantiano- y un tiempo subjetivista, distingo con el que la astuta exégesis heideggeriana juega a su conveniencia. El tiempo kantiano es subjetivo porque se refiere al sujeto, pero se trata de un sujeto trascendental no de uno sujeto empírico.

²²⁷ *Logik* 199 (162).

²²⁸ *Ibid.*, 200 (164).

en el indicio más tajante de la finitud del *Dasein* por su doble condición empírico-real y trascendental-ideal²²⁹. Por una parte, en cuanto determinaciones del ente que se hace patente, del fenómeno constitutivamente espacial y temporal, espacio y tiempo son determinaciones reales de los fenómenos, pertenecen a las cosas. Heidegger insiste, a fin de no malinterpretar el fenómeno como una ficción, en que el espacio y el tiempo son algo real que pertenecen a la determinación material (*Sachbestimmung*) de la «coseidad» (*Sachlichkeit*) de la cosa. Su realidad es empírico-real (*empirisch-real*) u objetivo-real (*objektiv-real*), lo que significa que no es absoluta, sino relativa. Ese carácter real relativo (no-absoluto) se expresa kantianamente afirmando que espacio y tiempo poseen idealidad trascendental. En cuanto trascendentales son formas de conocimiento posible *a priori* y en cuanto ideales son «no reales» (*nicht real*), no pertenecen al contenido de la cosa, no son un «qué» (*Was*) de la cosa. En cierto modo, podría asegurarse que son una nada trascendental, no real sino ideal, puesto que el intuir —derivado u originario, en este punto resulta indiferente— es un intuir trascendental realizado completamente *a priori*, a partir del sujeto mismo y su propia actividad.

En tanto que intuiciones puras *a priori*, seguimos con la lectura heideggeriana, espacio y tiempo son intuiciones no empíricas libres de sensación y, por lo tanto, fundadas únicamente sobre sí mismas. Pero una determinación todavía más decisiva es la de ser magnitudes dadas y representadas en un representar inmediato. Este aspecto resulta determinante, como iremos estudiando, porque Heidegger se propone descubrir en las intuiciones puras del espacio y tiempo, privilegiadamente en esta última, un intuir donante (*gebendes Anschauen*) y, consiguientemente, con ciertos visos de «creador», por cuanto se da a sí mismo lo representable²³⁰. En efecto, la intuición pura en cuanto intuición debe dar lo intuido de forma inmediata y total, pues no intuye un parte sino la totalidad de una vez. En la medida en que esta única totalidad es, ante todo, dada por sí misma a la intuición, deja que surja lo representable, y en ese sentido, bien podría decirse que estamos ante un representar originario²³¹.

Concretamente, ¿qué encuentra Heidegger en el tiempo kantiano para que sobre él pivote su esforzado ejercicio fenomenológico? Examinada desde la perspectiva fenomenológica, la concepción del tiempo como condición previa de posibilidad de la multiplicidad dada en la intuición por la que se establece un orden en el ente dado a los sentidos, encierra un «sentido fenomenológico» desconocido para el mismo Kant, aunque no totalmente ajeno a él. Ese sentido sería, en terminología ya vista, el tiempo como

²²⁹ Para lo que sigue, v. *PfIK* 155-157.

²³⁰ Heidegger aceptará la kantiana primacía del tiempo como intuición pura sobre el espacio (*KrV* A 34, B 50). El tiempo mora en el sujeto más originariamente que el espacio; limitado inmediatamente a las donaciones de los sentidos internos, es, sin embargo, ontológicamente más universal, ya que la subjetividad del sujeto consiste en su apertura para el ente. Así, frente a toda consideración subjetivista de la intuición pura del tiempo, Heidegger sostiene rotundamente: “Cuando más subjetivo sea el tiempo, más originaria y amplia la apertura del sujeto” [“Je subjektiver die Zeit, um so ursprünglicher und weiter die Entschränkung des Subjektes“] (*KPM* 50, trad. propia).

²³¹ V. *Ibid.*, 47 (48).

fenomenicidad de los fenómenos, el aparecer del ente vulgar: "(...) el tiempo es el «a qué» (*Worauf*) representado atemática y preliminarmente, es decir, puramente, de la atención (*Hinblick*) en el dejar salir al encuentro lo múltiple de los sentidos"²³². El tiempo es, pues, el «a qué» o «hacia donde» de la mirada a-tentiva, el «cómo» (*Wie*) del ente vulgar donado en la intuición sensible. El tender «a» —y el «a» es el tiempo— de la atención o «con vistas a» ordenador de lo dado en la intuición, es constitutivo del modo de ser del ánimo (*Gemüt*), necesariamente a-tentivo. Únicamente desde el tiempo como «a qué» de esa atención del ánimo, y, por lo tanto, no primeramente desde las categorías del entendimiento, resulta posible la presentación de lo presente como lo posiblemente ordenable de un orden. Así pues, el tiempo, la sucesión pura, es una forma de venir algo dado; el tiempo es *Gegebenheit*, estado de dado o «dadoidad» atemática la mayor de las veces, pura sucesión a la que ya siempre de antemano nos encontramos referidos:

“Estamos de antemano y no-objetivamente orientados a la pura sucesión. Intuimos el tiempo antes de toda experiencia y no en razón de esa experiencia, es decir, lo intuimos *a priori*, esto es, el tiempo mismo es y se da únicamente en tanto que la pura sucesión en y para ese intuir. Por lo tanto, el tiempo es una intuición pura en un doble significado: algo intuido a priori y, a la vez, algo que en cierto modo sólo es en el mismo intuir”²³³.

Demos un imprescindible «paso atrás», verdaderamente definitivo, en el retroceso de la intuición pura del tiempo al ámbito fenomenológico-posibilitante; momento decisivo en la violencia hermenéutica ejercida sobre la *Estética trascendental*, pues supone el acceso a la temporalidad constituyente de la subjetividad. Para que el tiempo sea el «a qué» consistente en relaciones de sucesión que hacen posible la ordenación de lo dado, el acto previo de atención debe abrir la posibilidad de que el tiempo y lo dado en él salgan a su encuentro y lo afecten. Se retrocede, de esta manera, hasta el dejarse afectar kantiano, reconvertido fenomenológicamente en el darse del propio ánimo la posibilidad de que el «a qué» y el ente comparezcan. Es lo que Heidegger denomina el apriórico dejar salir al encuentro de sí (*Sichbegegnenlassen*):

“Es decir, en este acto previo de atención el ánimo o el propio sí mismo se da desde sí la posibilidad fundamental de que algo presente pueda salir al encuentro. Este atender-a, este previo aunque atemático tener el «a qué», es el apriórico dejar salir al encuentro de sí: el modo fundamental de ser del sí mismo en el que éste, desde sí, deja que otra cosa -el «a qué»- salga al encuentro, en el que se deja abordar por ella, o, dicho en términos kantianos, en el que se deja afectar”²³⁴.

La índole esencialmente pasiva de la aperturidad propuesta por Heidegger, señalada por el «dejar» salir al encuentro temporal, corrobora la antedecencia del desasimiento frente a la espontaneidad del sujeto categorial kantiano. Efectivamente, el «darse» a sí mismo del sí

²³² *Logik* 275-6 (221).

²³³ “Wir sind ungegenständlich auf das reine Nacheinander im vorhinein gerichtet. Vor aller Erfahrung und nicht auf Grund der Erfahrung, d.h. a priori, schauen wir die Zeit an, bzw. die Zeit selbst ist nur und gibt sich nur als das reine Nacheinander in und für dieses Anschauen. Deshalb ist die Zeit eine reine Anschauung in doppelter Bedeutung: ein a priori Angeschautes und zugleich ein solches, was gewissermaßen nur im Anschauen selbst ist” (*Einleitung* 267, trad. propia).

²³⁴ *Logik* 338-339 (268).

mismo la posibilidad del aparecer de lo que aparece no es, desde luego, una posibilidad entre otras, sino que lleva el signo de lo ineluctable, en definitiva, la ya siempre previa apertura del horizonte en el que el ente-fenómeno comparece es, como tal, radicalmente indisponible para el sujeto trascendental, que es abordado, mejor, desbordado por el propio tiempo. Tiempo, en ese sentido, trans-cendente; tiempo como «autoafección pura»:

“El atender-a previo y atemático es la autoafección original del ánimo en la que éste se conduce respecto de tal cosa como una magnitud infinitamente dada, es decir, el tiempo. El tiempo, en tanto que el «cómo» del dejarse dar en general, es la forma más original y universal de la donabilidad, la autoafección original y universal, el abordarse a sí mismo del sí mismo (*Sichselbstangeben*) en tanto que condición óptica (*seinmässig*)²³⁵ de posibilidad de que algo salga al encuentro. En la medida en que esta afección no se basa en la sensación, es decir, que no corresponde a ninguna intuición empírica, tiene que designarla autoafección «pura»²³⁶.

Ya tenemos una primera definición fenomenológica del tiempo kantiano: "El previo «dejarse dar algo» —atemáticamente— es el tiempo, y lo que el «dejarse dar» se da es el tiempo, es decir, el sujeto se afecta consigo mismo"²³⁷. Ahora bien, reconvertir el tiempo kantiano en autoafección del ánimo no debe inducir al error de considerar la autoafección del sí mismo como una suerte de autoposición. Todo lo contrario. Se trata de la autoafección del tiempo originario consigo mismo que tiene lugar en lo más recóndito del ser del sujeto que re-presenta, en otros términos, la capacitación del propio tiempo para una re-flexión sobre sí en tanto que acontecimiento que «se da» (*es gibt*) a sí mismo y desde sí en el desbordamiento del sujeto. No es el sujeto el que «se da» tiempo, sino justamente al revés, él es temporal y, como tal, donación dada por el tiempo. De modo conciso: "Yo me dejo abordar (*angehen*) de continuo por mí mismo desde mí mismo (...)"²³⁸.

Sólo así se accede, a juicio de Heidegger, a la auténtica comprensión del Yo pienso kantiano como unidad sintética de apercepción y, consiguientemente, a la centralidad de la imaginación trascendental forjadora de tiempo. Desatendiendo la reiterada insistencia de Kant en que el Yo pienso no es una intuición sino un pensamiento, Heidegger establece como «dada» la unidad sintética de apercepción²³⁹. De esta manera, el tiempo como *Selbstaffektion* es la unidad sintética originaria —sintética, porque lo es de sí mismo—, que soporta la unidad sintética de apercepción, pasando así del tiempo genuinamente kantiano como forma de la sensibilidad²⁴⁰, el cómo del dejarse-dar *el ente*, al poco kantiano darse-a-sí-mismo-tiempo²⁴¹.

²³⁵ El contexto de la oración aconseja, a nuestro juicio, verter «*seinmässig*» (“en lo concerniente a su ser”) por “condición ontológica” y no “condición óptica”, como hace la traducción española.

²³⁶ *Ibid.*, 339 (268).

²³⁷ *Ibid.*, 341 (269).

²³⁸ *Ibid.*, 345, anm. (272, nota 6). En *KPM* (191, anm. 266), un Heidegger filólogo comenta *KrV* B 67 y sostiene que la representación pura del tiempo no puede concebirse como una representación del *Gemüt* (*seiner Vorstellung*), sino que la representación pertenece a la misma actividad (*ibrer Vorstellung*) del ánimo.

²³⁹ Volveremos sobre este punto en los apartados 2.4.2 y 2.4.3.

²⁴⁰ De hecho, la oración que desencadena toda la hermenéutica heideggeriana en *KPM* (188 [161]), es que espacio y tiempo son “representaciones que, por consiguiente, han de afectar también al concepto de tales objetos” (*KrV* A 77, B 102).

²⁴¹ Dahlstrom (1989, 349) reprueba por ilegítimo el paso del tiempo en cuanto «el cómo del dejarse-dar» al tiempo como autoafección de sí mismo.

Heidegger concluye su análisis en *Lógica*, afirmando que el tiempo es la autoafección original, transcendental y pura o *a priori*. Subrayamos la determinación del tiempo como autoafección transcendental, pues supone indefectiblemente que en el tiempo, en tanto que fenómeno fenomenológico, acontece el ser del ente —diferencia óntico-ontológica. Efectivamente, el tiempo es transcendental "porque es el «dejarse abordar por» que subyace previamente a todo determinado ser abordado"²⁴². Por lo tanto, como fenomenicidad de lo que aparece resulta esencialmente encubridor, esto es, lo que me aborda no es considerado como tal. Ni siquiera el mismo Kant habría podido sustraerse al ocultamiento del tiempo originario, que se hurta a su pre-fenomenológica mirada en la forma del tiempo vulgar como una sucesión de horas.

Inopinadamente, el discurrir de la investigación por la intuición pura del tiempo nos ha conducido al mismo borde del abismo, la temporalidad originaria. Ahondar en ella, en pos de un fundamento últimamente desfondado será, pues, nuestro objetivo, no sin antes dilucidar otras dos cuestiones también relacionadas. Primeramente, la caracterización de la atematicidad del tiempo como el oculante retroceder en su presentificación de lo presente, gráficamente, su «apartarse-a-un-lado». En este dejar-ver liberador que se oculta, se condensa todo lo dicho hasta el momento sobre la ocultación del fenómeno fenomenológico, además de que aventura el acontecer de la nada como el rehúso del ser. En segundo lugar, nuestra investigación tendrá que abordar la condición extático-horizontal de la transcendencia, que culmina la superación del tiempo vulgar kantiano por mor del tiempo originario.

2. LA DEDUCCIÓN TRANS-CENDENTAL HEIDEGGERIANA DEL TIEMPO TRASCENDENTAL KANTIANO. TRASCENDENCIA EN LA FINITUD Y FINITUD TRASCENDENTE

La doctrina kantiana del esquematismo de la imaginación transcendental aspira a cimentar la mutua vinculación de entendimiento y sensibilidad, a fin de concluir que "la transcendencia es, en cierto modo, la finitud misma"²⁴³. Esta apuesta por una transcendencia finita se plantea al modo de un silogismo: "Pero si el esquematismo pertenece a la esencia del conocimiento finito y si la finitud está centrada en la transcendencia, la realización de la transcendencia ha de ser, en lo más íntimo, un esquematismo"²⁴⁴. La secuencia de las ideas pone en claro la pretensión de abordar una deducción de la transcendencia —entiéndase por ella, la condición transcendental de las categorías y la idealidad transcendental del tiempo kantiano—, por medio del examen de la doctrina del esquematismo, apoyándose en la inconmovible esencia finita del conocimiento. De ahí que el núcleo de esta singular y retroactiva deducción se sitúe en el acontecer (*Geschehen*) temporal del trascendentalismo kantiano —y, por ende, del también presente en *SuZ*—, es decir, en el mismo dinamismo

²⁴² *Logik* 345 (272).

²⁴³ *KPM* 91 (83).

²⁴⁴ *Ibid.*, 101 (92).

ejecutivo del traspasamiento. Auténtica forjadora de trascendencia, la doctrina del esquematismo es el sentido de su estructura temporal interna y, por lo tanto finita, que, en último término, destruye toda ensoñación de una metafísica de lo trascendente.

Este viaje hacia lo más finito conlleva la progresiva finitización de la razón «pura», algo inherente, estima Heidegger, a la fundamentación de una *metaphysica generalis* propuesta en la *KrV*. Singularmente expresa Heidegger su objetivo: "hay que sacar a luz la conexión esencial entre el ser como tal (no el ente) y la finitud en el hombre"²⁴⁵. Pero, atiéndase bien, será un viaje sin retorno. Ante todo, sin retorno a toda conceptualización «idealista» de lo trascendental no fundada ontológicamente, por cuanto la teoría del esquematismo dilucida la esencia ontológica de los conceptos puros, es decir, la conceptualidad (*Begrifflichkeit*) de esos proto-conceptos (*Urbegriffe*) como esquemas ontológico-transcendentales. Sin retorno, también, como etapa resolutoria en la (des)fundamentación heideggeriana —que no kantiana— de la metafísica general y, en sentido derivado, de la particular, pues su cuestionamiento de la noción de fundamento consume definitivamente la transformación de la *metaphysica generalis* en *Fundamentalontologie*. Es la ilusionante tarea del nuevo comienzo quien habla en la contundencia heideggeriana: "La imaginación trascendental es (...) el fundamento sobre el cual se construirá la posibilidad interna del conocimiento ontológico y con ello, a la vez, de la *metaphysica generalis*"²⁴⁶. Palabras, permítasenos el inciso, que son un magnífico ejemplo del extraordinario poder equívoco y ocultador del lenguaje utilizado en la hermenéutica deconstructiva heideggeriana, pues ni «imaginación trascendental» ni «posibilidad interna» ni «*metaphysica generalis*» ni, mucho menos, «fundamento», son lo que supuestamente deberían ser, el significado que Kant les otorgó.

2.1. Tentativa de una intuitividad de la trascendencia finita en el esquematismo de la imaginación trascendental

Bajo el esclarecedor epígrafe, "el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico", Heidegger lleva a cabo la repetición/deconstrucción de la kantiana *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento*²⁴⁷. Centro neurálgico del *Kantbuch*, procura determinar el fundamento de la metafísica en tanto que filosofía trans-cendental, invitando a situarse en el auténtico nervio de la *Crítica*, para reiterar la deducción de la trascendencia a través de la hermenéutica de la doctrina del esquematismo trascendental, en la que se pondría de relieve la naturaleza de la íntima vinculación entre el concepto puro y el tiempo, y con ello, la cooriginariedad de trascendencia y finitud en el *Dasein*. Repetición, a su vez, del planteamiento trascendental de *SuZ*, como reconocerá en sus *Beiträge zur Philosophie* (1936/38), cuando afirma que este esfuerzo hermenéutico: "fue posible sólo por haber empleado violencia con respecto a Kant, en dirección a una concepción más originaria

²⁴⁵ *Ibid.*, 221-222 (187).

²⁴⁶ *Ibid.*, 127 (113).

²⁴⁷ Nos referimos a la cuarta etapa de la fundamentación, que agrupa los párrafos 19-23. Remitimos a su pormenorizado análisis en sendos artículos de J. L. Molinuevo (1976).

precisamente del proyecto trascendental en su uniformidad, puesta de relieve en la imaginación trascendental"²⁴⁸.

Recuérdese que el proyectar anticipadamente el horizonte en el que lo ente acontece como ob-jetable es la transcendencia, en términos kantianos, la condición trascendental de las categorías como reglas que establecen la objetividad del objeto. Ahora bien, el *transcendere* del entendimiento puro, en tanto que se encuentra al servicio de la intuición finita sensible, demanda que el carácter de oferta sea de algún modo perceptible, esto es, susceptible de ser recibido inmediatamente en la intuición. La perceptibilidad (*Vernehmbarkeit*) del horizonte exige que se presente previa y constantemente como un aspecto puro (*reiner Anblick*) por el que se hace intuible el carácter de donación u ob-jeción del ente dado. La perceptibilidad de la transcendencia, su condición de intuible, requerirá de una intuición pura -el tiempo- en condiciones de recibir de antemano lo intuible (*Anschaubare*), atiéndose, no el ente de la intuición empírica sino "algo que se forma originariamente en la recepción misma, a saber: un aspecto que, sin embargo, no presenta el ente"²⁴⁹. Brevemente, la transcendencia se con-forma en una sensibilización (*Versinnlichung*) por medio del esquematismo. Habida cuenta de que los conceptos puros del entendimiento demandan una intuitividad, algo así como un avistamiento o divisibilidad (*Erblickbarkeit*), a fin de que lo que se opone en la objetivación sea avistable en tanto que «opuesto» (*Dawider*), dichos conceptos se fundan necesariamente en los esquemas que proporcionan la imagen pura²⁵⁰, sin la cual nada de ello resultaría posible. Así, el esquema es una verdadera *categoría phaenomenon* o regla de la síntesis del tiempo que proporciona una imagen al concepto y su inserción (*hineinregeln*) en el tiempo. Éste, concluye Heidegger, es la necesaria y única posibilidad de aspecto puro de los esquemas de los conceptos puros del entendimiento²⁵¹.

El esquema-imagen del tiempo hace «perceptible», en el indeterminado sentido de divisible o intuible (*erblickbar*), el horizonte proyectado por las categorías, entendidas como la comparecencia (*Anwesenheit*) de lo que comparece. Mediante el esquematismo deviene perceptible para un ser finito el «*Dawider*» de la objetividad, es decir, la ob-jetividad en lo que ésta tiene de alteridad, mejor, la «otredad» de lo otro que se con-fronta; otredad constitutiva de la finitud del orientarse transcendente. La finitud del trascender reside, obsérvese bien, en esa alteridad irreductible, pero perceptible, que se contrapone y, a la vez, no es algo ajeno a la transcendencia sino configurador de ella.

Parece evidente que urge una profundización en el determinante significado de esa «intuitividad» de la temporalidad misma que Heidegger propone. Él mismo sitúa en la pista:

²⁴⁸ *BzPh* 253 (209).

²⁴⁹ *KPM* 91 (84).

²⁵⁰ La imagen pura, que Heidegger denomina «imagen-esquema», es el aspecto puro que se ofrece en la intuición pura del tiempo, la sucesión pura de «ahoras» consecutivos. Expresado en términos antes vistos: el «a qué» (*Vor auf*) u horizonte de la mirada a-tentiva varía su referencia en tanto en cuanto se esquematiza como «a qué» de la cantidad (número, «ahora-este»), de la realidad (sensación, «ahora-esto»), de la substancia (perdurabilidad, «ahora-que»). V. *Logik* §32-34.

²⁵¹ V. *KPM* 104 (94).

"La intuición pura tiene pues su intuido, pero de tal modo que no lo produce sino en y por el acto mismo de intuición"²⁵². La intuición pura en cuanto intuición debe dar lo intuido de forma inmediata y total; no intuye un parte sino la totalidad de una vez. Sólo captable en un «vistazo previo» (*Vorblick*), pues lo intuido —la sucesión y coexistencia de los «ahoras» en cuyo horizonte acontece el ente accesible en la experiencia interna o externa— en la intuición pura no es un objeto aprehensible temáticamente, lo intuido permanece inobjetivable y no tematizable como tal: la autointuición del tiempo sólo «se da» en la forma de una originaria donación formadora (*einer ursprünglich bildende Gebung*). En tanto que autoafección pura de sí mismo, el éx-tasis temporal arroja fuera de sí; el «darse tiempo el tiempo» se bate en retirada ante cualquier pretensión de convertirlo en «objeto» temáticamente aprehensible. La razón es clara: el tiempo es un darse «de sí mismo» que no «a sí mismo». Heidegger sintetiza magníficamente su exégesis, avisando de la meta hacia la que todo confluye, la libertad:

“En tanto que intuición es receptividad, esa intuición da, deja recibir. Es una intuición pura, es decir, una receptividad *a priori* o una receptividad espontánea, es decir, es un libre darse, es un libre darse ella a sí misma; se da libremente a sí misma (dejándose suelta, dejando suelto) el tiempo como pura sucesión. (...) el darse del «ahora», del «hace un instante» y del «enseguida», sólo es posible si esta intuición pura es un libre configurar conforme a las tres dimensiones básicas del tiempo, en que ella consiste. Y en esta libre configuración sólo puede tratarse de (ello sólo puede ser cosa de) la imaginación trascendental”²⁵³.

A semejante ceguera ante la imaginación trascendental, en definitiva, se reduce la mirada cara a cara de la propia finitud trascendente o transcendencia finita. Si bien permanece confusa la determinación heideggeriana de la «intuitividad» de la transcendencia finita, sus propios presupuestos cercenan radicalmente su aprehensión como tal, lo que no impide cierta «divisibilidad» de la misma: ya siempre está dada cierta apercepción atemática e indeterminada de la finitud del sujeto trascendental *qua* trascendente. Coherencia obliga: el esquema-imagen torna perceptible el horizonte categorial, no el mismísimo dinamismo extático-horizonal de la imaginación constituyente. Precisamente, su ocultamiento redundando en la percepción del horizonte de ob-jetivación trazado por los conceptos puros del entendimiento. Avistada en su indeterminación, la apercepción del tiempo se sustrae a la determinación del sujeto, como el fondo des-fondado sobre el que se proyecta todo aparecer del ente, que se oculta en beneficio de la percepción del fenómeno en el horizonte del tiempo. *Incipit nihil*:

“(...) el tiempo mismo es puro hacer presente (*Gegenwärtigen*), puro dejar salir al encuentro (*Begegnenlassen*) algo. Al hacer presente, por así decirlo, la existencia (*Dasein*) se pone puramente en el presente hacia algo, está pura y totalmente embargada (*benommen*) de la comparecencia (*Anwesenheit*), del propio presente, afectada por ella, y en concreto de tal modo que en este ser embargado por ella, haciendo presente el tiempo no se ve a sí mismo, sino que meramente libera aquello que puede salir al encuentro de un hacer presente, y que en el hacer presente se vuelve comprensible en tanto que compareciente”²⁵⁴.

²⁵² *Ibid.*, 47 (48).

²⁵³ *Einleitung* 271 (284).

²⁵⁴ *Logik* 405-406 (318).

2.2. La cooriginariedad en ejecución: la actividad sintética de la imaginación trascendental creadora, «raíz común» de la trascendencia finita

La contundente propuesta heideggeriana reza: la imaginación trascendental *qua* tiempo originario, en su dinamismo esquematizador conformador de la trascendencia, es el fontanal del conocimiento ontológico que, consiguientemente, establece la diferencia óptico-ontológica²⁵⁵. El conocimiento ontológico es la verdad originaria, esto es, la verdad trascendental kantiana. Y lo es, porque la imaginación trascendental forma *a priori* la trascendencia —razón por la que Kant tilda la doctrina del esquematismo de «trascendental»—, en el sentido de que mantiene abierto el horizonte dentro del cual el ser del ente llega a captarse previamente con la mirada²⁵⁶:

“El esquematismo trascendental es, por lo tanto, el fundamento de la interna posibilidad del conocimiento ontológico. Él forma lo que se objetiva en el puro dejar enfrente, de tal manera que lo representado en el pensar puro se da intuitivamente de modo necesario en la imagen pura del tiempo. Es entonces el tiempo el que, dando *a priori*, presta con anterioridad al horizonte de la trascendencia el carácter de una oferta perceptible. Pero no solamente eso. Como única imagen pura universal, da al horizonte de la trascendencia el carácter de lo previamente circunscrito. Este horizonte ontológico único y puro es la condición de posibilidad para que el ente dado dentro de este horizonte tenga éste o aquél horizonte especial y abierto, de carácter óptico”²⁵⁷.

Heidegger rescata la metáfora kantiana de las dos ramas cuya unidad demanda una «raíz común», no con la intención de erigir esa raíz en un nuevo fundamento sobre el que asentar las dos facultades, tampoco, obsérvese bien, con objeto de disolver las dos ramas en una fuerza indeterminada y originaria. Por el contrario, se trata de ver en la imaginación trascendental una «facultad fundamental», condición de posibilidad de la irreductibilidad de entendimiento y sensibilidad, a la par que garante de su indisoluble copertenencia²⁵⁸. La

²⁵⁵ V. *KPM* 123-124 (110).

²⁵⁶ E. Cassirer (1931, 18) se sorprenderá de que Heidegger, en el intento de enfrentarse al neokantismo afirmando el carácter primariamente metafísico de Kant, eligiera la doctrina del esquematismo y de la imaginación trascendental como tópicos en los que afincar su tesis, habida cuenta de que dicha doctrina no pertenece a la metafísica kantiana, sino a la teoría de la experiencia que pregunta por la constitución del objeto empírico. Piché (1986, 82) retoma esta crítica, indicando que, al cifrar su análisis en la analítica y extrapolarlo a la facultad de las ideas, la raigambre finita de la razón se convierte en una afirmación gratuita. Señalamos, por nuestra parte, que Cassirer no tiene en cuenta la facultad imaginativa se presta magníficamente a los propósitos heideggerianos de convertir una facultad psicológica en trans-cendental. Algo imposible de concebirse trascendentalmente, en sentido kantiano.

²⁵⁷ “Der transzendente Schematismus ist sonach der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis. Er bildet das im reinen Gegenstehenlassen Gegenstehende dergestalt, daß sich das im reinen Denken Vorgestellte notwendig im reinen Bilde der Zeit anschaulich gibt. Die Zeit also ist es, die als *a priori* gebende von vornherein dem Horizont der Transzendenz den Charakter des vernehmbaren Angebotes verleiht. Aber nicht nur das. Als das einzige reine universal Bild gibt sie dem Horizont der Transzendenz eine vorgängige Umschlossenheit. Dieser eine und reine ontologische Horizont ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das innerhalb seiner gegebene Seiende je diesen oder jenen besonderen offenen, und zwar ontischen Horizont haben kann” (*KPM* 108, trad. propia).

²⁵⁸ Ricoeur (1960a, 61) rechazará por unilateral esta interpretación. La síntesis kantiana de finitud y racionalidad no se interesa por el origen de los esquemas, sino por su aplicación al conocimiento. Pero será, sin duda, D. Henrich (1955, 29-39) quien denuncie más vehementemente la desfiguración de la doctrina kantiana y el método ahistórico de su proceder, haciendo un recorrido por la tradición de la que Kant hereda la distinción entre facultades (Wolff, Crusius, Leibniz, etc.). Henrich muestra el carácter hipotético («vielleicht») de la reconducción a la unidad de las dos facultades, pues se trata de una idea regulativa, meramente hipotética para buscar la unidad en la pluralidad de los conocimientos. Si bien es verdad que Kant tiene motivos para reconocer un pluralismo de facultades y éstos son, sobre todo, de índole moral -oposición al sistema intelectual puro wolffiano-, también lo es la imposibilidad de conocer esa raíz común. Ésta no es una

imaginación es *Vermögen*, en el sentido de capacitación o posibilitación (*Ermöglichung*), en las antípodas de su consideración antropológica como una fuerza del alma, insiste Heidegger a fin de borrar cualquier connotación de la facultad como «propiedad» del ser humano, en lugar de considerarla desde el horizonte ontológico-existencial de la posibilidad²⁵⁹. Este genuino rostro del tiempo faculta la unidad de finitud (intuición) y transcendencia (entendimiento), que guardan con ella una relación esencial y estructural. Ya se encuentra la cuestión donde Heidegger quería: la imaginación transcendental como posibilitación —el ser-en-posibilidad de *SuZ*— nombra la libertad originaria, esto es, la actividad sintética que «capacita» la unidad esencial de intuición pura (tiempo) y pensamiento puro (apercepción), y así posibilita la subjetividad misma:

“Sensibilidad pura (tiempo) y razón pura no son solamente de la misma naturaleza, sino que se copertenece en la unidad de una misma esencia, la cual hace posible la finitud de la subjetividad humana en su totalidad”²⁶⁰.

Procuremos explicar todo ello recurriendo al «producto» de la imaginación transcendental en el esquematismo: la síntesis ontológica. Ante todo, anotemos que el significado de «síntesis» queda referido a ese «paso atrás» acontecido con la apelación a la raíz común, que aumenta —más, si cabe— la distancia respecto de la prospectiva síntesis kantiana. El objetivo buscado con la regresión de la intuición y el pensamiento puros a la imaginación transcendental es reiterar la pregunta kantiana por la fundamentación de la meta-física —reinterpretada como transcendencia—, puesto que la regresión propuesta es de tal índole que ella misma establece el fundamento (*grund-legende Rückgang*), y lo hace, ni más ni menos, desde la pretensión de haber accedido directamente a su fundamento posibilitante, a saber, la imaginación transcendental formadora de la transcendencia. Su actividad constituyente forma de antemano el aspecto del horizonte de la objetividad que, en relación con el entendimiento y la intuición, es un con-formar. De raigambre esencialmente pasiva, por cuanto necesita de la intuición pura del tiempo, la formación de la transcendencia finita es, «a la vez» —y Heidegger indica que la verdadera esencia de su estructura está contenida en este «*zumal*»²⁶¹—, eminentemente espontánea o «creadora», no al modo del *intuitus originarius*, sino en lo concerniente al «hacer surgir» (*entspringen lassen*) de su peculiar actividad sintética. Síntesis constituyente de la «ob-jetivación de», o sea, del «dejar enfrente» por el que acontece un horizonte de objetividad en el que comparece el ser del ente. La imaginación transcendental es, pues, genuina creadora de transcendencia, con

exigencia del sistema trascendental kantiano, por lo que su desconocimiento para nada alberga un carácter inquietante. Más aún, la pregunta kantiana por la posibilidad de una «*Grundkraft*» de la sensibilidad y el entendimiento no es una pregunta *de facto* por la estructura de la subjetividad, sino por la posibilidad de la unidad de esa estructura (*ibid.*, 45).

²⁵⁹ V. *PhIK* 134. Consideramos importante el distingo heideggeriano entre el significado activo de facultad -facultad de realizar, capacidad de ejecución; *actus* en el sentido de la *actio*- y el pasivo -dejar-hacerse-algo, ser efectuado, la efectividad. V. *Anfangsgründe* 100 (97).

²⁶⁰ “Reine Sinnlichkeit (Zeit) und reine Vernunft sind nicht nur gleichartig, sondern sie gehören in der Einheit desselben Wesens zusammen, das die Endlichkeit der menschlichen Subjektivität in ihrer Ganzheit ermöglicht“ (*KPM* 195, trad. propia). V. *ibid.*, 137 (121).

²⁶¹ *Ibid.*, 129 (114).

ella el *intuitus* humano se alza en constituyente, ciertamente, como *intuitus derivativus*, pero en el seno de esa finitud, como *intuitus originarius* de un ente creado²⁶².

En efecto, Heidegger sostiene que la imaginación trascendental no es otra cosa que el tiempo originario o temporalidad (*Zeitlichkeit*)²⁶³, de modo que: "Únicamente esta raigambre (*Vermurzelung*) en el tiempo hace que la imaginación trascendental pueda ser la raíz de la trascendencia"²⁶⁴. La imaginación trascendental forma el tiempo en su triplicidad unitaria del advenir, el sido y el presente, y en ese darse tiempo el tiempo hace posible la trascendencia. Los tres modos de la síntesis pura —aprehensión pura, reproducción pura y reconocimiento puro—, siendo originariamente uno, forman el tiempo, es decir, constituyen la temporación (*Zeitigung*) del tiempo mismo. Son, pues, el acontecer temporal en su unidad de los tres elementos del conocimiento: intuición, imaginación y entendimiento. Los tres modos de síntesis kantiana —aprehensión, reproducción y reconocimiento— se sustentan en la apercepción del yo, que no es una cuarta facultad, sino precisamente la totalidad originaria que soporta las tres facultades. Por esta razón, concluye Heidegger, la apercepción trascendental es constitutivamente temporal y la *Deducción trascendental* se comprende originariamente —o sea, en su orientación hacia el tiempo—, como desvelamiento de la esencia ontológica de las categorías, consumando definitivamente la fundación de la lógica en la ontología²⁶⁵.

2.3. La trascendencia extática-horizontal, reformulación trascendental de *Ser y tiempo*

En el corazón de la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento* se halla el "Principio supremo de todos los juicios sintéticos"²⁶⁶, definitiva plasmación, a juicio de Heidegger, de

²⁶² V. *Logik* 338-339 (267-268); v. también *Anfangsgründe* 83 (82).

²⁶³ La imaginación trascendental "(...) es el tiempo mismo —en el sentido del tiempo originario— que denominamos *temporalidad*" (*PhIK* 342). A la afirmación de M. Dufrenne (1966, 95): "todo el equívoco de la doctrina está ahí: ¿es la imaginación quien funda el tiempo o el tiempo a la imaginación?, el sumamente original artículo de O. Pegoraro (1973) se decanta porque la imaginación trascendental funda el tiempo, a fin de patentizar la continuidad entre *SuZ* y *ZuS*, sirviéndose de la imaginación trascendental de *KPM* —fundadora de tiempo—, que revela la «productividad del sujeto», y así aporta el fundamento y la explicitación de todas las estructuras del ser-ahí como ser-en-el-mundo, esquema ontológico y hermenéutico, *élan* temporal que forma las estructuras del ser-ahí y se dona el esquema ontológico hermenéutico (art. cit., 254). La terrible ambigüedad, según Pegoraro, está en el significado de "tiempo originario" que, a su juicio, tiene cuatro significados (*ibid.*, 249 y ss.): 1) imaginación trascendental; 2) suelo en el que ella se encuentra; 3) el sí mismo formador del horizonte; 4) temporalidad —en *SuZ*. El autor defiende que, sin embargo, imaginación y tiempo son dos realidades diferentes (*ibid.*, 250), aunque ambas son temporales. Por el contrario, Piché (1986) no considera dicha continuidad, sino que subraya la posición problemática del *Kantbuch* en el itinerario intelectual de Heidegger (art. cit., 81). Consecuentemente, el paso al sino del ser supone una revisión de la tesis central de la imaginación como hilo conductor de la crítica (*ibid.*, 97).

²⁶⁴ *KPM* 196 (167). Afirmación de que, en principio, parece postular la prelación de la imaginación sobre la temporalidad. En este sentido, Pegoraro (1973) vislumbra el conflicto entre *KPM* §35 este párrafo y los anteriores, lo que le lleva a pensar que el párrafo fue retocado para no contradecir nominalmente a *SuZ*.

²⁶⁵ V. *PhIK* 221; 284. Dahlstrom (1989, 360) critica esta desmesurada interpretación que daña pilares fundamentales del pensamiento kantiano al convertir la función lógico-formal del entendimiento en algo derivado. Semejante exégesis difumina la diferencia entre pensar y conocer, así como la diferencia sistemática entre los dos momentos de la analítica de los conceptos: la deducción metafísica y la trascendental.

²⁶⁶ *KrV* A 154-158, B 193-197.

la filosofía trascendental como filosofía transcendente. La centralidad otorgada al principio supremo kantiano²⁶⁷ lleva a pensar, con la garantía del «paso atrás» ganado con la imaginación trascendental, que su exégesis procura responder aquellos interrogantes surgidos en *SuZ*, nótese bien, a propósito de la dilucidación del comprender como ser-en-posibilidad que abre el mundo, es decir, el mismo centro neurálgico de la transcendencia del *Dasein*:

“¿Será casual que la pregunta por el *ser* de la naturaleza apunte a las “condiciones” de su *posibilidad*? ¿En qué se funda tal pregunta? Respecto de él no puede dejar de plantearse la pregunta: ¿*por qué* el ente que no tiene el modo de ser del *Dasein* es comprendido en su ser cuando se lo patentiza en función de sus condiciones de posibilidad? Kant supone, quizás con razón, que ello es así. Pero más que ninguna otra cosa este supuesto mismo necesita ser justificado en su legitimidad”²⁶⁸.

Como bien apuntan los mismos subrayados de Heidegger, la retro-pregunta por lo posibilitante mismo de las kantianas condiciones de posibilidad de la experiencia interroga por el «fundamento» ontológico subyacente. Se comprueba, pues, que el cordón umbilical que une el momento trascendental en *Ser y tiempo* (1927) con su destrascendentalización acometida en *De la esencia del fundamento* (1928), recibe su consumación con la mostración, en *Kant y el problema de la metafísica* (1929), de que "si el conocimiento ontológico no es otra cosa que la formación originaria de la transcendencia, el principio supremo deberá contener la determinación central de la esencia de la transcendencia"²⁶⁹.

La vinculación establecida entre la pregunta trascendental kantiana por las condiciones de posibilidad y la dilucidación de la transcendencia sirve de acicate para consolidar en el propio Heidegger la reformulación de lo trascendental en lo transcendente. En efecto, la *Deducción trascendental* no cuestiona propiamente cómo puedan ser puestas las categorías en el raíl (*Schiene*) de la relación del sujeto a los objetos, sino que se interroga por la posibilidad misma del raíl, o lo que es lo mismo, cómo se constituye la relación a algo en general. Aunque oculto para Kant, se trata del problema de la transcendencia, es decir, de la relación del sujeto al ente en general en cuanto ente, de su relación al ser, que posibilita toda la relación fácticamente determinada entre un sujeto fáctico y una determinada cosa existente —transcendencia óptica²⁷⁰.

Corresponde al parágrafo 24 del primer *Kantbuch*²⁷¹ desentrañar los secretos de tan escasas páginas dedicadas al *Principio supremo* en la *KrV*, en las que, a juicio de Heidegger,

²⁶⁷ De la importancia del pasaje da buena cuenta un breve apunte en *VWG* (136 [119]), realzando la transcendencia de la metafísica kantiana, primera en arrojar luz acerca de la vinculación entre ser, verdad trascendental y fundamento, pues en ese principio supremo se reformula el principio leibniziano de razón suficiente por medio del análisis de aquello que en general forma parte del ser de lo ente accesible en la experiencia.

²⁶⁸ *SuZ* 145 (168).

²⁶⁹ *KPM* 114 (102). Aunque publicado en 1929, *VWG* se escribió, según palabras del mismo Heidegger en el prefacio a la tercera edición (1949), en 1928. V. *VWG* 123 (109); también *KPM* XVI (9).

²⁷⁰ V. *PhIK* 334.

²⁷¹ Tras haber ganado con la imaginación trascendental el fundamento último posibilitante del conocimiento ontológico (§§19-23), la última etapa de la fundamentación (§§24-25), procura apoderarse expresamente del fundamento obtenido, haciendo visibles los momentos anteriores en su unidad como un todo, en definitiva, la transcendencia finita o la finitud transcendente en el horizonte temporal.

quedan sentadas las bases de la trascendencia a lo "totalmente distinto"²⁷². Trascendencia modulada kantianamente en la conocida fórmula «posibilidad de la experiencia», donde «experiencia» (*Erfahrung*) equivale a conocimiento intuitivamente receptivo del ente y, como tal, finito. La «posibilidad de la experiencia», para Kant, "lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*"²⁷³, en manos de una interpretación esencial-posibilitante opuesta a cualquier «richtige Kantinterpretation», se convierte —mejor, re-vierte— en la totalidad posibilitante de esa posibilidad, esto es, la posibilidad de la posibilidad del conocimiento finito, posibilidad radical que es una «totalidad unida» (*einige Ganzheit*)²⁷⁴. En resumen, la pregunta kantiana por la posibilidad de la experiencia deviene pregunta por la plena totalidad de la esencia de la trascendencia.

En orden a investigar el constituyente esencial (*Wesenbestand*) de aquello que constituye la interna posibilidad de la experiencia, Heidegger establece las dos notas esenciales del todo estructural de la *Transzendenz*²⁷⁵. El primer rasgo esencial de la trascendencia es su condición «extática», por la que consiste en «estar vuelto hacia» (*zuwenden zu*). El referir (*Beziehen*) kantiano —la intencionalidad husserliana— de la representación a un experiencia posible²⁷⁶, se versiona como la previa orientación (*Zuwendung*) característica de la trascendencia. Ésta es, por lo tanto, la condición de posibilidad de la experiencia, entendida activa y verbalmente como experimentar, esto es, como un intuir receptivo que «se deja» dar el ente presentado inmediatamente en la intuición. Para que el ente se dé en la intuición o, en términos kantianos, para que sea posible la referencia de la representación del objeto a una experiencia real o al menos posible, debe haber un previo volverse hacia aquello que puede ser llamado a comparecer.

El segundo rasgo definitorio de la trascendencia es su carácter «horizontal». Con anterioridad al conocimiento verdadero —entendiendo verdad como concordancia—, es necesario que salga al encuentro un «con qué» (*Womit*) de la posible concordancia, que la regule dando la medida. Esto es, de antemano debe estar abierto, y como tal ser perceptible, el horizonte de lo que se objeta, horizonte que no es sino la verdad ontológica, condición de posibilidad del poder-objetarse (*Gegenstehenkönnens*) del objeto.

Pues bien, la unidad de estas dos condiciones delimita la esencia plena de una trascendencia extática-horizontal, reformulación de la mundaneidad del mundo antes estudiada²⁷⁷. El rebasar (*Hinausgehen*) de la trascendencia finita, arraigado firmemente en la receptividad, es un estar lanzado hacia (*Hinausstehen*) o ex-tasiarse configurador del horizonte. A la par, es un «estar» (*stehen*) o mantenerse de antemano en ese horizonte, que recuerda el *ser-en* del *ser-en-el-mundo* tras el que, como veremos próximamente, se vislumbra

²⁷² *KrV* A 153.

²⁷³ *Ibid.*, A 156, B 195.

²⁷⁴ *KPM* 117 (105).

²⁷⁵ *V. PhK* 328.

²⁷⁶ *V. KrV* A 156, B 195.

²⁷⁷ *V. Supra*. II, 5.1.: "La mundaneidad del mundo en *Ser y tiempo*".

el sostenerse en el interior de la nada²⁷⁸. De esta forma, el principio supremo kantiano que determina la esencia de lo trascendental —y singularmente la índole trascendental del tiempo—: "lo que posibilita la experiencia, posibilita a su vez lo experimentable, o sea lo experimentado como tal"²⁷⁹, se transforma en el principio supremo de la transcendencia heideggeriana: "la transcendencia hace accesible el ente en sí mismo a un ser finito"²⁸⁰.

2.4. La alargada sombra de la imaginación trascendental

Tras el paso por los momentos cimeros de la imaginación trascendental y su esquematismo, reiterados desde la transcendencia como horizonte extático, queda aún pendiente la reconducción fenomenológica del tiempo vulgar kantiano al tiempo originario, o lo que viene a ser lo mismo, la reinterpretación de la doctrina kantiana del ser como posición al trasluz de lo ganado con la imaginación trascendental. En segundo lugar, aclarar la unidad de los momentos empírico y trascendental, real e ideal, implica necesariamente redirigir la mirada hacia el ánimo (*Gemüt*) kantiano, donde yacen las intuiciones puras *a priori* del espacio y el tiempo. Mientras esto no se aclare, toda la filosofía trascendental permanecerá sumida en la oscuridad, de modo que el avance en dirección al «sí mismo» debe hacerse mediante la búsqueda de la raíz común de intuición y pensamiento, tiempo y yo. Consiguientemente, desembocaremos en la pregunta: "¿Cómo es esa subjetividad misma en su constitución fundamental, (para) que pueda unir algo así como tiempo y Yo-pienso?"²⁸¹. Finalmente, abundaremos en las tremendas dificultades inherentes a la analítica heideggeriana de dicha facultad fundamental, en cuya recurrencia a términos como «facultad», «fundamento» o «posibilidad», se vislumbra últimamente la libertad-para-el-fundamento. La imaginación trascendental es el fundamento que se desfonda en las posibilidades que de él brotan, pues se consume en su actividad uniente; abismo sin fondo de la subjetividad, que consolida el imparable proceso desustancializador del sujeto comenzado en *SuZ*²⁸².

2.4.1. *El ser como posición a la luz de la transcendencia extático-horizontal*

Al consistir la transcendencia extático-horizontal, en definitiva, el tiempo originario, en la fenomenicidad de los fenómenos, parece claro que el «ahora», representante de la concepción vulgar del tiempo, no puede ser nada presente (*Vorhandene*) como pensaba Kant, sino el hacer presente o presentificar (*Gegenwärtigen*) que remite a esto o aquello. El

²⁷⁸ V. *Infra*. cap. 3º, II, 2.2.: "Nada «de» mundo".

²⁷⁹ *Ibid.*, A 158, B 197.

²⁸⁰ *KPM* 119 (106).

²⁸¹ "Wie *ist* diese Subjektivität selbst in ihrer Grundverfassung, daß sie so etwas wie Zeit und Ich-denke einigen kann?" (*PhIK* 162).

²⁸² No pasa desapercibido para Apel el cometido último del *Kantbuch* en conexión con *SuZ*: "En esta medida, Heidegger ha intentado mostrar en el libro sobre Kant que la función —considerada por él mismo en *Ser y tiempo-* del «tiempo originario» como condición de posibilidad de comprender el ser y, en ese sentido, del pensar humano (de la razón finita) ha llevado a concepto a la vez el fundamento más profundo de la crítica de la razón pura de Kant y, en ese sentido, de la filosofía trascendental (*qua* respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la ontología)" (Apel, K.-O., 1998, 527 [27]).

«presente» fenomenológicamente comprendido, esto es, en el sentido activo y transitivo del presentificar algo, expresa primariamente el tener y hacer presente algo para la conciencia (*Gegenwärtighaben*), propio del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*²⁸³. A este respecto, el segundo apartado de *GP* §21, con el título: "La interpretación kantiana del ser. La problemática tempórea (*temporale*)"²⁸⁴, retomará la tesis kantiana del ser como posición desde el horizonte de la problemática temporal previamente desarrollada. Resulta de extraordinaria importancia este parágrafo, porque, no sólo profundiza en el significado de la diferencia ontológica, sino que lo hace, a diferencia de *SuZ*, en el contexto genuinamente ontológico de una *Fundamentalontologie* que se interroga por el sentido del ser en general. Kant, subrayamos, se convierte en, permítase la imagen, «*sparring partner*», para la realización del *derideratum* proclamado en el cierre de *SuZ*, sólo plenamente apuntalado tras el minucioso análisis de la imaginación trascendental en *KPM*: hallar "un modo originario de temporización de la temporeidad extática misma", que haga posible "el proyecto extático del ser en general"²⁸⁵. La temporación (*Zeitigung*) del mismo horizonte del tiempo, el darse tiempo el tiempo en condiciones de proyectar el ser del ente en general, supondrá la investigación acerca del sentido temporal de todos los modos de ser que no son el *Dasein*, que aquilata y modula el enfoque trascendental de *SuZ*, erigiendo la temporalidad extático-horizontal en la condición de donación del ser en general.

En este escenario, la exégesis de la percepción kantiana, considerada en el entramado formado por el percibir, lo percibido y el ser-percibido, representa la excusa perfecta para mostrar que la ontología kantiana se funda en la constitución extático-horizontal de la temporalidad y, en general, que "Comprendemos el ser de acuerdo con el esquema horizontal originario del éxtasis de la temporalidad (*Zeitlichkeit*)"²⁸⁶. Y es que, el tiempo vulgar kantiano —la sucesión de horas— debe ser sometido a un análisis fenomenológico, mediante el que se comprenda que el ahora no es un punto intermedio entre un todavía-no y un ya-no, sino que alberga el carácter fenomenológicamente primario de la intencionalidad, "la función indicativa de ir hacia" (*Fortweisungsfunktion*)²⁸⁷, o, con mayor expresividad, el éxtasis presente del ser-arrebatado (*Entrückung*)²⁸⁸. El ahora es originariamente un «ahora-que», en la forma de un «ahora-esto», «ahora-aquello» o «ahora-cuando» remitente a objetos, situaciones, acciones, etc. El atemático e inobjetual tiempo (ahora) deja salir al encuentro (*Begegnenlassen*) «esto» o «aquello»²⁸⁹.

La intencionalidad del acto perceptivo se funda, pues, en el éxtasis del presente, con el esquema horizontal de la presencia (*Praesenz*). En tanto que comportamiento intencional perceptivo, la percepción consiste en un modo señalado de presentificación (*Gegenwärtigung*)

²⁸³ V. *Anfangsgründe* 261 (235).

²⁸⁴ *GP* 445-52 (373-78).

²⁸⁵ *SuZ* 437 (450).

²⁸⁶ *GP* 436 (366), subrayado en original.

²⁸⁷ *Anfangsgründe* 259 (234).

²⁸⁸ *GP* 448 (375).

²⁸⁹ V. *Logik* 398 (313).

de algo por el que se trae al encuentro un ente «en carne y hueso» (*leibhaftig*). Todo comportamiento teórico representativo consiste en una re-presentificación (*Vergegenwärtigung*), en la que se procura el acercamiento de aquello que no se encuentra inmediatamente a la mano. A diferencia de lo que cree Kant, la percepción es un comportamiento en el que se captan mucho más que meras representaciones, puesto que, en tanto que acto representador, se funda en una presentificación o acercamiento del mundo circundante en el que comparece lo a la mano, articulado temporalmente como una retención a la espera de posibilidades²⁹⁰.

En definitiva, desde el horizonte temporal de la presencia, la tosca y oscura concepción del ser como posición, admite la siguiente reformulación fenomenológica: "el ser es un comportamiento intencional de un determinado tipo, a saber, la presentificación, o sea, un éxtasis en la unidad de la temporalidad, con un esquema propio, la presencia"²⁹¹. No otra cosa, remarca Heidegger, habrían dicho ya los griegos, a saber, el ser es estar presente (*Anwesenheit*), presencia (*Praesenz*). Por consiguiente:

“En Kant sigue siendo oscuro lo que es fenomenológicamente decisivo: que, en la proposición enunciativa de la existencia (*Dasein*), de la subsistencia (*Vorhandensein*), siempre se menciona el ente y que, sin embargo, la mirada que comprende no se dirige al ente como tal para extraer de él el ser como un predicado que es. En la proposición enunciativa del ser, la mirada que comprende se dirige a algo distinto pero que ya es comprendido en el trato con el ente y en el acceso a él. Hablando temporáneamente (*Temporal*): la presentificación de algo tiene, como tal, una relación respecto del ente, pero esto significa que, en tanto que éxtasis, deja que venga al encuentro aquello para lo cual está abierto [el éxtasis] a la luz de su horizonte y que, de este modo, es expresable por sí mismo en la presentificación de ese algo”²⁹².

2.4.2. El nudo gordiano: la constitución temporal del yo pienso kantiano

La decisión acerca de la temporalidad o atemporalidad del yo partirá de la esencia originaria del tiempo como afección pura de sí mismo, inicial círculo concéntrico de un adentramiento progresivo que toca fondo con la imaginación trascendental, o mejor, que retorna al lugar de donde partió: la temporal afección pura de sí mismo. La deconstrucción de un sujeto kantiano desbordado por la temporalidad exige cerrar el círculo donde comenzó, retomando esa interpretación heideggeriana de la intuición pura del tiempo, razón última del fracaso kantiano en su disociación entre el tiempo y la apercepción trascendental, a pesar de haber mirado en la dirección adecuada de la imaginación trascendental.

Tal y como analizábamos en su momento²⁹³, el tiempo heideggeriano —que no kantiano— no sólo afectaba al ente dado en la intuición, sino que va más allá de su condición de horizonte del dejar objetarse del ente, para afectarse a sí mismo. El tiempo por sí mismo pre-forma (*vorbildet*) el aspecto de la sucesión —momento activo— y, a la par,

²⁹⁰ Sobre este punto, v. *SuZ* 360 (376).

²⁹¹ *GP* 448 (375).

²⁹² *Ibid.*, 451 (377).

²⁹³ V. *Supra*. III, 1.4.: “Hacia la destrascendentalización del sujeto kantiano: el tiempo como autoafección de sí mismo”.

pone rumbo o re-dirige (*zu-hält*) ese mismo aspecto de la sucesión como tal hacia sí mismo en cuanto recepción formadora —momento receptivo. Existe, pues, un concernirse a sí mismo del tiempo, un «darse tiempo el tiempo» (temporación, *Zeitigung*) que anuda su condición, a la par, receptiva de sí y formadora de la serie de ahora, esto es, su condición prospectiva y retrospectiva. El tiempo "es precisamente lo que forma el tender-desde-sí-mismo-hacia (*Von-sich-aus-bin-zu-auf*), de tal suerte que el «hacia» (*Worauf-zu*) así formado mira atrás y penetra con la vista la susodicha tendencia hacia (*Hinzu*)"²⁹⁴.

Sin duda, estamos ante uno de los momentos de mayor oscuridad en todo el *Kantbuch*. La explicación del tiempo como autoafección de sí mismo vendría a mostrar la circularidad de la temporalidad, la cooriginariedad jánica del dinamismo temporal como un proyectar y un retorno hacia sí mismo. Es este segundo momento el de más difícil interpretación, pero quizá el de mayor envergadura. Se trata de un mirar hacia atrás y en el interior (*zurückblickt und herein*), un escrutar«se» en el que el tiempo deviene, de alguna manera, perceptible. La dificultad se incrementa considerablemente al intentar profundizar en esta perceptibilidad del tiempo, la cual sólo podrá consistir en la atemática y vaga apercepción del tiempo *qua* tiempo, no cognoscitivamente disponible, aunque abierta siempre por el estado de ánimo del *Dasein*, eminentemente en la disposición fundamental de la angustia. En otros términos, la condición esencialmente ocultante del horizonte temporal, en tanto que fenomenicidad del fenómeno, lo convierte en el «nihil» que acompaña y precede todo nuestro comportamiento respecto al ente, nihilidad constitutiva de la comprensión del ser en la que Heidegger profundiza justa y precisamente en confrontación con Kant.

El tránsito a la raigambre temporal de la subjetividad kantiana está servido —en realidad, impuesto por la «cosa misma» con anterioridad al diálogo con Kant. La torsión del tiempo sobre sí mismo en ese retro-movimiento escrutador funda la conciencia de sí mismo, identificado con el ánimo (*Gemüt*) kantiano. El tiempo como afección pura de sí mismo conforma la estructura esencial de la subjetividad en tanto que reflexividad o conciencia de sí, porque su afectarse puro es un concernirse a sí mismo (*Sich-selbst-angehen*). La autoconciencia del *Selbst* deviene como tal en el dinamismo prospectivo del «tender-hacia» (*bin-zu-auf*) formador del horizonte y el retrospectivo «regresar-a-en» (*Zurück-zu-in*), contramovimiento conformador de la oposición como tal de lo que se enfrenta. Todo ello, sin duda, da pie para identificar la comprensión del ser y la imaginación trascendental. No en vano, el «siendo» en la retroreferencia al propio ser se erige en *SuZ* como propuesta frente a la subjetividad tradicional. Atiéndase, a este respecto, a la traducción de la autoafección de sí mismo en el concernir el propio ser del *Dasein* que se establece en su curso introductorio a la filosofía de 1928/29:

La comprensión del ser es un darse-a-entender-el-ser (*Sich-zu-verstehen-geben-von-Sein*), un darse el *Dasein* a entender el ser, y ello como proyecto. Ello implica, primero, un carácter de acción y, segundo y a la vez, una acción que se da algo, que se da a entender algo, que lo toma, lo acepta, lo cual quiere

²⁹⁴ KPM 189 (161).

decir: que se atiene a ello y mantiene en ello. Pero acción o hacer no significa aquí producir ónticamente, sino un mostrar-yendo-más-allá (*übersteigend zeigen*), un mostrar trascendiendo”²⁹⁵.

Aunque podrían parecer lejanas las críticas de *Ser y tiempo* en las que se acusaba a Kant de no haber acometido la conexión decisiva entre el Yo pienso y el tiempo, la vehemencia y violencia interpretativa con la que se rescata lo no-dicho pero veladamente vislumbrado por él, no debe hacer olvidar el doble filo de la hermenéutica deconstructiva heideggeriana del «sí, pero no». A pesar de que Kant fue consciente de que la *KrV* se jugaba en el cuestionamiento por las condiciones de posibilidad de la conjunción del tiempo en general —multiplicidad pura— con el yo pienso —unidad pura— en general, en Kant sigue siendo un supuesto indemostrado, reafirma Heidegger, la relación entre el yo pienso y el tiempo, de modo que la transcendencia no se halla suficientemente determinada, ni siquiera convertida en problema, pues no se vincula con la finitud mediante la comprensión del tiempo²⁹⁶. Su falta de radicalidad en el *Esquematismo* y en la *Doctrina de los Principios* obedece a dos motivos: la tajante escisión entre sensibilidad y entendimiento, que impide la inclusión de fenómenos tempóreos en las operaciones del entendimiento²⁹⁷ y, en segundo lugar, a un concepto de tiempo dependiente del mundo objetivo y sus procesos, semejante al de Newton o Leibniz (*Ordnungsschema der Natur*), pero que aparece por primera vez en Aristóteles como "(...) el esquema del orden y de la determinación ordenante de la multiplicidad de lo dado en la receptividad de la sensibilidad"²⁹⁸.

En definitiva, tiene razón Kant en sostener que el Yo pienso no es el tiempo, si ello significa que el Yo no es algo intratemporal —tampoco el tiempo lo es—²⁹⁹, pero ahí terminan las concesiones de Heidegger. El Yo pienso no se encuentra «en» el tiempo, precisamente porque consiste en un modo del tiempo, en concreto, el modo del puro hacer presente o presentificar. Mediante el originario «paso atrás» del ahora al «hacer presente», paralelo al retroceso del Yo pienso al *Dasein*, Heidegger erradica el dogmatismo cartesiano-kantiano, dotando al sujeto kantiano de un status ontológico-existencial —*ser-en-el-mundo*— hasta el momento pasado por alto:

“Si el «yo pienso» se entiende como un modo del puro hacer presente y el hacer presente se entiende como el modo de ser de la existencia, como ser-en-el-mundo, entonces el planteamiento kantiano se modifica desde su base. Dicho con otras palabras, se evita de entrada el planteamiento dogmático de la posición cartesiana. Lo que hay dado en primer lugar no es un «yo pienso» como el más puro apriori y luego un tiempo, y este tiempo en tanto que estación mediadora para un salir a un mundo, sino que el ser del propio sujeto qua existencia es ser-en-el-

²⁹⁵ *Einleitung* 206 (219).

²⁹⁶ En 1930, seguirá convencido de ello: “Es ist das ungeprüfte und ungeklärte robe Nebeneinanderstellen beider im einen ungeprüften Ansatz des Wesens des Menschen als eines endlichen Subjekts” (*WmF* 168).

²⁹⁷ V. *PbIK* 168; 198; 429. Igualmente, *Logik* 203 (165); 282-3 (225-6); 343 (271).

²⁹⁸ *Ibid.*, 203 (166). Esta interpretación también dominará en los últimos escritos sobre Kant, que precisamente subrayan aquello que se pretendía evitar a toda costa en *KPM*: la petrificación del concepto kantiano de tiempo -y del *Gemüt-* por el que se orienta exclusivamente a fijar la objetividad del objeto. Tiempo, pues, como estancia o permanencia de la objetividad, que se mantiene constante en el flujo continuo de los ahora. V. *Le Thor* 338.

²⁹⁹ *KPM* 192 (164).

mundo, y este ser-en-el-mundo de la existencia sólo es posible porque la estructura fundamental de su ser es el propio tiempo, y aquí concretamente en el modo del hacer presente²⁹⁰.

2.4.3. Procurando desanudar el nudo. Razones adversas a una disolución temporal del sujeto kantiano

Con su apuesta por la imaginación trascendental kantiana como tiempo originario, Heidegger da un decidido paso hacia la finitización de la razón kantiana, en cuanto supone atenerse a «lo divino en el hombre»: el ser. Por su condición ontológica, la imaginación trascendental patentiza la peculiar desligación (*Nichtgebundenheit*)³⁰¹ del hombre respecto al ente, que le permite hacer presente la vista del objeto no presente, en definitiva, «crearlo» en su aspecto. Centro formativo del conocimiento ontológico, la imaginación trascendental es la originaria y previa —por ontológica— receptividad espontánea o espontaneidad receptiva, supuestamente buscada por Kant para la unión de intuición y pensamiento y ajena a toda dicotomía entre sujeto y objeto, sensibilidad y entendimiento³⁰². La determinación del tiempo como afección pura de sí mismo lo convierte en proyector-receptivo y, consiguientemente, en conformador de la esencia de la razón finita pura y sensible; aúna la transcendencia de las categorías, la finitud de la intuición y la apercepción trascendental. No se puede expresar más condensadamente: "La afección pura de sí mismo proporciona la estructura originaria (*Urstruktur*) trascendental del sí-mismo finito como tal"³⁰³.

Por todo ello, no cabe albergar ninguna duda acerca de que la reinterpretación del fenómeno kantiano como índice de la finitud opera un singular proceso desustancializador en la hermenéutica sobre Kant respecto a las contundentes críticas vertidas en los párrafos 43 y 64 de su primera gran obra. Proceso, a juicio de Heidegger, tímidamente apuntado en una vacilación del propio Kant al mostrar la relación entre la apercepción trascendental y la imaginación pura: "el principio de imprescindible unidad de la síntesis (productiva) pura de la imaginación constituye, antes de la apercepción, el fundamento de posibilidad de todo conocimiento y, especialmente, de la experiencia"³⁰⁴. Lo que para Kant es, sin más, la precedencia («antes») de la síntesis imaginativa respecto a la dinámica combinatoria del Yo pienso, se convierte para Heidegger en toda una premonición del abismo sustentador de la apercepción trascendental³⁰⁵. Sin descartar la tesis extrema de que

³⁰⁰ *Logik* 407 (319).

³⁰¹ V. *KPM* 128 (114).

³⁰² Esta interpretación de la imaginación trascendental, sostiene Uwe Schultz, aboca indefectiblemente a erradicar la diferencia entre intuición y entendimiento, el ámbito teórico y el práctico, el fenómeno y nómeno y, en definitiva, entre Analítica y Dialéctica trascendentales. V. Schultz, U. (1963), 132-133; 150-151, 175.

³⁰³ *KPM* 191 (163).

³⁰⁴ *KrV* A 118.

³⁰⁵ A nuestro juicio, Kant habría dejado inequívocamente clara en las líneas anteriores el significado de esa precedencia: "Esa unidad sintética [la apercepción pura] presupone o incluye una síntesis y, si la primera tiene que ser forzosamente *a priori*, la segunda debe serlo también. La unidad trascendental de apercepción se relaciona, pues, con la síntesis pura de la imaginación como una condición *a priori* de toda posibilidad de combinar la diversidad en un conocimiento" (*ibid.*).

ese «antes» signifique la prioridad en el orden de fundamentación de la imaginación respecto a la apercepción trascendental, Heidegger aventura una posibilidad menos extrema pero igual de poco kantiana: el «antes» "resalta el carácter de unidad estructural (*Struktureinheit*) de la apercepción y la imaginación pura"³⁰⁶.

Pues bien, nuestra tentativa crítica procura ir más allá de denunciar la ilegítima exégesis heideggeriana —algo, en realidad, de poca relevancia para Heidegger—, para centrarnos sucintamente en los motivos por los que Kant habría mantenido a toda costa el carácter no temporal del Yo pienso. Que Kant, desafortunadamente, no abunda en la índole temporal del *cogito*, es algo evidente, pero más ilustrativo resulta indagar en las razones que sustentarían esta desatención. Situada así la cuestión, la postura kantiana significaría, a nuestro juicio, la enconada resistencia a reducir el Yo que acompaña todas «mis» representaciones a una finitud eminentemente pasiva. Estamos persuadidos de que Kant nunca cejaría en la defensa de algo similar a una «atestación» de sí mismo en la autoafección pura del tiempo, a fin evitar una experiencia ciega sin sujeto activamente «captante» en la misma. No en vano, recuerda Kant que el sujeto es aquello "en el que tiene su fundamento originario la representación del tiempo (...)"³⁰⁷. Expliquemos brevemente las directrices rectoras de nuestra propuesta.

Lo primero a constatar es la inequívoca e insalvable distancia entre la «síntesis» heideggeriana y la propuesta por Kant. En cuanto centro originario unitivo y raíz de ambas ramas —tiempo originario—, la imaginación trascendental de Heidegger produce las dos ramas y las mantiene en su irreductibilidad. Por el contrario, la síntesis kantiana se sitúa un «paso adelante»: es la síntesis de intuición y concepto que tiene ciertamente como mediación necesaria a la imaginación, pero con el único fin de explicar el conocimiento «óntico». No es la síntesis de la imaginación trascendental —verdadero «mundo al revés», pues significa erigir el producto en el productor del productor—, sino la actividad sintética de la apercepción trascendental el límite irrebalsable de la propuesta kantiana³⁰⁸. En este sentido, la anterioridad de la síntesis ontológica de la imaginación trascendental, si bien por otra vía, arriba a la misma conclusión que el idealismo: la explosión, en este caso, implosión de los férreos límites kantianos³⁰⁹.

A la espera de examinar pormenorizadamente el «quién» de la comprensión temporal del ser, junto con la problemática entorno al Yo trascendental kantiano³¹⁰, la propuesta kantiana, ciertamente deficitaria en lo que a la determinación del tiempo se refiere, atiende,

³⁰⁶ *KPM* 80 (75).

³⁰⁷ *KrV* B 422.

³⁰⁸ El reconocimiento kantiano de una pluralidad de facultades se hace en vistas a la pregunta por la posibilidad del conocimiento, planteamiento en el que la total hegemonía es detentada por la apercepción trascendental. V. Henrich, D. (1955), 44.

³⁰⁹ El excelente trabajo de Taminiaux (1971) pone de relieve la paradoja de dos repeticiones a contrasentido de la imaginación trascendental kantiana (Hegel y Heidegger), cada uno a su manera y diametralmente opuestas, pero que patentizan "l'affaire de la pensée" (art. cit., 196). Más aún, en su divergencia anida el diferente planteamiento entre el pensamiento de la diferencia y el sintético, en temas como la nada, la verdad y la circularidad del pensamiento (*ibid.*, 199 y ss.).

³¹⁰ V. *Infra*. cap. 4º, I, 1: "La *personalitas transcendentalis*. El «Yo pienso»".

en lo esencial, a garantizar la posibilidad de una apercepción del tiempo. El tiempo como forma *a priori* de la sensibilidad reivindica en todo momento la conciencia del mismo, el señorío del sujeto sobre el tiempo que, por lo tanto, no se hurta ineluctablemente a la mirada del atento observador. Por eso opta Kant en última instancia por la irreductibilidad del Yo pienso, quien, por medio de la imaginación trascendental, funda el tiempo —y no viceversa. A este respecto, recuérdese que una de las inevitables consecuencias de la cooriginariedad de desocultamiento y ocultamiento en la imaginación trascendental como transcendencia finita en ejecución, es que ésta se sustraiga como tal al análisis filosófico, incluso que lo haga poco menos que irrelevante, o al menos, ciertamente secundario. Ilegítimamente, a nuestro parecer, los análisis heideggerianos de la facultad imaginativa cercenan drásticamente la autotransparencia del sujeto respecto a ese horizonte temporal en el que la transcendencia finita del *Dasein* acontece. Desde esta consideración, resulta cuando menos extraño el pretendido acceso de Heidegger con la imaginación trascendental a la «raíz» del conocimiento ontológico. Las reticencias de la fenomenicidad del fenómeno a ser «paralizada» en su desenvolvimiento por una escrutadora mirada fenomenológico-hermenéutica convertiría a la así captada imaginación trascendental en un subproducto ya alejado del punto cero de donde surge toda diferencia. Los mismos presupuestos establecidos por Heidegger, en definitiva, fuerzan a considerarla un epifenómeno no originario respecto al dinamismo realizativo de la temporalidad.

Haciendo, una vez más, «de Heidegger con(tra) Heidegger»: Kant no retrocede ante el «retroceso» heideggeriano hacia la imaginación trascendental³¹¹. Nunca estaría dispuesto a transgredir los límites por él establecidos en la *KrV*, a modo de *hybris* intolerable que desataría en cadena un proceso deconstructivo del sujeto trascendental y con él de toda su propuesta crítica³¹². Consideramos, pues, que sigue vigente la pregunta sobre la licitud de traspasar «en pos de lo originario» esos límites y convertir en fundamento ontológico "una función anímica *ciega*"³¹³. En resumidas cuentas, la centralidad de la imaginación trascendental, al modo que la piensa Heidegger, es *de hecho* ajena a Kant, pero más importante aún, también lo tiene que ser *de derecho*. Nunca podría aspirar a la centralidad en la filosofía trascendental, porque atenta directamente contra su misma esencia, por cuanto

³¹¹ Retroceso presente desde su primera hermenéutica de Kant (*Logik* 378 [297]) y también en sus apuntes de 1938/39, *Besinnung* (377 [318]). La grandilocuente puesta en escena de Heidegger al hablar de «retroceso» contrasta con la comedida y más precisa exégesis histórica de Cassirer. Lo que para una vehemente exégesis supone el fracaso kantiano de salvaguardar la pureza de la razón, lo explica Cassirer (1931, 15-16; 21) con menos dramatismos pero más fidelmente. Kant modificó la primera edición de la *Crítica* por defender su idealismo trascendental del idealismo psicológico del que le acusaba la recensión de Garve-Feder a la *KrV*. Por eso el centro de gravedad se desplaza a la deducción objetiva. La pregunta kantiana se centra, pues, en las condiciones de posibilidad del «objeto» de la experiencia, no en la posibilidad de la facultad de pensar. Algo que ya se encontraba, por otra parte, en el prefacio de la primera edición.

³¹² Kant acepta como un hecho incontrovertible la vinculación entre razón y sensibilidad; procura explicarla a fondo, pero nunca llegar al límite de la misma, pues es el misterio del espíritu humano. V. Gómez Caffarena, J. (1983), 283. V. también Martínez Marzoa, F. (2004, 154): el proyecto de operar el entendimiento en la sensibilidad, tal como lo entiende Heidegger, es inviable y de hecho Kant experimenta esa inviabilidad.

³¹³ *KrV* A 78, B 103, subrayado nuestro. «Ciega», aclara Kant, sin el entendimiento. Por eso, de la imaginación "raras veces somos conscientes" (*ibid.*).

supone la desposesión del yo, su impotencia respecto a su propia actividad sintética, la ceguera del Yo pienso respecto a un tiempo que domina y absorbe. Sin algún modo de autoconciencia tácita originaria, por precario que sea, o alguna velada autocomprensión por parte del Yo trascendental, éste se extravía fatalmente y, lo que quizá es peor, se derrumba toda pretensión de trascendentalidad —en sentido kantiano— de la filosofía.

3. BALANCE CONCLUSIVO. DE LA TRANSCENDENCIA DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA FINITUD

Con la cuarta sección de *Kant y el problema de la metafísica*, bajo el título "La fundamentación de la metafísica en/por medio de una repetición"³¹⁴, llega el momento de hacer balance sobre el minucioso, obstinado en ocasiones, desentrañamiento del criticismo kantiano. Balance, no podía ser de otra forma, *qua* repetición deconstructiva de la fundamentación kantiana de la metafísica, recolectando los círculos concéntricos de su hermenéutica, pero también, y esa es una de las tesis principales que hemos venido desgranando, llevando a cabo la propia reiteración de *Ser y tiempo* en confrontación con los principales momentos de dicha exégesis. Y es que, en el camino de su interpretación fenomenológica de Kant se ha producido una liberación, no sólo de la problematicidad de la filosofía trascendental, sino, a sabiendas o no —insistimos en hacer «de Heidegger con Heidegger»— de la problematicidad de su propia filosofía.

Posterior en su elaboración a las secciones anteriores³¹⁵, el atento examen cincelador de la *Estética* y la *Análítica trascendentales* cede paso a una discusión englobante acerca del puesto del criticismo en la dilucidación de la pregunta por el ser. Heidegger parece dejar a un lado el bisturí del análisis pormenorizado de la filosofía kantiana, relativizando hasta cierto punto los resultados de su exégesis, para abrir considerablemente el foco de su hermenéutica y proponerse una reabsorción de la metafísica kantiana desde la perspectiva de *SuZ*, a modo de liberación de la «fuerza interior» que anida en su problemática fundamental. Averiguar cómo y hasta qué punto el desmenuzamiento conceptual de la finitud del ser humano concierne de manera ineluctable a la pregunta por el ser, tal y como se plantea en su primera gran obra, es el objetivo de este final del *Kantbuch*. Su drástica importancia anida en que se asiste a la repetición de *SuZ* a través de la reiteración de la *KrV*, en tanto que la fundamentación de la metafísica en esta última aspira a la determinación de la razón como finitud-en-transcendencia. En el último giro del esforzado adentrarse mediante círculos concéntricos englobantes, se advierte que la otra faz de la kantiana imaginación trascendental es la comprensión del ser, lo más finito de la finitud transcendente del *Dasein*.

Antes de internarnos en la finitización operada con la razón «pura» —con la súbita aparición de la nada—, se imponen a la consideración dos cuestiones decisivas. En primer lugar, cabe preguntarse si se ha operado en la determinación de la comprensión del ser,

³¹⁴ "Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung" (*KPM* 204 y ss.).

³¹⁵ V. Declève, H. (1970), 37.

primera piedra del edificio ontológico, algún cambio o reinterpretación tras el denodado tránsito por la imaginación trascendental. A modo de contragolpe, abordaremos la formulación heideggeriana de un sujeto trascendental deconstruido: «el *Dasein* en el hombre»³¹⁶.

3.1. De la superación «crítica» de *Ser y tiempo* por obra de una (meta)-metafísica del «*Dasein* en el hombre»

Recuérdese que en el primer capítulo examinamos el significado eminentemente trascendental de la comprensión preontológica del ser con la ayuda de la determinación del tiempo kantiano como fenómeno fenomenológico que siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no en forma temática. A su vez, advertíamos de la existencia en su interior de un elemento esquivo a la explicitación, que se hurtaba a la mirada de un espectador cognoscente meramente pasivo y que, en definitiva, avisaba sobre el entrecruzamiento del modelo trascendental con el de la cooriginariedad, éste de marcado carácter ontológico y en ocasiones encubierto en beneficio del primero³¹⁷. Pues bien, sostenemos que la confrontación con la filosofía kantiana, tal y como se lleva a cabo en *Kant y el problema de la metafísica*, resitúa el vector de la cooriginariedad en el lugar que le pertenece como suelo nutricional de toda trascendencia. Resultaba imprescindible adentrarse en el tiempo kantiano como fenómeno fenomenológico y acceder a la determinación de la imaginación trascendental *qua* tiempo originario, a fin de oponerse a una interpretación «trascendentalista» —que no trans-cendental— de la comprensión del ser —término de *SuZ* para la «raíz común» del libro sobre Kant. De esta manera, la hermenéutica de la *Crítica* kantiana reconduce lo trascendental al *ser-en-transcendencia-finita*, erradicando toda pertinaz duda acerca de la centralidad de la cooriginariedad de facticidad y existencia, esto es, finitud y trascendencia, porque dicha copertenencia esencial se funda en la imaginación trascendental, o lo que es lo mismo, en la temporalización de la comprensión de ser del *Dasein*. Brevemente, "La existencia como forma de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser"³¹⁸.

En lo que a la metafísica «de escuela» se refiere, el primordio ontológico de la comprensión del ser proporciona el enraizamiento definitivo de la trascendencia en la finitud, oponiéndose precisamente a lo que sería el movimiento típicamente metafísico, que, partiendo de una mal dilucidada condición trascendente del ser humano, procura el

³¹⁶ En su lección de habilitación como docente (1933), Otto Bollnow denunció el cambio de perspectiva del *Kantbuch* respecto al interés por abordar el círculo hermenéutico en *SuZ*. La facticidad pierde protagonismo en pro del momento ontológico que se constituye como una estructura trascendental, hasta el punto de hablar de «*Dasein im Menschen*» en lugar de «*Dasein des Menschen*» (1933, 227; 230-231). Por nuestra parte, disentimos de que KPM suponga la recusación del proceso iniciado en 1927, por cuanto ya en 1927 se proyecta trascendentalmente la hermenéutica de la facticidad, en el singular entrecruzamiento que hemos denominado «cooriginariedad trascendental».

³¹⁷ V. Supra. cap. 1º, I, 1: "Nuestra hipótesis. Mixtura interpretativa en la determinación del fenómeno: modelo de la cooriginariedad y trascendental".

³¹⁸ KPM 228 (192). La nota a su ejemplar de mano, concretamente al término *Endlichkeit*, no tiene desperdicio: "nihilidad del anonadar" (*Nichtigkeit des Nichtens*).

acceso a lo suprasensible. Sin duda, la apuesta heideggeriana es bien audaz: la transcendencia del *Dasein* es justamente aquello que le sumerge indefectiblemente en su finitud. La extática comprensión del ser es el íntimo fundamento de la finitud, que hace posible las facultades «creadoras» del ser humano finito. Un ser infinito, trascendente en el sentido tradicional, pero no trascendente en cuanto continuamente vertido a la comprensión de su ser, no tiene necesidad de la ontología. Los dioses no filosofan, porque en su ser no les va ese su ser³¹⁹. En definitiva, la versión del hombre a lo trascendente metafísico es el auténtico «contra-sentido» de la razón.

Adentrarse con ímpetu de fenomenólogo avezado en los "más secretos juicios de la razón común"³²⁰, esto es, en la doctrina kantiana de la temporalidad y del esquematismo, no podía dejar incólume la subjetividad kantiana. A no excesiva distancia de lo sucedido con *SuZ*, Kant, en el curso de su investigación, terminaría por dinamitar la base de la que parte y sostén de su crítica, a saber, el concepto de una razón pura. Su *Crítica* conduce a fundar la posibilidad de la ontología en la subjetividad del sujeto, pero semejante conclusión lícita urge un nuevo comienzo de la metafísica —una «meta-metafísica», en términos del Heidegger maduro—, como «salto hacia atrás» de la finitud de un conocimiento creado a la finitud originaria del *Dasein*, la única adecuada, podría decirse, a una *Crítica de Dasein finito* como es la analítica existencial de *SuZ*³²¹. La fundamentación ontológica kantiana toca su momento esencial cuando accede a la finitud abismática del ser humano, momento, paradójicamente, en el que se hace patente la imposibilidad de toda «fundamentación», pues la finitud del *Dasein* fuerza la condición abismática de la metafísica, en tanto que meta-física «del» *Dasein*. En el misterioso y recóndito ámbito del esquematismo kantiano acontece para el iniciado la epifanía de su verdadero ser: el *Dasein*. La resuelta mirada fenomenológica adivina en la *Crítica* la tentativa de elaborar una analítica de la condición de ser del ser humano, en camino, por lo tanto, hacia lo que, en un giro lingüístico algo extraño, Heidegger denomina, «el *Dasein* en el hombre» (*Dasein im Menschen*)³²². No podía ser de otro modo desde el momento en que el concepto de «hombre» se antoja demasiado estrecho para albergar tanta finitud como proviene del ser³²³, inhóspito huésped que demanda un «ser»-humano expuesto en el *Abí* del ser y protagonista en la sombra de la originaria

³¹⁹ V. *KPM* 246 (206). Años más tarde, repetirá la idea en confrontación con Schelling: “¿No va toda determinación esencial del hombre —como lo muestra ya la mera pregunta acerca de quién sea— más allá de él, de manera tan cierta como todo conocimiento del Absoluto cae por debajo de éste?” (*Schelling* 284 [200]).

³²⁰ V. *SuZ* 23 (47).

³²¹ No se puede escapar de la alienación del pensamiento metafísico, suscribe G. Vattimo (2004, 27 y ss.), mediante la *Crítica*, pues ésta busca el *arjé* desde el que fundamentar la nueva teoría liberadora. Solamente desde una llamada desde la situación metafísica presente en la que nos encontramos puede surgir un pensamiento posmetafísico.

³²² V. *KPM* 229-30 (192-3). Significa que “la esencia (verbal) del hombre, «el ser-ahí en el hombre» (...) no es algo humano” (*ZS* 397 [89]). Giro lingüístico, sólo apuntamos, que trae inevitablemente a la memoria ese otro de «cosa en el fenómeno», como si el grito fenomenológico («a la cosa misma») concibiera la totalidad de la metafísica kantiana cual *ilusión trascendental*.

³²³ Hannah Arendt (1997, 80-81) rechazará la propuesta anti-ilustrada de reconvertir el hombre libre, digno y racional en un «ser-ahí» disuelto en una serie de modos de ser fenomenológicamente demostrados, donde se hace imperceptible la humanidad del hombre.

metafísica kantiana «en» la subjetividad del sujeto. Queda, pues, consumado el progresivo circular hemenéutico por el pensamiento kantiano, ya que, en tanto que metafísica «del» *Da-sein* —genitivo subjetivo y objetivo—, la metafísica kantiana es germinalmente *Fundamentalontologie*.

Precisamente, la legitimidad de un anonadamiento semejante del ser humano será objeto de debate en las enconadas discusiones celebradas del 17 de marzo al 6 de abril de 1929, en la ciudad suiza de Davos, entre el «neokantiano» Ernst Cassirer y la, en ese momento, todavía promesa emergente, Martin Heidegger³²⁴. Hasta el punto de llegar a afirmarse que se enfrentan antinómicamente "la primacía de los derechos del ser y el primado de los derechos del hombre"³²⁵. Sobre la base de una ontología fundamental previa y fundante de toda derivada antropología o filosofía de la cultura, Heidegger se reafirma en las conclusiones aparecidas pocos meses después en su *Kantbuch*: Kant no alcanzó a ver en profundidad la pregunta por el ser en general, no obstante, verdadero termino *ad quem* de su *Crítica de la razón pura*. Por su parte, la ortodoxa exégesis cassireniana, apoyándose en los fenómenos del espacio, la lengua y la muerte, sostendrá que el mundo humano de la experiencia cotidiana es el término *a quo*, pero no el fin de la filosofía kantiana, sin duda alguna, el reino de los fines³²⁶. La interpretación fenomenológica de Kant, insiste Heidegger, no busca traer algo nuevo respecto a la teoría del conocimiento —en clara alusión a Cassirer, no se olvide, buque insignia para Heidegger de la malinterpretación neokantiana—, sino clarificar que la problemática interna de la *KrV*, esto es, de la posibilidad de la ontología, conduce últimamente a "convertir el propio suelo (*Boden*) en un abismo (*Abgrund*)"³²⁷.

Más interesante aún para nuestro tema es, sin duda, que Heidegger introduce explícitamente en Davos la referencia a la nihilidad (*Nichtigkeit*) del *Dasein*, en conexión con su singular hermenéutica de la filosofía kantiana. En la reconducción de la pregunta por la fundamentación de la metafísica a la pregunta por la finitud del hombre, adviene la nihilidad originaria del hombre; nihilidad a la que la filosofía tiene la tarea de conducir

³²⁴ El debate de Davos es uno de los mejores ejemplos históricos de cómo un pretendido diálogo filosófico, celebrado a propósito de un hermanamiento luego de intrigas entre Francia y Alemania, puede convertirse en un auténtico, valga la expresión, «diálogo de sordos». Excelente crónica de un desencuentro anunciado: el profesor Ernst Cassirer, de precaria salud en las conferencias, afanado en la ortodoxa hermenéutica kantiana y singularmente atento a los momentos decisivos de la malversación heideggeriana del caudal filológicamente amasado por la tradición. El osado Heidegger, ataviado con el traje regional y rodeado de unos pocos incondicionales progermánicos, resuelto, ante una de las mayores celebridades concededoras de Kant, a reivindicar su propia actividad filosófica, procurando servirse de Kant tanto como fuera necesario a fin de hacerse valer ante tan insigne profesor. En fin, dos modelos inconmensurables que se desarrollan en ámbitos dispares, cada uno con sus presupuestos y sus intenciones ocultas.

³²⁵ V. Aramayo, Roberto R. (2009), 153. Julian Carvajal (2007, 250 y ss.) sitúa acertadamente el debate como acometida a la autonomía kantiana en la forma del enfrentamiento entre el monismo de la imaginación y el ser racional finito libre kantiano. Enno Rudolph (2002) considera más dramáticamente la confrontación como disyunción entre la libertad trascendental y el abandono a un fatídico e inexorable destino. Para A. Renaut (1989, 272-279), en el debate se juega la coherencia del criticismo y un posible retorno a Kant, sin volver a Kant. Finalmente, D.A. Lynch (1990) estudia la discusión en tanto que otorga las claves para comprender el pensamiento de cada filósofo.

³²⁶ V. Aubenque, P. (1972), 25-27.

³²⁷ KPM 288, trad. propia.

como su destino inevitable, pese a los intentos del hombre por refugiarse en su contemplación como obra del espíritu. Y este sería el fin último, a modo de puerto de llegada imprevisto y, en cierto modo, temido en la sombra, de la filosofía kantiana:

“(...) la pregunta por la esencia del hombre adquiere solamente su sentido y su razón cuando ella misma resulta motivada a partir de la problemática central de la filosofía misma, la cual tiene que reconducir al hombre por encima y más allá de sí mismo y hacia el todo del ente, con la finalidad de hacer patente, a pesar de toda su libertad, la nihilidad de su existencia; una nihilidad que no ha de ser motivo de pesimismo ni de melancolía, sino de la comprensión de aquello cuyo actuar auténtico sólo tiene lugar allí donde hay oposición; (...) la filosofía posee por cometido re-lanzar adecuadamente al hombre a la dureza de su destino, sacándolo del aspecto espurio del hombre como mera obra del espíritu”³²⁸.

3.2. Tránsito al capítulo tercero. La nada de los intereses últimos de la razón

Kant, prosigue la dramática puesta en escena heideggeriana, se asoma al vertiginoso abismo del des-fundamento de la *metaphysica generalis* tradicional, paulatinamente consciente de que el destino —primer vaticinio de la *Seinsgeschichte*— de su fundamentación de la metafísica era la finitud del hombre. Prueba definitiva de ello es que la filosofía «de intención cosmopolita» erige la pregunta por el hombre en el punto de convergencia de los tres supremos intereses de la razón humana, plasmados en las tres disciplinas de la *metaphysica specialis* —cosmología, moral y teología. Ahora bien, la reconducción del saber, deber y esperar a la pregunta por el hombre, repercute sobre ésta y lanza a interrogarse por la cuestionabilidad misma de la pregunta por el hombre, y con ello, por la perspectiva desde el que se realiza la pregunta como tal³²⁹. La versión kantiana a lo suprasensible se transmuta en re-versión a la intrínseca finitud del *Dasein*³³⁰.

A este respecto, la finitización heideggeriana de los supremos intereses de la razón kantiana se realiza apelando a la cuestionabilidad del poder (*Können*), deber (*Sollen*) y permitir (*Dürfen*), por la emergencia en cada cuestión de un «no», constitutivo y constituyente último de la razón «pura» kantiana.

a) La cuestionabilidad kantiana del «poder» del conocimiento (¿qué *puedo* saber?) denota un cooriginario «no-poder» (*Nicht-Können*) de la razón, esto es, su radical im-potencia³³¹. El discernimiento crítico, valga la redundancia, aspira a establecer los límites del poder cognoscitivo de la razón, pero lo hace —aquí, el estoque heideggeriano—, no desde sus ansias de infinitud, sino desde el reconocimiento tácito de su condición finita. Procurando

³²⁸“(...) die Frage nach dem Wesen des Menschen hat einzig nur den Sinn und das Recht, daß sie motiviert ist aus der zentralen Problematik der Philosophie selbst, die den Menschen über sich selbst hinaus und in das Ganze des Seienden zurückzuführen hat, um ihm da bei all seiner Freiheit die Nichtigkeit seines *Daseins* offenbar zu machen, eine Nichtigkeit, die nicht Veranlassung ist zu Pessimismus und zum Trübsinn, sondern zum Verständnis dessen, daß eigentliches Wirken nur da ist, wo Widerstand ist, (...) die Philosophie die Aufgabe hat, aus dem faulen Aspekt eines Menschen, der bloß die Werke des Geistes benutzt, gewissermaßen den Menschen zurückzuwerfen in die Härte seines Schicksals“ (*Ibid.*, 291, trad. propia)

³²⁹ *Ibid.*, 288 (221).

³³⁰ Por eso, cuando leemos: "únicamente una antropología filosófica es capaz de hacerse cargo de la fundamentación de la filosofía propiamente dicha, de la *metaphysica generalis*“ (*ibid.*, 208 [176]), lo que realmente se escucha es la preeminencia óntico-ontológica del *Dasein*.

³³¹ *Ibid.*, 216 (182).

no desviar la atención hacia el conocimiento creador infinito, Heidegger insiste en que el «no» para nada significa una carencia (*Mangel*), sino la ausencia de toda «negación». La filosofía-límite kantiana, vendría a sostener Heidegger, sabe vagamente de su originario «no-puedo» y cuestiona por la finitud del hombre como el interés-raíz que transe por completo y dinamiza su razón finita.

b) Si cabe aún, de mayor calado es el *nihil* que asoma tras la pregunta por el deber, sucinta síntesis de la conciencia kantiana en *SuZ*, por cuanto en el supremo interés por el *Sollen* adivina Heidegger un «todavía-no-haber(se)-colmado» (*Noch-nicht-erfüllt-haben*). El sujeto moral kantiano, en suspenso entre un «sí» y un «no», denota en su mismo preguntar su ontológica no-realización. Alejado de cualquier referencia a una acción concreta o ley por cumplir, el todavía-no de este indeterminado y atemático colmarse (*unbestimmten Erfüllens*) se desvela como el *nihil* de la existencia en ejecución. Parece claro que tras el «todavía-no» ejecutivo aflora un «siempre-no» que invierte completamente la direccionalidad del cuestionar kantiano, puesto que la no-realización de un futuro hacer o dejar de hacer se reconduce al ontológico resto pendiente de la existencia por el que todo ser humano deviene irremediabilmente culpable.

c) Finalmente, un *Dürfen* convertido en problema, no sólo interroga por aquello que corresponde al que pregunta, sino también por lo que, en la esperanza, se le rehúsa o deniega. Ratificando el dicho popular, "el que espera, desespera", Heidegger rescata la privación (*Entberung*) o menesterosidad (*Bedürftigkeit*) de la esperanzada razón humana finita.

En conclusión, la *teleologia rationis humanae* se retrotrae hacia su oculto *telos*, la finitud misma. Los intereses kantianos de la razón son intereses «de» la nada. Precisemos. No se propugna la aniquilación *more nietzscheano* de lo suprasensible, pues no se convierte los intereses kantianos en intereses «por» nada. La sutileza del kantiano Heidegger va más allá —mejor, más acá—, pues no niega, sino que redirecciona el interés práctico kantiano hacia la finitud de donde brotan y en la que se consuman. La opacidad de la finitud que envuelve todo comportamiento del hombre —por supuesto, también su misma actividad filosófica³³²—, no es una invitación a disolverse en el mar de la nulidad, sino el llamamiento a un depauperado *Dasein* al esfuerzo por «finitizarse», sosteniéndose a duras penas en el movimiento extático de la finitud; es el «cuidado de poder-ser-finito»³³³. Heidegger reivindica la impotencia («no-poder») de su ser-en-posibilidad; la esencial culpabilidad del *Dasein* —«todavía-no», mejor, «siempre-no»— en la llamada a la resolución; la indigencia del ser («desesperanza») de su comprensión del ser. Nada, pues, como destino último de la fundamentación de la metafísica, que destina por ello a su desfundamentación y el consiguiente desfondamiento del sujeto. Nada, finalmente, que se oculta hasta hacerse invisible en la obvedad de su inexistencia, y que adquiere los rostros más diversos, como

³³² En el mismo portico de sus ejercicios fenomenológicos sobre la *KrV*, ya lo advierte Heidegger: "Jeder philosophischen Bemühung bleibt eine wesentliche Dunkelheit, und die radikalste gerade bleibt endlich, und sie versteht sich gerade dann in echtem Sinn absolut, wenn sie sich als endlich begreift" (*PfIK* 4).

³³³ "Sorge um das Endlich-sein-können" (*KPM* 217 [183]).

veremos en el próximo capítulo, pero con el denominador común de la referencia a la finitud del *Dasein*³³⁴.

No obstante, la contundente y extrema propuesta heideggeriana de un *nihil* constituyente de razón kantiana impone, a nuestro juicio, la necesidad de adentrarse en Kant con nuevos ojos, ciertamente, reconociendo la crítica de Heidegger a la metafísica de la subjetividad, pero, al unísono, apostando por un adentramiento en la subjetividad del sujeto que no culmine en la ciega temporalidad, sino en el concernir de la ley moral (deber-ser) al ser racional finito, que instaura la personalidad de la persona³³⁵. Así lo considera también A. Renault, que procura una revitalización del pensamiento kantiano a partir de la radical puesta en cuestión heideggeriana a la subjetividad kantiana, pero defendiendo el profundo nexo en Kant de subjetividad práctica (autonomía) y razón finita. Al definir Kant la sensibilidad como receptividad y establecer la finitud como estructura intrínseca del conocimiento, en contraste con el racionalismo que busca el conocimiento absoluto, inscribe en la subjetividad una dimensión de obertura a una exterioridad, cuyo «responsable» último nosotros procuraremos vislumbrar en el acontecer de la ley moral³³⁶.

Proseguimos, pues, nuestra investigación con la confianza en un Kant más fecundo del de la primera *Crítica*, que habla de un sujeto eminentemente práctico; razón finita, sí, pero genuinamente libre, pues su finitud arraiga en su estar compelido por el deber-ser. En definitiva, un sujeto primordialmente activo, que hace suyo y forja «su» propio tiempo, no meramente receptor de la llamada destinal del ser, sino actor atento a la interpelación de su misma libertad a estar a la altura de sí mismo.

³³⁴ V. *Infra*. Cap. 3º, II: “Los multiformes rostros del *nihil*”.

³³⁵ M. Foucault, en su entrevista con Dreyfus y Rabinow de 1983, apela a una ética de la reflexión como reconciliación de la autonomía con la finitud radical y un sujeto kantiano no meramente dado, sino que se constituye en la relación consigo mismo (cuidado de sí) como sujeto práctico en un horizonte de sentido, que podría llamarse normativo en la medida en que pone la norma en la *potestas sui*, en el poder de gobernarse a sí mismo. V. Foucault, M. (1994), 411.

³³⁶ V. Renault, A. (1999), 189-90. Una filosofía del sujeto, postmetafísicamente comprendido, podría completar la función de una apeliana crítica del sentido. Propone, pues, no reducir la desontologización del sujeto kantiano a un sujeto trascendental vacío y puramente formal, sino apostar por la subjetividad como actividad (*ibid.*, 196). Sujeto eminentemente práctico: “Plus précisément, ce serait donc dans l'exigence constitutive de la moralité que le sujet trouverait son statut post-métaphysique” (*ibid.*, 198). V. también Renault, A. (1989), 288 y ss.

CAPÍTULO III

LIBERTAD Y NADA

INTRODUCCIÓN

En lo que sigue, nuestra exposición atenderá preferentemente a dos puntos esencialmente coimplicados. El primero, siguiendo el decurso de capítulos precedentes, analizará la «deducción» de la cooriginariedad transcendental llevada a cabo mediante la pregunta por la totalidad del todo estructural del ser del *Dasein* en *SuZ*. A este respecto, la angustia mostrará el desnudo *ser-en-posibilidad* fáctico del *Dasein*; la muerte la imposibilidad de un poder-ser no fáctico; la conciencia, por su parte, sellará definitivamente esa cooriginariedad, llamando a un retorno a la facticidad originaria del *ser-en-posibilidad*. Esta singular deducción de la cooriginariedad, presume, en segundo lugar, un paulatino proceso de formalización ontológica por el que se accede a la indeterminación y vaciedad cósmica (óptica) del *Selbst* propio; en términos heideggerianos, a la «neutralidad ontológica» del *Dasein*. Neutralidad ontológica previa a toda concreción fáctica, que no es "la indiferencia de la nada vacía (*leeren Nichtigen*), la débil negatividad de una indiferente nada óptica"¹, sino la positividad de su esencia, la "potencia de lo *originario*, que alberga en sí la posibilidad intrínseca de toda concreta humanidad fáctica"².

Así, la neutralidad ontológica del *Dasein* avisa de la presencia de una «nada entitativa» en la constitución del ser del *Dasein*, cuya dilucidación nos conducirá al *nihil* originario, que acontece en los momentos centrales de *SuZ* como el sustraerse del ser del ente a la mirada fenomenológica. «Nada» multiforme en sus rostros, aunque asentada en la transcendencia finita del *Dasein*; «nada» que fuerza la reconversión de lo transcendental en lo transcendental, conduciendo en último término a la problemática de la libertad como *libertad-para-el-fundamento*. Asistimos, pues, al primer paso hacia la incardinación de la debelada libertad práctica kantiana en la constitución de ser del *Dasein*, pues se desvela aquello que ya vislumbrábamos, a saber, el ser que es concernido por su ser es sinónimo de «ser»-libre. Quién mejor que la noción de libertad para «salvar» la brecha abierta entre los dos primeros capítulos, por cuanto, en íntima conexión con la pregunta por la verdad y el fundamento, y, no se olvide, en confrontación con la libertad kantiana, desenmascara los diversos rostros bajo los que acontece la nada y pone a las puertas de la torsión o viraje (*Kebr*) hacia la cooriginariedad de ser y nada.

I. HACIA UNA CRÍTICA DEL *DASEIN* FINITO. ANGUSTIA, MUERTE Y CONCIENCIA

1. LA NOCHE CLARA DE LA ANGUSTIA

1.1. La tentativa de transparencia cognoscitiva respecto al propio ser

El ocultamiento propio de la condición cadente del *Dasein* determina que la analítica existencial se halle necesariamente mediada por su dinámico despeñarse en medio de los

¹ *Anfangsgründe* 172 (160).

² *Ibid.*

entes intramundanos, que encubre y desfigura lo que él mismo propiamente «es». La justificación de su condición derivada respecto al ocultamiento del proyectar el poder-ser más propio, indefectiblemente entregado a su arrojamiento en el *Abí*, será viable siempre y cuando quepa la posibilidad de retornar al *Dasein* a su propiedad, sustrayéndolo del torbellino centrífugo que lo arrastra hacia los entes, mediante una contrafuerza centrípeta neutralizadora del virulento encubrimiento de su sí mismo más propio. La pregunta por la viabilidad de una comprensión del ser mismo del *Dasein* entero en su propiedad sitúa ante uno de los momentos de mayor cercanía, al menos formal, con la fenomenología ortodoxa, por cuanto se hace cargo de su aspiración por excelencia en pos de la máxima transparencia cognoscitiva respecto al propio ser. Acucia saber si para una filosofía «de escuela», cabe algún tipo de explicitación del «siendo-ahí» (*Da-sein*), ya que una analítica del *Dasein* con pretensiones de hermenéutica fenomenológica radical, es decir, regida por el mandato socrático, hace exigible, si es que algo de «fenomenología» queda aún en ella, una desconexión o *epojé* del movimiento cadente del *Dasein*, que ponga en camino hacia una mostración palmaria de su puro poder-ser proyectante y su cooriginaria facticidad. Lo que no impide que, frente a Husserl, se reafirme la impotencia de la actitud teórica para acceder al nivel originario buscado, de modo que la hermenéutica del *Dasein* debe posibilitarse desde un comportamiento no reflexivo, sino comprensivo-hermenéutico, que no «salga» de la facticidad para situarse en un nivel previo —algo así como saltar ficticiamente por encima de la propia sombra— y esté anclado en el seno mismo de la vida fáctica.

Ya en el apresurado *Informe* que presenta a Natorp en 1922 sobre los derroteros de sus investigaciones fenomenológicas acerca de Aristóteles, Heidegger reconocía que la vida se encuentra fácticamente presente a sí misma en su constitutiva tendencia a la caída³. Ahora bien, el ser de la vida sólo resulta accesible de modo indirecto (*umwegig*), de soslayo, en el rodeo por la destrucción de la facticidad, identificada en este momento con el movimiento rector hacia el despeñamiento. Además, en ese movimiento de contra-posición a la facticidad, Heidegger constatará la presencia de un «no», negación que revela la diferencia entre el hombre fáctico cadente y el hombre ontológicamente considerado:

“El «contra», entendido como el «no» o la «negación», expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva. Desde el punto de vista de su sentido constitutivo, la negación posee un primado originario con respecto a la posición. Y esto porque el carácter ontológico del hombre está fácticamente determinado por una caída, por una inclinación hacia el mundo”⁴.

Pues bien, el intento de aclarar ontológico-existencialmente la irrecusable copertenencia de facticidad y existencialidad, partiendo precisamente de la cotidianeidad promedio del *Dasein*, en la que el sí mismo es inmediata y regularmente el Uno-mismo (*Man-selbst*), sólo puede venir de la mano de un modo privilegiado de aperturidad, sobresaliente encontrarse afectivamente dispuesto, capaz de poner al *Dasein* ante su *Abí*: la angustia (*Angst*). En sintonía con la ya estudiada (auto)intuitividad del tiempo como autoafección pura de sí

³ Natorp 13 y ss. (43 y ss.).

⁴ *Ibid.*, 14 (44-45).

mismo, la angustia permitirá contrarrestar el movimiento de caída en el ente intramundano y, al unísono, adquirir cierta autocomprensión del propio dinamismo ejecutivo de la existencia.

La entrada en escena de la angustia —y con ella, de la nada— en el párrafo 40 de *Ser y tiempo* se encuentra teñida del cuestionamiento típicamente «metafísico» sobre un acceso ontológico-existencial a la totalidad (*Ganzheit*) del todo estructural representado por el *ser-en-el-mundo*, con la consiguiente captación integral el ser del *Dasein*. Inquieto desde temprano por responder a la pregunta metafísica por la totalidad, su escrito sobre Dilthey (1925) ya interroga «metafísicamente» por una totalidad a la que únicamente se accede investigando la constitución ontológica del *Dasein*⁵. Heidegger estima deficitaria la determinación kantiana del hombre como unidad de entendimiento y razón, pues consagra su vetusta definición como animal racional, inherente a una comprensión del hombre desde el mundo. Kant —y la fenomenología entera— habría ignorado el origen de la unidad —que más tarde se buscará en la imaginación trascendental— por obviar la cuestión ontológica. El mismo talante metafísico se percibe en el pórtico de acceso a la angustia de *SuZ*, habida cuenta de que la mirada fenomenológica a la totalidad se formula como la búsqueda del «fundamento» ontológico que yace a la base del todo estructural. Fundamento, eso sí, comprendido como el momento unitario (*Gleich*) de las estructuras existenciales de la originariedad (*Ursprünglichkeit*):

“El ser del *Dasein*, sobre el cual se apoya (*trägt*) ontológicamente el todo de las estructuras en cuanto tal, se nos hace accesible en una mirada completa que *atraviesa* ese todo *en busca de un* fenómeno originariamente unitario, que ya está presente (*liegt*) en el todo y que funda (*fundiert*) ontológicamente cada uno de los momentos de la estructura en su posibilidad estructural”⁶.

La reconducción de la mirada fenomenológica al «co-» o raíz común de la cooriginariedad conducirá al filósofo-Heidegger a situarse en la privilegiada estancia de la unidad del todo, «desde» la que acontece la captación simplificada (*vereinfacht*) y en un solo vistazo del ser del *Dasein*. «En», y sólo «en», ese ámbito se anudan extraordinariamente, como trasluce el vocabulario del pasaje citado, la búsqueda fenomenológica de la originariedad y el intento de fundamentación ontológico-existencial, abocando irremisiblemente a la deconstrucción de la tradicional filosofía de la subjetividad, pues la totalidad de la existencia fáctica del *Dasein* no se piensa como razón pura sino como cuidado (*Sorge*).

1.2. Sobre la viabilidad de una aperccepción «ética» de la más propia nihilidad

La disposición «fundamental» de la angustia es el suelo fenoménico (*phänomenalen Boden*) para la captación del ser originario del *Dasein* como cuidado⁷. Mostración de la coimbricación ontológica de existencia y facticidad, la noche clara de la angustia disipa la niebla para situar en la claridad del claro (*Da*), horizonte de posibilidad de todo mostrarse.

⁵ V. *Kasseler Vorträge* 165 (78).

⁶ *SuZ* 204 (181).

⁷ *Ibid.*, 182 (205).

Así, opera un proceso de «formalización ontológica» que pone en suspenso toda intencionalidad del *Dasein* cadente y evidencia la desnudez de su existencia fáctica. En efecto, la angustia no remite a un objeto intencional al que se pueda calificar de amenazante. Con ella, la totalidad respeccional de lo a la mano y de lo subsistente se derrumba, y queda cortado todo lazo con el ser de lo descubierto en el mundo. Su compañía es el «no»: no sabe qué es aquello por lo que se angustia, lo cual, por otro lado, no está en ninguna parte. Lo angustiante de la angustia no es *nada* del mundo, precisamente porque es el mundo mismo, nada de la mundaneidad en su desnudez, que aflora en la pérdida de significatividad del ente intramundano (*Unbedeutsamkeit*) y, consiguientemente, sienta diferencia. De este modo, se ofrece una primera determinación del *nihil* como lo inane sobre cuyo fondo se recorta la inanidad última de los entes. No obstante, la mundaneidad del mundo o nada entitativa prelude una mostración más originaria del *nihil*, pues aquélla es sólo la faz exterior que apunta ulteriormente a la facticidad del *Dasein* como momento ontológico en el que fundar su condición trascendental. Comienza, pues, un paulatino adentramiento en la inherente nihilidad del ser del *Dasein*. Y es que, la auténtica fenomenicidad del fenómeno, el angustiarse originario de la angustia, es el del *poder-ser-en-el-mundo*. Sólo desde este «solipsismo existencial» puede recobrase en su originalidad el mundo como mundo y el *Dasein* como un sí-mismo-en-el-mundo⁸.

Obsérvese la profunda y oculta condición «ética» de la «pérdida para mayor ganancia» heideggeriana, como la ruptura con la plácida instalación del *Dasein* cotidiano en el mundo. El sentimiento de expatriación por el que el sí mismo se siente fuera de la confortabilidad y seguridad del hogar (*umheimlich*) al que pertenece constituye una verdadera apercepción «ética», en el sentido etimológico de estancia del hombre (ἦθος) en su morada originaria⁹. El inhóspito no-estar-dentro del mundo como un ente más ofrece, paradójicamente, la más plena incardinación «en» el mundo —motivo, por otra parte, de la premura del *Uno* por huir hacia la distracción procurada por los entes. Ya su primerísima mención a la angustia en *El concepto de tiempo* (1925)¹⁰, la describe como el no-estar-más-en-casa (*Nicht-mehr-zu-Hause*) de cuya inhospitalidad pretende a toda costa huir el movimiento cadente. Más significativa aún es la impronta «excesiva» o trascendental del encontrarse ante la nada; el inhóspito «y nada más», que amenaza al *Uno* aferrado a la seguridad de su trato cotidiano con el mundo, retrovoca al *ser-en* del *Dasein* y, al unísono, es la condición de que acontezca un mundo:

⁸ V. *ibid.*, 188 (210).

⁹ Kogaku Arifuku (199, 156-157; 165) considera como presuposición ética de sus análisis existenciales la hermenéutica de la facticidad heideggeriana en tanto que cuidado de sí mismo. A pesar de las reticencias públicamente expresadas por Heidegger, ve en el motivo de la autenticidad y su tarea e ideal de liberación del *Man*, la ética heideggeriana. En sentido contrario se manifiesta Gethmann (1988, 161), detractor de toda interpretación ascético-existencial del *Gemissen*, por cuanto los conceptos de propiedad e impropiedad no caracterizan formas de vida, sino la viabilidad de reconstruir la experiencia originaria en la que el yo se experimenta como individual y aislado.

¹⁰ V. BZ 42 y ss. (58 y ss.). Dicho sea de paso, la emergencia de la angustia viene flanqueada sintomáticamente por la referencia a Kierkegaard y Lutero.

“En el *ser* que *se* angustia *ante* la nada, la cual no ofrece ningún amparo para la absorción en el mundo, el *Dasein* se remite a sí mismo. En este remitirse al estar-en como tal, vemos que este último queda magníficamente retratado en el siguiente carácter de ser: «que el ser es y no que el ser no es, y que el ser mismo es el ahí en el que puede comparecer un mundo»¹¹.

La angustia se hace cargo, pues, de la afirmación inaugural de la ontología en su reversión a uno y el mismo fenómeno con doble referencialidad, esto es, al *Dasein* en la facticidad de su «que es» y al mundo en su ser. Ahora bien, con ella se modifica sustancialmente el cuestionamiento metafísico tradicional, desde el momento en que se reconduce el «porqué» intencional al «que». Lejos de responder a la pregunta leibniziana por el fundamento —lo cual supondría transitar allende la nada—, la angustia muestra el ser como fundamento, o mejor, el ser-fundamento. En el angustiarse brilla con luz propia la facticidad del *Dasein*, puesto que la mundaneidad del mundo no es propiamente «objeto» intencional de la angustia, sino «nada en ejecución» que se hurta a la mirada reflexiva y sólo se dona atemáticamente. En su inmediatez, la aperturidad opaca de la angustia muestra en sí misma la ineluctable facticidad del *Dasein*, que es la posibilidad de toda comprensión justamente porque ella misma sólo es ejecutable. Por todo ello, la autopercepción no podrá nunca captar la mismidad del *Dasein*, tan sólo un yo exterior o yo-cosa intencionalmente dirigido a una trama de vivencias que últimamente son «cosas». La formalización des-sustancializadora llevada a cabo con el *Selbst* veta de raíz cualquier tentativa de autoconocimiento reflexivo de la propia existencia fáctica que es y hace por ser. En definitiva, previa y concomitante a toda reflexión sobre el yo se encuentra la experiencia sapiencial de sí mismo como proyecto-yecto aperturiente de la posibilidad como posibilidad.

2. EL SOSPECHOSO TRÁNSITO HACIA SÍ MISMO DEL SER-PARA-LA-MUERTE

La angustia desvela la in-significancia del ente intramundano, a una con la desnuda condición del *Dasein* como proyecto arrojado, puro poder-ser fundado en sí mismo y no en las cosas de las que se ocupa¹². Su singular aperturidad sitúa inmediatamente al *Dasein* ante el «que es y tiene que ser», condición de posibilidad del advenimiento de posibilidades en el presente y del reconocimiento de su índole posible. No obstante, aún falta por justificar desde esa instalación en la angustia por qué el poder-ser del *Dasein* no puede alzarse por encima de la facticidad, qué límite intraspasable impide a su proyectarse compresor la desmesura meta-física que lo lance desenfrenadamente hacia lo trascendente en sentido kantiano. Desde que en el semestre de verano de 1925 llegara a la conclusión de que "El tiempo es el ser en que el *Dasein* puede ser su totalidad"¹³, se hace patente la impronta límite de la totalidad buscada, a riesgo de dejar infundado uno de los vectores conformadores de la cooriginariedad, esto es, la irrecusable pertenencia de la existencialidad

¹¹ *Ibid.*, 43 (58).

¹² W. Schulz criticará este planteamiento heideggeriano como pretensión de encerrar al *Dasein* en sí mismo, pues se comprende desde sí mismo como subjetividad pura. V. Schulz W. (1953/54), 74. V. en general 73-79.

¹³ *Prolegomena* 441 (398).

a la facticidad del *Dasein* —la llamada de la conciencia, sobre el fondo de la angustia, patentiza el vector complementario, esto es, la intrínseca naturaleza ex-cesiva de la facticidad. Así pues, llega el momento de acometer una deducción finita (temporal) de la razón, genuina «crítica» del ser-en-posibilidad temporal, tal y como dos años después reiterará en referencia a la imaginación trascendental¹⁴. Sin embargo, el indudable paralelismo entre la interpretación heideggeriana de la doctrina del esquematismo en *KPM* y el *ser-para-la-muerte* de *SuZ* no impide subrayar que, frente al planteamiento de la temporalidad centrado únicamente en el establecimiento crítico de un límite que clausure al *Dasein* trascendente, el mayor desapego respecto al ente privilegiado en el libro sobre Kant parece superar esos límites para ampliar el foco de atención y adentrarse en una temporalidad primordio del *Dasein*¹⁵.

La crítica heideggeriana a toda filosofía de la subjetividad pasa por dotar al fenómeno de la muerte de un estatus ontológico-existencial, que ponga pies de barro a la razón tradicional y comprenda al *Dasein* como *ser-posibilidad-de-la-muerte*¹⁶. Gracias a que la muerte es un modo de ser del *ser-en-posibilidad*, el poder-ser más propio del *Dasein* consiste en estar vuelto hacia el fin (*Sein zum Ende*), posibilidad más radical de ser, que se es ya siendo —ser-muriendo— y que continuamente el propio *Dasein* precursa o adelanta. La primera certeza no es el *cogito* sino el *sum moribundus*. La engreída razón pura cede paso al modesto ser-moribundo, en el que esa posibilidad de ser que es la muerte otorga últimamente sentido al «soy»¹⁷. Consiguientemente, el ultimísimo *factum* del *Dasein* es el ser cara a la muerte. Claro está, no se trata de un *factum brutum*¹⁸, ya que la muerte no es considerada en su «realidad» como el hecho ciego del haber-llegado-a-fin (*Zu-Ende-sein*)¹⁹. Existencialidad y facticidad

¹⁴ En este sentido, Jean Grodin (1987, 88-89; 181-189) mostrará cómo la temática de la finitud en *SuZ* ya aparece en el contexto del ser-para-la-muerte y la temporalidad auténtica como liberación del «*Mam*». No obstante, opina que, en 1927, el *Dasein* sólo existe como finito en virtud de una elección por la autenticidad, elección que se encuentra en el origen de la auto-temporalización, lo que invita a cuestionar si la temporalización finita no precede a toda decisión del *Dasein* proyector del ser-para-la-muerte como autor de su temporalidad. En nuestra opinión, más decisiva, cara a la finitud, que la temática de la muerte sería la del *Gewissen*, pues a la temporalidad originaria se accede al experimentar la llamada real de la facticidad que retrovoca a la condición de fundamento desfondado, impotente ante un tiempo que ejecuta «mi» existencia.

¹⁵ Volveremos sobre este asunto al abordar la imbricación entre nada y temporalidad. Vid. *Infra*, II, 1.3.2.

¹⁶ V. *SuZ* 245 (266). V. también *BZ* 48 (64): la muerte propia de cada uno como modo de ser del *Dasein*.

¹⁷ En este punto incide el breve esbozo de la muerte en *Prolegomena*. La muerte es la posibilidad de ser de mí mismo, de modo que la certeza de la propia muerte es la certeza fundamental (*Grundgewißheit*) respecto a la cual el *ego cogito* palidece como una mera apariencia. V. *Prolegomena* §34, 437-438 (395). En su *Conferencia sobre el concepto de tiempo*, Heidegger hablará también de la muerte como la certeza indeterminada de la más propia posibilidad del-ser-relativamente-al-fin. V. *VBZ* 116 (43).

¹⁸ No encontramos mejor explicación de este punto que la ofrecida por Patocka: “Sin embargo, la finitud de la vida humana no reside en su transcurrir fáctico, sino en su *facticidad*. No se trata, en modo alguno, de que *efectivamente* la vida se ve interrumpida desde el exterior sin posibilidad de reacción o defensa, sino de que a la vida le *puede* llegar a cada momento esta interrupción. No se trata en absoluto de que el fluir de la vida tenga un final, sino de su *ser relativamente para el final*” (Patocka, J., 2007, 238). No obstante, y a diferencia de Heidegger, ello no obsta para reconocer un envío del hombre a todo y a todos —dimensión intersubjetiva, en nuestros términos— de la muerte. V. *ibid.*, 241.

¹⁹ Acertadamente, Pedro Cerezo (1991, 22-24) sitúa la confrontación en términos de un enfrentamiento entre la autoidentidad del «yo pienso» y la des-poseción del «yo muer», expuesto en la transcendencia horizontal/temporalmente. Acerca del retroactuar de la libertad para la muerte sobre el carácter temporal del cuidado como un tiempo herido de muerte, v. Cerezo Galán P. (2009), 378.

reciben su unidad indisoluble al ser proyectados hacia el límite representado por la posibilidad extrema e insuperable de mi propia muerte, donde se manifiesta plenamente la esencial facticidad y la individualidad de la propia transcendencia. Desarrollemos brevemente estos dos aspectos constituyentes del *ser-para-la-muerte*.

En primer lugar, la posibilidad de la muerte patentiza la singularidad y el aislamiento del *Dasein*, por cuanto se trata de la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. La muerte es en cada caso la mía, atañe al *Dasein* que soy yo como mi posibilidad más propia. No existe «la» muerte, sino que yo, siendo, soy en cada instante mi propia muerte:

“La muerte no viene hacia mí desde un lugar cualquiera, sino que es algo que yo mismo soy; yo mismo soy la posibilidad de mi muerte. La muerte es el final más extremo de aquello que es posible en mi *Dasein*, es la posibilidad más extrema de mi *Dasein*. (...) Yo mismo soy mi muerte precisamente cuando vivo”²⁰.

El aislamiento de la muerte consuma el proceso iniciado con la angustia por el que se cortan todos los respectos con los demás entes. El precursar anticipador de la muerte ejerce ese poder individualizador que hace que muerte y vida sean exclusivamente «mías», porque la muerte, arrancando del uno, sitúa al *Dasein* en el *Abí* de su ser. «*Abí*» que, con acertada expresión, Heidegger denomina «*Diesmaligkeit*», carácter-de-esta-vez, o lo que es lo mismo, la insustituible facticidad del *Dasein* que soy yo en cada momento²¹. La aprehensión de la irrepitibilidad y singularidad de cada ocasión mía sólo está al alcance del *Dasein* moribundo. El tiempo es «mi» tiempo, mi haber-sido y mi ser-futuro gracias a la posibilidad de la muerte.

En lo que respecta a la finitud, sólo se alza una consideración radical del *Dasein* finito que soy en cada caso yo mismo cuando se corre hacia delante, hacia la posibilidad extrema de la muerte y se pre-cursa la posibilidad en cuanto posibilidad, no en su realización. La hermenéutica de la finitud del *Dasein* no se realiza desde la resignada espera de la llegada de la muerte como fatídico hecho último de la vida, sino a partir del afanado adelantarse hasta su advenir inminente, en el que lo intramundano se desvanece en su apremiosidad y se hunde en la rala niebla del «para-nada». La muerte arranca al *Dasein* de la interpretación dominante e irresponsable del sí mismo desde el nadie mundo, por lo que "Este «sí mismo» más propio ya no estará más «ahí» en el mundo"²². En definitiva, la angustia ante la muerte es la experiencia silente de la nada, que arranca de la cómoda cotidianeidad y abre la posibilidad de toda ulterior elección, pues retrotrae al *Dasein* a su radical individualidad finita. La anticipación de la muerte crea como tal el horizonte mismo de la única elección fundante, la de elegirse propia o impropriamente; desde ella se configura el ámbito donde se juega el genuino «*entweder... oder*», la decisión entre el mundo o él mismo, sin refugio posible:

²⁰ *Kasseler Vorträge* 166 (79-80). Por esta razón, “(...) no es posible encontrar una salida a esta cuestión viviendo la vida de otro, de quien sabemos que está muerto, porque su muerte no es mi muerte (...)” (*ibid.*). V. también BZ 48 (65).

²¹ V. *ibid.*, 82 (106).

²² *Ibid.*, 52 (70).

“Dejar que esta posibilidad exista como posibilidad, no hacerla efectiva, por ejemplo, por medio del suicidio, significa *adelantarla*. Con ello el mundo se retira, se desmorona en la nada. La posibilidad de la muerte significa que por una vez salgo del mundo, que por una vez el mundo no tiene nada que decir, que todo aquello por lo que siento apego, que todo aquello de lo que me ocupo y preocupo no tiene nada que decirme, ya no me sirve para nada. Entonces el mundo deja de estar ahí como algo donde puedo vivir. Tengo que arreglármelas con esta posibilidad exclusivamente a partir de mí mismo. Uno ve así que al *Dasein* le está dada la posibilidad de *elección*”²³.

A contrasentido de la «huida» kantiana hacia lo trascendente, Heidegger determina el trascender hacia la muerte como retro-ferencia: del anticipar la muerte como poder-ser radical (futuro) a la facticidad arrojada (pasado) en el habérselas con los entes intramundanos (presente). Precisamente por ese poder re-vocador, la posibilidad de la imposibilidad más cierta e indubitable confirma como ninguna experiencia la libertad ontológica del *Dasein*. Nunca la muerte fue tan liberadora por ser pura posibilidad que absuelve del ente, sobre todo, del ente que soy yo. Libertad radicalmente finita como el ser-en-posibilidad hacia la imposibilidad definitiva; libertad con la única «normatividad» del hacer por ser que conmina al *Dasein*. Pero, en este punto reside gran parte de la cuestionabilidad de la propuesta heideggeriana, por cuanto la «ley del ser», para nada exterior, sin duda sobrepasa al *Dasein* para referirse a la existencia en ejecución que subyace a una tematización explícita del ser-para-la-muerte. En nuestra opinión, el análisis del precursar la muerte heideggeriano está envuelto en la ambigüedad propia de todo *SuZ*, pues no clarifica con nitidez la diferencia entre el adelantarse ontológico a la muerte que el *Dasein*, siendo, ya siempre ejecuta y, por otro lado, el resolverse por la posibilidad de la muerte, gracias al que re-cubro mi propia y radical finitud, esto es, la apropiación del originario ser-para-la-muerte. Si prestamos atención al primer momento —el ya siempre ser cara a la muerte—, hay que concluir que el dinamismo temporal de la existencia no es aprehensible para el *Dasein*, y, por lo tanto, parece artificioso sentar unos límites. En otros términos, pervive la impresión de que el *factum* del *ser-para-la-muerte* resulta extrínseco respecto al torbellino temporal del ser del *Dasein*, con lo que se dificulta en extremo la justificación de la cooriginariedad de existencialidad y facticidad.

El segundo momento, la resolución del *Dasein* por su individual *sum moribundus*, cobra su sentido a partir de que la posibilidad de la muerte es una posibilidad vivida, posibilidad apercebida atemáticamente en todo comportamiento y, consiguientemente, puede ser llevada a explicitación por el *Dasein* resuelto. Todo ello supone un «sujeto» activo que pre-comprende su ser temporal y lo proyecta en la posibilidad última; pero que, a la par, no puede ir más allá, porque el sujeto depotenciado que es el *Dasein* tiene difícil domeñar la temporalidad, a pesar de sus aires casi heroicos para sobreponerse en la resolución e intentar hacerse cargo de su destino. Ciertamente, el precursar la muerte retroactúa sobre mi propia existencia mostrando su finitud e individualidad, pero, a falta de una decidida vinculación entre lo ontológico y lo óntico, sigue sin atisbarse por qué el *Dasein* activamente proyectante en la resolución es apremiado a proyectar su propia muerte. En nuestra

²³ *Kasseler Vorträge* 168 (83).

opinión, una muerte desvanecida como muerte meramente vivida anula el misterio y, sobre todo, cercena la posibilidad de otorgar a la muerte un poder conminador. La pregunta por el «sentido» de la muerte, convendría Unamuno, trasciende el fenomenológico cuestionar por su «cómo» para inquirir por su «sentido» final, el *telos* del *ser-en-el-mundo*. Resulta evidente que la muerte no es un hecho bruto, pero abordarla únicamente en su estatuto de posibilidad de la imposibilidad supone, a nuestro juicio, desestimar estadios intermedios en los que la muerte —también la de los otros— pueda comparecer en su otredad. De ahí, como pasamos a estudiar, la recurrencia heideggeriana a la conciencia, en busca de ese poder evocador que conmine a apropiarse de la autoconciencia ínsita en el precursar la muerte, no como llamada unamuniana al porvenir de esa autoconciencia tras la muerte, sino como interpelación a la libertad originaria.

3. **FAKTUM FRENTE A FACTUM: SANTIDAD DE LA LEY, SILENCIO DE LA NADA. UNA CONFRONTACIÓN «A CONCIENCIA»**

La internalización en el ser del *Dasein* de la libertad como proyecto arrojado es el resultado del discurrir por la angustia ante la posibilidad de la muerte. El movimiento retrocedente no corre en demanda de lo otro de sí, sino que retrovoca hacia la mismidad más propia del *Dasein*. Abriendo la posibilidad ontológico-formal del ser-libre del *Dasein*, la muerte es el sol que ciega toda otredad que no sea la de su propio resplandor. El momento siguiente será cuestionarse por la libertad «real» en ejercicio, es decir, por la posibilidad óptica de la libertad de cara (*zum*) a la nada ontológica. Se accede así a lo que, a nuestro juicio, representa uno de los ejes vertebradores de *SuZ*, pues en torno a la problemática de la conciencia (*Gewissen*), allanada por los momentos de la angustia y la muerte, se cifra la problemática del ámbito «desde» el que cobra sentido la actividad filosófica; filosofía explícita como asunción de esa filosofía existencial en ejercicio; filosofía como la resolución por lo indomeñable; en definitiva, filosofía como querer-tener-conciencia.

3.1. **Del estatus ontológico (Heidegger) o moral (Kant) de la llamada a la transcendencia**

Al abordar la transcendencia inmanente del ser cara a la muerte, nos permitíamos insinuar algunas objeciones sobre las carencias de una «deducción» en la que se desvirtúa el componente normativo del *Dasein moribundus*. El mismo Heidegger reconocerá implícitamente las lagunas de su planteamiento, por cuanto su «crítica» del *Dasein* finito aboca al *Gewissen* para completar el círculo hermenéutico entorno a la «co»originariedad de existencia y facticidad. En efecto, con la dilucidación del precursar la muerte en cada caso mía sobre el fundamento de la angustia, aunque queda asegurada la intrínseca copertenencia entre *Existenz* y *Faktizität*, ésta no será patente para *Dasein* abocado inmediatamente a la comprensión de sí mismo desde las posibilidades concretas que le son dadas en el trato con las cosas y en el coestar con los otros. Y no lo será hasta que no se dilucide cómo desde el seno mismo de la facticidad brota un requerimiento a la posibilidad

«óptica» de un *ser-para-la-muerte*. El movimiento «de vuelta», característico del adelantar la muerte por el que se retrovoca a la propia facticidad, requiere un evocador contramovimiento «de ida», desde el seno de la facticidad arrojada (pasado), la nada ya siempre sida, a la nada ejecutiva futura del ser-para-la-muerte. Es el poder trascendente de la inmanencia finita, que llama a la libertad para asumir la certeza fundante de mi *sum moribundus*.

Por otra parte, la investigación acerca de la viabilidad óptica de un «quién» más originario que el *Man*, concita la faz más cruda de la diferencia ontológica, tratándose de indagar algo así como una vaga precomprensión óptica de la propiedad del *Dasein* en el seno de la regular y cotidiana impropiedad del *Dasein*²⁴. No menos se le puede pedir a tan singular consciencia del carácter no definitivo de la caída efectiva en el mundo: rastreable *en* la misma existencia fáctica y, al unísono, revestida de la alteridad insoslayable a una llamada pro-vocadora del sí mismo.

A primera vista, no parece excesivamente distante Heidegger del planteamiento tradicional para el que la conciencia es aquella instancia escrutadora que da cuenta de la propia obligación por la existencia de una culpa²⁵. También para él, la conciencia conmina al *Dasein* a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo, por cuanto atestigua su radical ser-culpable (*Schuldigsein*)²⁶. No obstante, insiste en oponerse frontalmente a una comprensión de la conciencia desde el ámbito normativo propio de la moral, por cuanto incita a desdoblar kantianamente el yo en un «ser acusado» fenoménico y un «deber-ser acusador» nouménico. Alejada de la concepción vulgar, la conciencia heideggeriana nada tiene que ver con esa imagen confusa destinada a explicar la culpabilidad por unos deberes no satisfechos, pues se trata de la llamada real a descubrir que ya, inexorablemente, se «es» culpable en medio de una vida plácida, de la que la arremetida de la conciencia fuerza a despertar. La reconducción al más propio poder-ser no conlleva aspiración alguna al perfeccionamiento moral del ser humano, habida cuenta de que la «negatividad» de la caída —el «im-» de la impropiedad— no es algo a expurgar tras el paso por un aleccionamiento moralizante.

²⁴ La temática del *Gewissen* resulta también inherente a la reducción trascendental husserliana en tanto que pregunta por la posibilidad y fundamento de una neutralización de la vida, neutralización que, sin embargo, es un acto de la vida misma. La pregunta acuciante es, como puso de relieve Levinas, cómo el hombre sumergido en la actitud natural se torna consciente de su propia ingenuidad. Se demanda un acto metafísico de libertad en el seno de la vida y fundamento de la intuición, al que, en opinión de Levinas, el intelectualismo husserliano no ese encontraba en condiciones de responder por resultar extraño a su pensamiento. V. Levinas, E. (1930), 219-222.

²⁵ El escenario netamente judicial de la descripción refuerza esa primeriza impresión. Así, se busca la atestiguación (*Bezeugung*) de la llamada (*Ruf*) de la conciencia en la forma de apelación (*Anruf*) y de exhortación (*Aufruf*). V. *SuZ* 269 (289).

²⁶ Convenimos verter el polisémico «*Schuldigsein*» como «ser-culpable», en lugar de «ser-deudor». Al igual que el término «*Verfallen*», cuya referencia al pecado original es deconstruida en la forma del arrojamiento en el *Uno*, Heidegger subvierte el significado de un concepto con resonancias luteranas, a fin de realizar una de las mayores críticas habidas a la conciencia moralmente entendida. Acerca de los diversos focos semánticos del término alemán «*Schuld*», v. Greisch, J. (2002), 293.

Vayamos con Kant. También en él la conciencia reviste el carácter de llamada, puesto que es la voz interior que no calla ante la conducta inmoral, si bien la exhortación acusadora procede de la razón pura práctica del sujeto finito. La voz de la razón se erige en el juez más severo ante el que no sirven los ruegos ni los engaños, pues el hombre "no puede sobornar a su Razón"²⁷. La conciencia es kantiana, en resumidas cuentas, el reproche del sujeto crítico consigo mismo ante la injusticia. Pero la discrepancia entre ambos autores se hace insalvable a la hora de definir la conciencia. De raigambre eminentemente moral, en tanto que (auto)conciencia (*Bewußtsein*) inmediata de la coerción ejercida por la ley moral sobre al arbitrio (*Willkür*), la conciencia (*Gewissen*) kantiana hace referencia a la predisposición moral de un sujeto súbdito y legislador en el reino de los fines²⁸. Es la condición subjetiva para la receptividad (*Empfänglichkeit*) del ánimo hacia el deber, por la que existe conciencia de obligación²⁹. De esta singular disposición del ánimo (*Gemütsanlage*) en el haber de todo hombre se cobra conciencia inmediata por el efecto que la ley moral produce sobre el ánimo³⁰. En nuestros términos, la conciencia moral representa el momento ex-céntrico de un sujeto moral forzado por la otredad e incondicionalidad del *Faktum* de la ley moral. Así, en torno a la conciencia moral kantiana también se aúnan finitud y transcendencia; en tanto que disposición para la ley moral, la conciencia moral hace patente la finitud del ser humano, porque el *Faktum* de la ley moral —conciencia de la incondicionalidad y alteridad de la ley— pre-dispone a ello.

Además, para ambos pensadores la conciencia lleva el sello de lo incontrovertible. Según Heidegger, en tanto que forma de la aperturidad del discurso (*Rede*) que articula el comprender, la conciencia es la llamada que da a comprender. Llamada tan «real» como que pertenece a la constitución ontológica del *Dasein*, por lo que no es una confusa voz que se pueda o no entender sino un verdadero *factum* constitutivo de la facticidad del *Dasein*. De modo semejante, la disposición moral originaria representa un «hecho» incuestionable para Kant. Lo prueba su implícita vinculación, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, con la problemática en torno a la propensión (*Hange*) del hombre al mal, fundamento subjetivo universal —por cuanto pertenece a la especie— de la desviación de las máximas respecto a la ley moral³¹. Kant distingue varios tipos de culpa como resultado de los tres grados diferentes de propensión al mal. Puede existir una culpa impremeditada (*unvorsätzlich Schuld*), propia de la fragilidad —debilidad en el seguimiento de las máximas adoptadas— o de la impureza —propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con morales—, de manera que acciones conformes al deber no son hechas por puro deber. Pero también

²⁷ *Religion* 77 (101).

²⁸ La conciencia moral no indica cuál es la ley universal para una máxima dada, ni pregunta por la posible universalización de la misma, ni tampoco tiene por objeto dilucidar si una acción es o no conforme al deber, pues de todo ello se ocupa la razón pura práctica. A este respecto, remitimos a la fina disección de la conciencia moral kantiana de J.M. Palacios (2003, 97-113).

²⁹ V. *MS* 438 y ss. (303 y ss.).

³⁰ *Ibid.*, 399 (254).

³¹ V. *Religion* 28-32 (46-50). Sobre la relación del *Schuldigsein* con el mal radical kantiano, v. Arifuku, K. (1991), 165 y ss.

Kant reconoce una culpa premeditada o vicio, definitoria de la malignidad (*Bösartigkeit*) o propensión a adoptar máximas no morales, en lugar de convertir la ley moral en el único motivo de la acción. Esta corrupción de la intención moral es la per-versidad (*Verkehrtheit*) del corazón humano o inversión de los motivos impulsores del libre arbitrio³². Precisamente, la tranquilidad de conciencia de muchos hombres hunde sus raíces en el autoengaño acerca de las propias intenciones, hasta el punto de "no inquietarse por la intención propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley"³³. Carente de un severo autoexamen de la propia intención, la maldad humana se conforma, sin consultar la ley, con evitar las consecuencias malas de su acción. Es la deshonestidad o desatención por la rectitud moral de la intención y con ella de ese juez interior en el hombre "que le observa, le amenaza, le mantiene en el respeto" y "que está incorporado a su ser"³⁴.

No escapa a la perspicacia de ambos filósofos —si bien Kant, por lo motivos que aludiremos posteriormente, pondrá especial hincapié en ello— que la conciencia representa el lugar por excelencia en el que se mezclan íntimamente las ilusiones sobre uno mismo y la veracidad de la atestación³⁵. Aunque resulte un contrasentido para Kant hablar de una conciencia errónea, pues el hombre jamás podrá dejar de oírla³⁶, eso no le impide constatar la habitual desatención a la genuina intención moral en nosotros, esto es, la inconsciencia moral como propensión a desatender su llamada. De ahí el deber indirecto de "cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído"³⁷. Evitar a toda costa la culpa premeditada como autoengaño requiere la incesante criba del autoexamen moral, cuya carencia conforma la indignidad humana, verdadera "mancha pútrida de nuestra especie"³⁸ que se arroga la pretensión de silenciar, vía ocultación, lo innegable, el dedo acusador de la razón práctica. Tampoco para Heidegger comprender la llamada es elegir la conciencia, que se impone inexorablemente al *Dasein*, sino abrazar lo ineludible: querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*). A pesar de encontrarse inmediata y regularmente sumergido en el bullicioso mundo cotidiano, el *Dasein* escucha la llamada silenciosa pero inequívoca a liberarse «de» las posibilidades que los otros, el estado interpretativo público, le presentan. Más aún, la atestación desmoralizada del *Gewissen* heideggeriano pretende ganar una libertad «para» reconquistar el poder-ser sí mismo en propiedad, invitando a elegir la elección perdida por omisión «culpable»³⁹.

Así pues, la opción fundamental para ambos concierne al querer-tener-conciencia, en el que acontece precisamente la primera y radical culpabilidad. Por eso, no extraña que el

³² V. *Religion* 30 (48). Acerca de la maldad natural del hombre, v. *Refl.* n° 1425, XV, 622; n° 1426, *ibid.*; n° 1427, *ibid.*, 623.

³³ *Religion* 38 (58).

³⁴ *MS* 438 (303).

³⁵ Ricoeur, P. (1990), 394.

³⁶ *MS* 400 (256).

³⁷ *Ibid.*, 401 (256-257).

³⁸ *Religion* 38 (58).

³⁹ *SuZ* 268 (288).

joven Heidegger elogiara a Kant por intuir en su ética que el *Dasein* es posibilidad de escogerse o malograrse a sí mismo:

“Elegir ser responsable de sí mismo significa elegir la *conciencia moral* como la posibilidad que el hombre propiamente es. El malentendido en torno a la verdadera estructura antropológica de la ética kantiana es un error de la fenomenología (Scheler). Kant vio que el sentido fundamental del *Dasein* es posibilidad, una posibilidad de ser y poder escogerse a sí mismo”⁴⁰.

Qué duda cabe, la disposición para la conciencia heideggeriana se aleja radicalmente del kantiano «amor a la ley», a no ser que esa ley se inserte en la temporalidad extático-horizontal del *Dasein*, como pretenderá su hermenéutica del sentimiento moral de respeto en *KPM*. De la definición kantiana de la conciencia moral como disposición originaria, intelectual y moral⁴¹, Heidegger podría aceptar su caracterización como hecho incuestionable e intelectual —en tanto que forma *sui generis* de autoconciencia—, pero nunca accedería a sostener que, como receptividad para el deber, se trata de una disposición «moral» o el trasunto subjetivo de la incondicionalidad de la ley coercitiva cuya formulación es el imperativo categórico. Y es que, el debedor Heidegger de *SuZ* contrataca al modo de Nietzsche: el sujeto kantiano vendría a ser un hombre «sin moral» —«originaria», se entiende—, que anda falto de conciencia (*genissenlos*), pero, precisamente por eso, cumplidor de los deberes «normales» que rigen la convivencia, mediante los cuales elude la res-ponsabilidad ante su originario ser-culpable⁴². La autodeterminación kantiana es el ficticio bálsamo ante la desazonante inhospitalidad de un *Dasein* expulsado de su morada originaria y expuesto en el *Abí*. Es el estrepitoso vocerío del *Man* y no el silente llamamiento al poder-ser en cada caso mío, lo que se escucha en la dudosa invención kantiana de una conciencia universal —«pública», en la malintencionada interpretación de Heidegger— y, por ende, en toda metafísica tradicional de la libertad⁴³. La verdadera «inmoralidad», convendría en este concreto punto Heidegger con Jean Nabert, no concierne primeramente al ámbito de los deberes fácticos, pues: “¿Existe una seguridad más engañosa que aquella que viene a la conciencia por la determinación de una inmoralidad estrictamente definida por las normas y su deber-ser?”⁴⁴.

La fina ironía y magistral pluma de Heidegger no evita, sin embargo, el estupor del lector ante la identificación de la conciencia kantiana con la voz del *Man* que acalla la desazón, pues el rigorismo kantiano se complace bien poco con la autocomplacencia ante el cumplimiento del deber. En la llamada del deber reconozco una falta, no óptica, como pretende Heidegger, sino referida a mi ser libre, que no es como «debería ser». Bien es cierto que para Kant el reclamo procede de aquello a lo que su misma libertad está destinada a ser, su deber-ser⁴⁵. Éste es lo originario, hasta el punto de que retroactúa sobre

⁴⁰ *Kasseler Vorträge* 169 (83-84).

⁴¹ V. *MS* 438 (303).

⁴² V. *SuZ* 288 (306).

⁴³ V. *ibid.*, 278 (297-298).

⁴⁴ Nabert, J. (1970), 35.

⁴⁵ J. Rogozinski (2002, 44-48) cuestiona que el pensamiento kantiano sea tachado plena y completamente de metafísico por una ambigua postura heideggeriana, hora de proximidad, hora de ruptura, pero siempre con

el ser del hombre, abriendo la brecha entre naturaleza y libertad que lo convierte en persona. Aun así, Heidegger nunca dará su brazo a torcer; la interpelación de la ley moral supone, en último término, la ontificación del poder (*Macht*) del interpelador devenido en subsistente. Manifestación encubridora del fenómeno originario, la moral tradicional es el síntoma de un fenómeno a superar. En liza, pues, nada menos que el principio incontrovertible de la moral, la incondicionalidad de su ley, a fin de estimar si procura la apertura a lo infinito en el hombre (Kant) o si la trascendencia de la razón práctica kantiana, es el más palpable índice de su «finitización» (*Verendlichung*)⁴⁶.

3.2. El primado kantiano de la libertad al trasluz del distingo entre máximas del arbitrio y leyes de la voluntad. Del tribunal de la razón

Mediante el recurso a la distinción entre máximas del arbitrio y leyes prácticas de la voluntad⁴⁷, desatendida por Heidegger, procuramos abrir nuevas vías hermenéuticas en orden a considerar la finitud en Kant, no como una deficiencia óptica, sino como una libertad en precario y en incesante proceso de realización. El distingo señala la tensión entre la incondicionalidad de la razón, que demanda validez objetiva, y la subjetividad inherente a las máximas; tensión que es la responsable de que la ley moral sea un imperativo categórico que implica coacción y obligación; tensión que no es sino el índice de la finitud de un arbitrio condicionado por el deseo, pero determinable por el deber. Consiguientemente, el genuino concepto kantiano de finitud no vendría forjado a partir de la temporalidad de un *ser-para-la-muerte*, sino que es introducido por el concepto eminentemente práctico de posibilidad, en tanto que determinación del arbitrio libre por medio de la razón pura práctica —libertad originaria como deber-ser libre.

El punto de partida decisivo de la praxis kantiana es que toda determinación a actuar de una u otra manera presupone, en tanto que acción exclusiva de un ser racional, que la acción de antemano está siempre reglada por reglas universales. Máximas y leyes son principios prácticos que determinan universalmente la voluntad, "proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas"⁴⁸. No obstante, aunque principios universales pre-puestos a la acción, únicamente la ley es reconocida como valedera (*gültig*) para toda voluntad de cualquier ser racional, mientras que la máxima es un principio subjetivo, una condición planteada para todos los casos, pero cuya validez se reduce a la voluntad del sujeto particular. De esta manera, y a diferencia del conocimiento de la naturaleza, donde todos los principios son leyes universales y necesarias, en el discurso referido a la determinación

la intención de arrumbar la filosofía práctica. En su opinión, la deconstrucción heideggeriana de la moral óptica tiene como presupuesto muy cuestionable la *prioridad* de la demanda ontológica o anterioridad del ser frente a toda prescripción óptica. A pesar de su indeterminación ontológica, propone, la ley moral kantiana no puede ser concebida ópticamente, sino como aquello que conforma el mundo y orienta la existencia.

⁴⁶ V. *WmF* 211.

⁴⁷ Sobre la distinción entre ley práctica y máxima, v. *Grundlegung* 400, anm. (131, nota); *MS* 214 (17).

⁴⁸ *KpV* 19 (35).

de la voluntad se abre un hiato entre principios universales objetivos (leyes) y subjetivos (máximas), que señala la distancia entre lo que «es» querido subjetivamente como regla práctica que orienta la acción y aquello que «se debe» querer objetivamente de modo incondicionado, la ley moral. Por ese intersticio emerge la noción de deber incondicionado en la forma de imperativo.

Paralela a la diferencia entre máximas y leyes se traza la distinción entre arbitrio (*Willkür*) y voluntad (*Wille*), habida cuenta de que las máximas proceden del arbitrio y las leyes de la voluntad. Delimitada con rigor en la *Metafísica de las costumbres* (1797), está destinada a perfilar el concepto de autodeterminación de la voluntad, cuya índole excéntrica demanda una instancia determinante y una determinable/determinada⁴⁹. Además, permite comprender dos sentidos de libertad, la libertad del arbitrio y la libertad definitiva de la voluntad o autonomía.

La esfera del querer en Kant la componen el deseo —facultad inferior de desear—, el arbitrio (Yo actúo) y la voluntad —facultad superior de desear⁵⁰. En tanto que pertenecientes a la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*) o capacidad de ser causa mediante sus representaciones de la realidad de los objetos correspondientes a las mismas⁵¹, el arbitrio es el concepto intermedio que expresa un agente causal, ya sea animal (*arbitrium brutum*) o humano (*arbitrium liberum*). La voluntad (*Wille*), por el contrario, se cuestiona por los fundamentos de determinación del arbitrio, digamos así, por la genuina caracterización «humana» del mismo, ya que a éste no le compete preguntarse por el origen de las máximas que adopta. Ciertamente, el arbitrio humano está condicionado por las inclinaciones o impulsos sensibles, no obstante, al encontrarse, junto con el deseo, englobado bajo la razón pura práctica⁵², se abre un espacio para la «distancia» respecto a la inmediatez de dichas inclinaciones. Es el arbitrio «libre» que indica la libertad destinada al agente racional. El arbitrio humano es el actuar que sabe de su acto como aquello que está en sus manos y no en el objeto. Designa a la persona actuante, el Yo actúo, consciente y responsable de sus actos, en definitiva, expresa que la acción depende de mí y está bajo mi decisión elegir las máximas que adopto en cada caso.

En sentido estricto, no puede afirmarse que el arbitrio por sí mismo y al margen de la razón sea ni libre ni no libre, pues dicha determinación resulta abierta y posibilitada por la razón pura práctica o voluntad, que, precisamente por ello, tampoco puede denominarse

⁴⁹ Prefigurada en *KrV* A 534, B 562, esta distinción no se está clara en la *Grundlegung*, lo que torna confusa la definición de voluntad como “una facultad de determinarse a sí mismo a obrar *en conformidad con la representación de ciertas leyes*” (*Grundlegung* 427 [185]). V. Beck, L.W. (1960), 176-181: dos concepciones de voluntad y libertad.

⁵⁰ *WMS* 245: las tres facultades del alma son el deseo, la voluntad y el arbitrio.

⁵¹ V. *KpV* 9, anm. (21, nota 4). Igualmente, *MS* 211 (13). Corresponde al parágrafo tercero de la segunda *Crítica* diferenciar la facultad inferior de desear (deseo) y la superior (voluntad). Los principios prácticos materiales, que ponen a la base la representación de un objeto (materia) como fundamento de la determinación de la voluntad, pertenecen a la facultad inferior de desear. Solamente cuando la representación determina el albedrío por sí misma completamente *a priori*, sin la mediación del sentimiento de placer en la existencia del objeto, puede hablarse de facultad superior de desear. V. también *Antropologie* §73.

⁵² *MS* 213 (16).

«libre», al menos, en el sentido del arbitrio⁵³. Únicamente porque el arbitrio humano «puede ser» determinado por la razón práctica, al margen de que efectivamente sea o no determinado, se diferencia radicalmente del arbitrio animal. Su singular libertad es previa a la efectiva determinación de la razón, es la libertad como posibilidad de autodeterminación, in-determinación que garantiza la independencia respecto a las inclinaciones, libertad negativa⁵⁴. En ese sentido, el libre arbitrio expresa la libertad en su desnudez, a medio camino entre la voluntad y la inclinación sensible (*Neigung*)⁵⁵. La «impureza» de nuestro arbitrio se debe a que puede ser afectado por impulsos (*Antriebe*) u obstáculos (*Hindernisse*), o puede ser determinado exclusivamente por la razón práctica⁵⁶.

Así pues, el arbitrio deviene libre por su sujeción a la ley moral, pero siempre cabe preguntar si el libre arbitrio es «realmente libre», en el sentido de autónomo, lo que inaugura el planteamiento crítico o reflexivo en la moral, que conduce a indagar el fundamento de determinación de la voluntad, la capacitación o no de las máximas para servir de leyes universales, de manera que sólo en caso afirmativo estaremos ante un arbitrio plenamente libre. Aunque la voluntad finita (arbitrio) pueda elegir una máxima u otra según le convenga, no está a su disposición la elección de la ley, que se impone como el *Faktum* de la razón pura práctica al que se encuentra sometido. Éste es el territorio de la voluntad (*Wille*) que, en tanto concierne a la legislación de las máximas —los fundamentos de determinación—, es en sí misma «pura», es decir, no tiene y no puede tener otro motivo de determinación que la ley. En la voluntad pura no puede existir una brecha entre lo que es y lo que debe ser, que dé paso a una coerción (*Nötigung*), pues su naturaleza es constitutivamente legisladora; la voluntad pura no tiene máximas, sólo leyes. De ahí, la afirmación kantiana de que una voluntad libre es una voluntad sometida a leyes; más contundentemente: "El hombre es libre sin elección"⁵⁷. De esta manera, la voluntad brinda el acceso a un concepto más originario de libertad: libertad como autolegislación de la razón, autonomía⁵⁸.

Heidegger rechazará drásticamente este hiato abierto por la ley moral kantiana, porque, a su juicio, contribuye a concebir el sí mismo como algo incompleto, falta de aquello que «debe ser». La crítica de la moral kantiana pasa, pues, inevitablemente, por la destrucción de la subjetividad moderna como sustancia interior contrapuesta a la exterioridad del mundo. Entender la conciencia como conciencia moral significa situar en primer término los

⁵³ *Ibid.*, 226 (33).

⁵⁴ Lo cual no significa que la libertad kantiana sea *libertas indifferentiae*, sólo que el arbitrio es «libre» por la precedencia de la posibilidad de determinación por parte de la razón pura práctica. Paton (1971, 214) deja claro que la libertad no es el mero poder de elección, porque la posibilidad de actuar contra la ley no es sino una incapacidad para Kant.

⁵⁵ La inclinación es "El apetito (*Begierde*) sensible habitual" (*Anthropologie* 251 [220]).

⁵⁶ Con bella expresión, Kant habla de la «encrucijada» (*Scheidewege*) del arbitrio ante la elección por los impulsos o la ley (*MS* 380, anm. [229]). También en *Grundlegung* (400 [131]) habla de encrucijada, pero sin distinguir entre *Wille* y *Willkür*. Igualmente, en *Refl.* n.º 4222 (XVII, 463), afirma que el arbitrio no se identifica con la inclinación, sino que consiste en la elección por la inclinación o la razón.

⁵⁷ "Der Mensch als *Noumen* ist sich selbst so wohl theoretisch als praktisch gesetzgebend für die Objekte der Willkür und so sehr freie aber ohne Wahl" (*VMS* 248). Igualmente, v. *KU* 210 (140).

⁵⁸ V. *MS* 226 (33).

conceptos de bien y de mal —comprendido este último como privación o deficiencia— y, últimamente, la consideración del *Dasein* como algo subsistente que está-ahí y no un modo de ser que consiste en ser en posibilidad sí mismo. Desde esta perspectiva, la ley moral kantiana representa el deber que trata de imponerse frente a las inclinaciones y que instaura en el ser humano un «no» entre lo empírico y lo moral, falla que aspira a ser subsanada. Así, la ley moral reverbera la negatividad propia de una sensibilidad moralmente «caída» y con poder de seducción en forma de apetitos e inclinaciones. Negatividad, curiosamente, no definitiva, ya que oculta un optimismo metafísico que la infravalora considerándola como deficiencia ante una exigencia aún por cumplir y por lo tanto, siempre reasumible.

En nuestra opinión, es importante tener en cuenta que la sensibilidad a la que se refiere la libertad práctica cobra un significado completamente ajeno al presente en la *Estética trascendental* de la *KrV*. Lo sensible ya no es lo dado espacio-temporalmente, que se manifiesta en un juego de relaciones causa-efecto, sino que se caracteriza como el conjunto de resortes que dificultan la determinación del arbitrio por medio de la razón⁵⁹. No parece, pues, legítimo hablar de revestimiento moral de la sensibilidad, pues sensación empírica y sensibilidad caída son nociones inconmensurables referidas a ámbitos heterogéneos y, lo más importante, la impronta de «moral» exclusivamente concierne en Kant a aquello que es posible por medio de la libertad⁶⁰. Las inclinaciones no obligan sino que mueven en uno u otro sentido por medio de la seducción o aversión; por el contrario, la razón impone compulsión o coerción. Ciertamente, el motivo de nuestra acción puede ser la representación de un objeto —materia de la máxima—, pero una cosa es el motivo impulsor de la acción y otra la admisión subjetiva de ese motivo como principio universal de la acción, acto enteramente libre; de lo contrario, difícilmente podría hablar de «libre arbitrio». Expresamente lo recalca el filósofo de Königsberg:

“La libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo si *no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad). Pero la ley moral es por sí misma en el juicio de la Razón motivo impulsor, y el que hace de ella su máxima es *moralmente bueno*”⁶¹.

⁵⁹ A la hora de comprender la relación dentro del hombre entre fenómeno y cosa en sí, Gottfried Martín (1961, 175 y ss.) distingue de una concepción «platónica» unida a la cuestión del bien, predominante en la *KpV*, que se apoya en la división entre *Sinnenwelt* y *Verstandeswelt* y ve el mundo sensible como el mundo de la sensualidad, con un poder propio que tiene que ser vencido. Otra sería la «aristotélica», a partir de la cual se delimita la libertad trascendental en la *KrV*, según la cual un mismo hombre se presenta desde cierto punto de vista como ser inteligible (espontaneidad absoluta), y desde otro, como un ser fenoménico.

⁶⁰ Sin negar la ambigüedad de algunos pasajes kantianos, reiteramos que el fundamento del mal nunca podrá encontrarse en la sensibilidad (felicidad), pues en ese caso dejarían de ser imputables las acciones (moralidad). V. *Religion* 34-35 (54). Consideradas en sí mismas, las inclinaciones no son reprobables, por lo que, lejos de eliminarlas -que es imposible y dañino-, se trata extramoralmente de que no se consuman entre sí y concuerden cara a la felicidad (*ibíd.*, 59 [79]). V. *Gemeinspruch* 283 (16); *LB Fortschritte* 346-347: el principio bueno no ha de luchar contra la sensibilidad.

⁶¹ *Religion* 23-24 (41).

El decurso de la investigación sitúa en óptimas condiciones para abordar la denigrada imagen kantiana de la conciencia como el «Tribunal de la razón»⁶², inevitable consecuencia del paso en la *Metafísica de las costumbres* por la *Rechtslehre*, sin por ello olvidar que Kant ha diferenciado previamente entre legalidad y moralidad⁶³. El simbolismo jurídico que la envuelve responde al reto de conjugar simultáneamente la incondicionalidad coercitiva del deber y la autonomía como autocoerción; la receptividad de la ley y la reivindicación de autolegislación. Para ello, Kant recurre a la imagen del tribunal, a sabiendas de que la atmósfera jurídica acentúa considerablemente la incondicionalidad de la ley, en detrimento de la autonomía del sujeto. En efecto, el desdoblamiento entre el juez —la razón pura práctica, *Wille*— y el acusado —el arbitrio, *Willkür*—, hace especial hincapié en el momento de otredad de la llamada, hasta el punto de considerarla "como si fuera por orden *de otra persona*"⁶⁴. En paralelo con la legislación penal, donde se veta que el criminal se convierta en su propio juez⁶⁵, el juicio de la razón sobre sí misma demanda, para no caer en contradicción, imaginar un juez exterior u hombre en general⁶⁶. Por esta razón, se habla de un «doble sí mismo» (*doppelte Selbst*), acusado y juez, sin preterir que la sentencia se pronuncia "sobre *una y la misma persona*"⁶⁷. El juez es el *homo noumenon*, el hombre producto ideal de la razón, autónomo y autolegisador, o lo que es lo mismo, la razón pura práctica con poder de imponer su ley y emitir sentencia⁶⁸. Por su parte, el acusado no sería propiamente el craso yo fenoménico, incapaz, como es obvio, de ser reconducido a la libertad por su plena determinación sensible, sino el libre arbitrio, esto es, el "hombre sensible dotado de razón (...), pero sólo con un propósito práctico"⁶⁹. En resumen, porque el sujeto moral kantiano es, a la vez, libre súbdito sometido al deber en el seguimiento de la ley moral y fin en sí mismo (personalidad), opinamos que Kant no albergaría reparo alguno en señalar, como hace Heidegger, que "La llamada procede *de mí* y, sin embargo, *de más allá de mí*"⁷⁰.

Pese a que la recurrencia al ámbito jurídico debe entenderse en los límites precisos de la analogía, no cabe duda de que arroja más sombras que luces⁷¹. En primer lugar, porque

⁶² V. *MS* 437-438 (302-303). Recordemos. La conciencia moral es la audiencia (*Gericht*) o tribunal (*Gerichtshof*) ante el que transcurre todo un proceso jurídico interior al hombre como persona. A la facultad de juzgar (*Urteilkraft*) le corresponde la *imputación* (*Zurechnung*) interna de un acto que se encuentra bajo la ley, la cual ejerce una coerción (*Nötigung*) objetiva denominada deber; juzga si la acción se ha realizado como acción que se encuentra bajo una ley; después, la *razón* sentencia con la condena o la absolución.

⁶³ V. *Ibid.*, 214 (17).

⁶⁴ *Ibid.*, 438 (303).

⁶⁵ De hecho, el desdoblamiento entre un *homo noumenon* y un *homo phaenomenon* reproduce la distinción entre el legislador santo y el súbdito susceptible de convertirse en criminal que había esbozado en la *Doctrina del Derecho* precedente. V. *Ibid.*, 335 (171).

⁶⁶ *Ibid.*, 438 (304).

⁶⁷ *Religion* 146, anm. (180, nota).

⁶⁸ Es el hombre "(...) como sujeto de la legislación moral procedente del concepto de libertad, en que el hombre está sometido a una ley que se da a sí mismo (...)" *MS* 439, anm. (304, nota).

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *SuZ* 275 (295).

⁷¹ Acerca del empobrecimiento que esta imagen provoca en la caracterización de la conciencia, acúdase a la acertada crítica de P. Ricoeur (1990), 405 y ss.

acentúa hasta el extremo la dicotomía entre lo sensible y lo inteligible. Además, la (auto)conciencia del tribunal de la razón es eminentemente pasiva: no es ni la razón acusadora ni el arbitrio juzgado sino la espectadora que levanta acta del litigio desencadenado en el interior de la subjetividad humana. Por otra parte, y en este punto se halla una de las fallas principales de la interpretación heideggeriana, induce a pensar desacertadamente que para Kant la conciencia moral versa sobre las acciones concretas, cuando lo realmente juzgado es la intención moral. Hará falta un sentido más auténtico de la conciencia kantiana, que haga referencia al imprescindible momento de certeza en todo juicio. Avanzamos ya ese concepto de conciencia, que abordaremos posteriormente, de la mano de una reflexión extremadamente sugerente de Kant:

“La conciencia moral es la conciencia del deber, *ser sincero en la imputación de los propios actos*. Sincero es aquel que siempre hace un reconocimiento de sus juicios de acuerdo con la conciencia de los mismos. La conciencia moral es, por lo tanto, un jurado en el que el entendimiento es el legislador, la facultad de juzgar el acusador y procurador, pero la razón es el juez. *En la segunda instancia se exige sinceridad*”⁷².

3.3. La conciencia heideggeriana: interpelación al desapego resuelto en la inmanencia de la culpa

También en la exigencia de un cierto «desdoblamiento» entre el origen de la llamada y el receptor de la misma, los análisis heideggerianos siguen el modelo trascendental, en paralelo a la determinación kantiana de la conciencia, si bien, comprendiendo lo trascendental al modo existencial-ontológico⁷³. La aclaración de la conciencia no se dilucida partiendo de una experiencia psicológica fáctica, sino en la esfera existencial-ontológica (Heidegger) o trascendental (Kant). Precisamente, la singularidad de la conciencia heideggeriana reside en la forma de conceptualizar esa «distancia», en último término, la diferencia ontológica. Como es nuestro objeto poner en claro, Heidegger se pretende un kantiano más auténtico que el propio Kant y rechaza la ley de la razón práctica para oponerle, a modo de fundamento, la ley del propio ser del *Dasein* individual, con el tiempo devenida en la legalidad de la historia destinal del ser⁷⁴. Se procura así acceder allí donde Kant no pudo o no quiso llegar: la fundamentación de la moral. Como señala Greisch, Heidegger aspira a nada menos que, desde la óptica existencial, “fundar la posibilidad misma de un actuar moral”⁷⁵.

El proceso de formalización ontológico-existencial al que Heidegger somete el fenómeno de la conciencia transita del hacerse culpable existencial —ser fundamento de una carencia a subsanar respecto a un ideal hipostasiado como plenitud— al «ser»

⁷² *Ref.* n.º 6815, XIX, 170 (97), subrayado nuestro.

⁷³ Dupond (1996, 267) lo interpreta como la diferencia entre *Grund-fond* (el que llama) y *Grund-fondement* (el llamado). Para Gethmann (1988, 263), ello significa la inserción de Heidegger en la tradición prescriptivista de la fundamentación de la ética.

⁷⁴ Por esta razón, Priscila Cohn afirma que el que el *Dasein* sea deudor en su propio ser significa que: “tiene la *obligación* [subrayado nuestro] de aceptar en su Ser el «no ser», haciéndolo suyo” (Cohn, P., 1975, 124-125).

⁷⁵ Greisch, J. (2002), 298.

existencialmente culpable. Lo importante no es lo que la conciencia dice en cada momento, "sino lo que *pertenece a la condición existencial de posibilidad del poder-ser fáctico-existativo*"⁷⁶. En la determinación resolutoria por sí mismo se halla la condición ontológica de la moral fáctica, pues, en caso contrario, la referencia a normas o fines acaba fatalmente por tergiversar el sentido existencial de la llamada, únicamente referida al sí mismo⁷⁷. La culpabilidad del *Dasein* descubierta por la conciencia —«yo soy culpable»—, recayendo sobre el «soy» y no sobre el «yo», aboca a la deconstrucción del sujeto kantiano subsistente e inaugura la mismidad de ese yo como el «yo-en-cada-caso-mío»⁷⁸.

Una mirada retrospectiva a las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (1921/22), permite constatar el origen de la culpabilidad en la imposibilidad de un acceso directo a la facticidad, pues a ella le es esencial la «brumosa» (*Diesigkeit*)⁷⁹. La facticidad de la vida consiste en mantenerse y arrojarse continuamente en la culpabilidad intrínseca a esa brumosa o condición indisponible de la vida misma:

“De igual manera que la vida no accede directamente a sí misma, ella es también «brumosa». La auténtica visibilidad es ante todo algo por elaborar. (La vida misma es la culpable de la brumosa; su facticidad consiste precisamente en mantenerse en esa culpa, siempre renovadamente caer en ella. Esto no es metafísica, ¡pero tampoco una metáfora!)”⁸⁰.

Heidegger descubre que el concepto de culpa, en todas sus variantes, remite a un «no», por lo que se impone determinar ontológicamente la negación presente en la idea de culpable, insertándola en el mismo seno de la *Existenz*, como la potencia positiva de sentido que es. Esa nada originaria es la medida auténtica del *Dasein* y no cualquier otra cosa óptica que esté-ahí (ley) o que sea universal y objetivamente válida. Urge, pues, formalizar el concepto de culpable (*schuldig*), a fin de que el fenómeno originario mentado por él acontezca en su desnudez, sin vincularse a la ideas de deber o de ley, siempre evocadoras de una negatividad óptica e incapaz de dar cuenta de la deficiencia originaria. En efecto, que el *Dasein* sea fundamento de una deficiencia derivada del incumplimiento de una

⁷⁶ *SuZ* 280 (299).

⁷⁷ V. *ibid.*, 298 (316). D.O. Dahlstrom (1991, 179) tacha de ingenuo esta indeterminación de la resolución: “No hay una resolución vacía. Resolución es siempre la resolución de un ser finito por un determinado hecho en circunstancias específicas y con mayor o menor previsión de las consecuencias, y en relación con conocidos, amigos o enemigos”.

⁷⁸ A pesar de todo, siguen vigentes, a modo de dardo acusador, las preguntas que lanzó en su tiempo Cassirer a Heidegger en el coloquio de Davos y que magníficamente reformulan, aunque con pretensiones bien distintas, J.G. Caffarena y P. Cerezo Galán: “¿no supone la seriedad de la llamada con que se llama el que hay algo «mayor que el hombre» (entendido como individuo) en la llamada?, y ¿no hay un canon de la misma autenticidad en el hombre que busca ser auténtico?” (Gómez Caffarena, J., 1983, 173). “¿Puede, por otra parte, dispensarse la ética de una exigencia incondicionada? ¿Cómo podría ser ésta autocrítica si le falta la referencia a toda “medida”? ¿Y puede, en general, darse una medida en el seno de la facticidad?” (Cerezo Galán, P., 1991, 29). Tampoco es de extrañar la aparición de vehementes denuncias como la de J. Martínez de Velasco (2007, 105), que, con cierta exageración, denuncia el patetismo que encierra a Heidegger en la solipsista apuesta por la «honrada desilusión».

⁷⁹ Gadamer (2002, 63) recuerda que Heidegger solía sostener que la vida es «*diesig*», nebulosa, brumosa, para expresar la resistencia inamovible de lo fáctico a todo comprender y entender que caracteriza a la existencia humana; idea que, por otra parte, grata a su maestro en la sombra, Kierkegaard.

⁸⁰ “So wie Leben in sich selbst umwegig ist, so ist es auch »diesig«. Die eigentliche Sicht ist erst auszubilden. (Die Diesigkeit ist eine vom Leben selbst verschuldete; seine Faktizität ist es gerade, in dieser Schuld sich zu halten, immer neu in sie zu fallen. Das ist keine Metaphysik, aber auch kein Bild!)” (*PbLA* 88).

exigencia —que pueda hacerse culpable—, no implica que él originariamente sea deficiente —que «sea» culpable. Con anterioridad a la culpabilidad proveniente de la ley moral, existe el ser-culpable del *Dasein*, nihilidad de la existencia desde la que se traza la posibilidad de lo moralmente bueno y malo⁸¹. Así, la culpabilidad existencial y formalmente entendida consiste en "(...) ser-fundamento de un ser que está determinado por un no —es decir, *ser-fundamento de una nihilidad (Grundsein einer Nichtigkeit)*"⁸². Aplicada esta culpabilidad originaria al *Dasein*: "siendo *sí mismo* es el *Dasein* el ente arrojado *como* sí mismo. *No por* sí mismo, sino *a* sí mismo *despedido* del fundamento para ser *en cuanto este fundamento*"⁸³.

Así determinada, la negatividad ontológica consagra definitivamente la cooriginariedad de facticidad y existencia, que estructura la totalidad del *Dasein* como cuidado. En cuanto existencia arrojada, «no» puede disponer del *Ahí* en el que se halla expuesto; en cuanto proyecto arrojado, su poder-ser «no» se lo ha dado él mismo a sí mismo. En resumen, el *Dasein* nunca podrá "llevar hasta el Ahí esa condición de "que él es y tiene que ser"⁸⁴. Él es el fundamento de sí mismo para poder ser sí mismo, pero en el seno de esa fundamentación existe una nihilidad que impide su absolutización, cercena toda autopoición e imposibilita cualquier retroceso que abarque su finitud, que desentrañe el misterio. La facticidad arrojada, como lo previo ontológicamente, no es teóricamente asumible, tan sólo apropiable en un movimiento de vuelta, resolviéndose por ese fundamento abismático desde el que ya existe. El originario ser-culpable consiste, en definitiva, en ser fundamento del propio poder-ser no autofundante:

"Siendo fundamento, es decir, existiendo como arrojado, el *Dasein* queda constantemente a la zaga [*zurück*] de sus posibilidades. Nunca existe *antes* de su fundamento, sino siempre sólo *desde* y *como* él. Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio. Este *no* pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado. Siendo fundamento, *es*, él mismo, una nihilidad de sí mismo"⁸⁵.

A modo de contragolpe de la radical indisponibilidad respecto a la propia existencia, la conciencia conmina al *Dasein* a querer hacer suya la condición de arrojado, a *querer-tener-conciencia* en disponibilidad continua para la angustia⁸⁶. Este modo eminente de aperturidad del *Dasein* es la resolución (*Entschlossenheit*), silente proyección hacia el más propio ser-culpable. Lejos de la autopoición satisfecha de su poder, elegirse a sí mismo es dejarse-hacer-libre para la llamada, dis-ponerse de antemano con vistas a ser interpelado⁸⁷. En definitiva, es la resolución por la angustia como disposición a ser acometido por la nada la que opera la catarsis del sujeto trascendental kantiano en el *Da-sein* fáctico, al liberarlo de su habitual encontrarse en medio de los entes y abrirlo a lo inhóspito de su ser. Algo

⁸¹ V. *SuZ* 284 (302); *ibíd.*, 286 (305).

⁸² *Ibíd.*, 283 (302).

⁸³ "Selbst seiend ist das *Dasein* das geworfene Seiende *als* Selbst. *Nicht durch* es selbst, sondern *an* es selbst *entlassen* aus dem Grunde, um *als dieser* zu sein" (*Ibíd.*, 284-285, trad. propia).

⁸⁴ *Ibíd.*, 284 (303).

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ De esta manera, el no haber elegido propiamente, porque inmediatamente el *Dasein* inconsciente se ha dejado elegir por el mundo que lo absorbe, de sus lecciones sobre *El concepto de tiempo*, se radicaliza en la culpabilidad más originaria referida al desfondamiento radical del *Dasein*. V. *BZ* 59-60 (78-79).

⁸⁷ *SuZ* 297 (314).

imposible para alguien cerrado a la angustia como Kant, por no renunciar a la voluntad de seguridad ilustrada que encuentra su calma en la apelación a una ley moral. La búsqueda racionalista de autoaseguramiento trata de dominar la nihilidad que asoma tras el conocer, deber y esperar, disolviendo la finitud en lugar de mantenerse en ella. De ahí que la ética kantiana, en opinión de Heidegger, desconozca la esencial precariedad de la libertad, que el sujeto ilustrado autor de su acción se encuentra de antemano des-autorizado existencialmente. El *Dasein* puede llegar a ser sí mismo en una libertad *de facto*, pero la misma posibilidad de serlo no se encuentra en poder de la libertad, radicalmente impotente ante su *ser-en-posibilidad*⁸⁸. Bellamente lo expresaba Heidegger en 1925:

“Pero escoger la conciencia moral significa al mismo tiempo *llegar a ser culpable*. «El que actúa carece siempre de conciencia» (Goethe). Toda acción es simultáneamente culpa. (...) Elegir la auto-responsabilidad es, por tanto, llegar a ser culpable en un sentido absoluto. Yo devengo culpable en la medida en que en general existo, cuando en general actúo”⁸⁹.

3.4. La genuina conciencia moral kantiana: conciencia incondicionada en busca de certeza práctica

La llamada de la conciencia moral kantiana no es el silente murmullo de la nihilidad del *Dasein*, sino la estruendosa convocación a la buena voluntad, nunca alcanzable para una criatura finita. En la ley moral, el ser humano reconoce su humanidad y se juzga a sí mismo. Esta referencia al autoexamen como certeza moral es, sin duda, el constituyente esencial de la conciencia kantiana que, desatendido por Heidegger, pone en claro los límites de su confrontación con Kant en *Ser y tiempo* a propósito de la conciencia. Veámoslo.

La voz del deber en el tribunal de la conciencia es, en realidad, el clamor de la propia libertad que demanda su autonomía. Ciertamente, como exigencia absoluta que es, la llamada de la razón práctica se reviste de las formas del legislador supremo o del tribunal, trasuntos de una razón en perpetua conquista, que se invita, en la forma de un imperativo, a su propia autorrealización. Pero las imágenes utilizadas por Kant para señalar la incondicionalidad del deber no deberían, a nuestro parecer, hurtar la mirada al verdadero vocante de la llamada de la ley: la voluntad libre que interpela al arbitrio para que conquiste la plena libertad⁹⁰.

Experiencia común a ambos autores es, como tuvimos ocasión de examinar, que la llamada de la libertad se encuentra las más de las veces enmascarada por los atractivos cantos de sirena del amor propio o del *Uno*, cuya seductora y «evidente» voz resuena en lo más íntimo del hombre, confundiendo constantemente su razón. El atronador grito de incondicionalidad de la razón puede ser ahogado —aunque no extinguido—, la razón misma sobornada, el reo erigirse en juez. Por ello, la apuesta por el «criticismo» moral obliga a dotarse de instrumentos de discernimiento capaz de desencubrir lo encubierto. De

⁸⁸ *VWG* 175 (149). Retomaremos este punto al abordar la libertad para el fundamento. V. *Infra*. I, 4.1.

⁸⁹ *Kasseler Vorträge* 169 (84).

⁹⁰ Esta interpretación de la revolución copernicana kantiana en la moral, que modula la ley objetiva como autonomía, la expone magníficamente J. R. de Rosales (2004b), 393.

este modo, la conciencia kantiana es, antes que nada, un continuo ejercicio de autoexamen. Autoexamen aplicable primeramente a la misma actividad filosófica, pues "ser *consecuente* es la mayor obligación de un filósofo, y, sin embargo, la que se encuentra más rara vez cumplida"⁹¹. Algo que Heidegger corrobora en la misma persona de Kant cuando lo define como un pensador en el que, simple y llanamente, se puede confiar, pues respecto a él siempre se tiene la absoluta certeza de que «no hace trampas»⁹².

El «deber» heideggeriano del *querer-tener-conciencia* pende de un hilo, si no se inserta en el seno de la conciencia una plausible exigencia de incondicionalidad; la voz incondicional de la ley moral kantiana corre el riesgo de ahogarse en el silencio, de no incorporarse un deber de veracidad. Y en esta confrontación parece que es Kant quien sale mejor parado, precisamente por su más genuina definición de conciencia moral: "*La conciencia moral es una conciencia que es para sí misma deber*"⁹³. Unir, como hace la definición, conciencia (*Bewußtsein*) y deber (*Pflicht*) implica otorgar a la primera una incondicionalidad de la que carece la autoconciencia teórica, que es sólo condicionada: si se pretende claridad en las representaciones debe tenerse conciencia de ellas. Muy distinto es el caso de la conciencia moral: "la *conciencia* de que una acción *que yo quiero emprender* es justa es deber incondicionado"⁹⁴.

Puesto que el autoexamen de la razón requiere algún tipo de autoconciencia, la conciencia moral es el juicio moral en el que la razón se torsiona sobre sí misma, la reflexión de la razón sobre sus máximas en conformidad o no con la ley moral. De este modo, el elemento definidor de la conciencia moral kantiana consiste en la *certeza* acerca de si la acción a emprender es o no justa. Alejada de la pasividad expectante ante el Juicio de la razón, su determinación más precisa la erige en la seguridad subjetiva respecto al juicio moral, el asentimiento subjetivo que se presta al Juicio. A la vez, esta sinceridad es una *exigencia*, el deber de asegurarse subjetivamente de la bondad de la máxima para una acción. Para explicarlo, Kant define la conciencia moral como "el *Juicio moral que se juzga a sí mismo*"⁹⁵. No se trata de un juicio objetivo, es decir, de saber si algo es o no deber, sino de un juicio subjetivo, a saber, si se ha puesto en relación la máxima adoptada en cada caso con la ley de la razón práctica. La conciencia es el juicio de la razón en la que ella misma resulta juzgada. Consiguientemente, el mandato genuinamente socrático de sinceridad, que todo lo que se dice sea dicho con veracidad, yace a la base de la conciencia moral kantiana.

⁹¹ *KpV* 24 (41). O también, "Los escritores se ahorrarán muchos errores y muchos esfuerzos perdidos (porque fueron empleados en ilusiones), si sólo se pudiesen decidir a poner manos a la obra con más sinceridad" (*ibid.*, 106 [133]).

⁹² *PhIK* 431. Y termina sus lecciones de 1927/28, convocando a la sinceridad filosófica: "Pero allí donde se encuentra el máximo peligro del engaño, allí también está la más alta posibilidad de la autenticidad del pensar y el preguntar. La exigencia de despertar y mantener despierta esa autenticidad es el sentido del filosofar" ["Aber wo die größte Gefahr des Schwindeln ist, da ist auch die höchste Möglichkeit der Echtheit des Denkens und Fragens. Das Bedürfnis für diese Echtheit zu wecken und wachzuhalten ist der Sinn des Philosophierens"] (*ibid.*).

⁹³ *Religion* 185 (224). "Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist".

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

A este respecto, permítasenos un breve apunte sobre el papel desempeñado por la voluntad santa, concepto moral de Dios como el soberano ético que reúne en sí los tres poderes —legislador santo, gobernador bondadoso y juez recto⁹⁶. Dios es la voz de la razón práctica, por lo que la recurrencia a la figura de un legislador supremo se agota en el propósito práctico de explicar la condición eminentemente legislativa de la razón pura práctica⁹⁷. De hecho, Kant señala los límites precisos de la voluntad santa. De ella emana la autoridad de la ley práctica, pero no su contenido ni su autoría⁹⁸. Se encuentra al margen de la obligación y del deber, pues la voluntad santa es la representación de la obligación de obrar moralmente y su querer concuerda necesariamente con la ley. La voluntad santa es ley, de lo contrario, estaríamos ante un genio maligno totalmente arbitrario. De igual modo, llevar hasta sus últimas consecuencias la exigencia de sinceridad en la adopción de máximas exige, a juicio de Kant, la referencia a ese entendimiento divino en la forma de juez supremo, límpido espejo en el que contrastar la constitutiva precariedad —autoengaño— del ser humano que "realmente no es buen juez de sus propias acciones, porque el juez ha de tener el poder de coacción y este debe estar en otro"⁹⁹. La responsabilidad ante un ser santo es el principio subjetivo que se hace cargo, sólo por analogía, de la propia responsabilidad ante la razón legislativa, marcando así la alteridad e incondicionalidad imprescindible de la razón práctica legislativa respecto a la sumisión del arbitrio. Kant lo deja claro: "El concepto de religión en general es aquí para el hombre únicamente «un principio para considerar todos sus deberes como mandatos divinos»"¹⁰⁰.

Finalicemos. La repulsa heideggeriana a un sujeto moderno reflexivo y cierto de sí mismo impide que considere el momento de veracidad, sin el cual la conciencia y el mismo filósofo se hallan indefensos ante los vaivenes «ónticos» que le acucian. Arendt lo denuncia con su habitual crudeza: "Aparentemente, a Heidegger nunca se le ocurrió que al hacer culpables a todos los hombres que escuchan la «llamada de la conciencia», estaba proclamando la inocencia universal: cuando todo el mundo es culpable, nadie lo es"¹⁰¹. Se advierte cierta ingenuidad en el establecer como único peligro el desoír la voz de la conciencia en el estrépito del mundo, sin atender a que quizá el mismo silencio de la conciencia pueda portar el engaño, precisamente por la inmediatez que su condición silente plantea. Al prescindir de toda referencia a una ley «externa» al *Dasein*, el hacer por escuchar

⁹⁶ Dupond (1996, 183) señala que en el paso de una a otra crítica, se va acentuando en Kant la identificación del respeto por la ley con el temor de Dios. V. también, Krüger G. (1967), 106-111. Por su parte, Aranguren (1988, 24-25) realiza un magnífico resumen de la importancia del luteranismo en Kant. A nuestro juicio, a pesar de su extraordinaria influencia, no puede situarse en el mismo plano que la importancia del concepto de autonomía. De hecho, Kant niega rotunda y explícitamente que la ley moral (el deber) se identifique con la coacción y la sumisión forzada. V. KU 481 (483).

⁹⁷ Sólo en este sentido cabe interpretar la sentencia «toda autoridad viene de Dios» (MS 319 [150]). Por tanto, más que la pregunta por la naturaleza divina, interesa su significado moral. V. *Religion* 139 (172).

⁹⁸ V. MS 223 (34-35). V. también *ibid.*, 318 (149): inescrutabilidad del origen del poder supremo; *ibid.*, 317 (147-8): el sometimiento del gobernante a la ley. No obstante, en *Grundlegung* 431 (193), Kant coquetea con la idea de que la voluntad sea «autora» (*Urheber*) de la ley.

⁹⁹ *Refl.* n° 7181, XIX, 265 (172).

¹⁰⁰ MS 440 (305).

¹⁰¹ Arendt, H. (2002), 417. V. también, *ibid.*, 213, sobre la relación silenciosa consigo mismo.

la voz de la *Sorge*, se priva de un *canon* que permita un aseguramiento subjetivo del obrar cotidiano y, consiguientemente, expone a no poder autentificar la llamada originaria de la conciencia respecto a la pseudo-llamada del *Uno*¹⁰².

3.5. Kant. Precariedad de una libertad en falta, pero responsable ante su insondable deber-ser

La sustitución heideggeriana de la exigencia moral por una demanda emergida a partir de la misma nihilidad del *Dasein* como cuidado, mediante la reconducción de la tradicional conciencia (*Ge-wissen*) a ciencia (*Wissen*) del ser, se niega a considerar la posibilidad de que también en Kant, precisamente porque la moral es cuestión de la razón finita práctica, a medio camino entre el arbitrio y la voluntad santa, pueda hablarse de una desapropiación respecto a la ley moral, de la que el hombre no es creador, aun cuando pertenezca esencialmente al ser de la libertad como autonomía¹⁰³. Dicha consideración abriría fructíferas vías para rastrear en la metafísica kantiana de la libertad cierta «negatividad» constitutiva de la persona que encuentra «dada» en su naturaleza la ley y que, por lo tanto, aparece respecto a su donación como un ser-en-falta, un ser-culpable. Una culpabilidad, téngase en cuenta, no erigida tras socavar la especificidad de la moral —la diferencia entre el yo pienso y el yo práctico—, sino justamente al revés, a florada en la incondicionalidad de un deber-ser que no se revierte el desfondamiento radical de la existencia sino que lo insta. Procuraremos, en lo siguiente, abordar a grandes rasgos la viabilidad de esta culpabilidad originaria en Kant.

Íntimamente vinculado a la conciencia moral como autoenjuiciamiento práctico en la adopción de las máximas del actuar, se plantea el problema de la infinita distancia que media entre el bien que debemos realizar, señalado por la ley moral, y las conductas particulares siempre perfectibles, intersticio por el que asoma una negatividad ínsita en el ser humano en la forma del mal radical¹⁰⁴. Recordemos la falla irrenunciable para Kant en el autoconocimiento moral: a falta de intuición intelectual, el ser humano siempre permanecerá ignorante respecto a los fundamentos de determinación de su voluntad y, sobre todo, acerca de su propia calidad moral, radical incertidumbre acorde a la distinción entre un carácter empírico y uno inteligible en la causalidad del hombre¹⁰⁵. Frente a la

¹⁰² Una crítica similar, aunque no a partir de la filosofía kantiana, es aquella en la que coinciden Adorno (1986, 134) y Karl Löwith (1956, 131 y ss.): Heidegger priva de un criterio a la hora de distinguir en los sucesos históricos entre acontecimiento auténtico e inauténtico, entre aparición de la cosa misma y su aparición deformada.

¹⁰³ H.-G. Gadamer (2002, 25) se apresura a defender a Heidegger de su olvido de la ética y de la constitución social de la existencia. Citando la *Carta sobre el Humanismo*, apunta que su intención no era amonestar dogmáticamente, sino pensar más radicalmente el pensamiento calculador para reconducirlo a su «duga». En nuestra opinión, entre el dogmatismo y la disolución de la ética existe, desde luego, un punto intermedio, máxime cuando, de la mano de Kant, se podría afirmar que el retorno al hogar del pensamiento es la vuelta a su motivación ética, pues emerge de lo más radical del ser humano, su libertad.

¹⁰⁴ En efecto, entre la adopción de una máxima buena y la bondad del sujeto que la adopta existe un abismo en el ser racional finito. V. *Religion* 46-47 (68).

¹⁰⁵ V. *KrV* A 539-541, B 567-569. Sin duda alguna, los textos más célebres sobre los límites de la introspección moral se encuentran en *Grundlegung* 407 (143-145) y *KrV* A 551, B 579, anm.

vehemente interpretación de Heidegger, la filosofía práctica kantiana sienta férreos límites al autoconocimiento moral, negándose a ahondar en la desconocida raíz común del *homo noumenon* y el *homo phaenomenon*, a pesar de su avidez de certeza en el enjuiciamiento de las intenciones. Antes que traspasar esos límites, el idealismo trascendental kantiano prefiere correr el riesgo de "reducir a la persona moral al espectáculo de su mera mueca fenoménica"¹⁰⁶.

No se «es» malo porque se ejecuten acciones empíricas contrarias a la ley, "sino porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas en él"¹⁰⁷. La catadura moral del hombre traspasa las meras acciones hacia los principios generales en los que se basan esas acciones, las máximas, lo que obliga a extremar la precaución a la hora de emitir un juicio acerca de las intenciones que se vinculan a la acción. Y es que, en tanto que las máximas albergan los gérmenes de lo incondicionado en la universalidad que representa su mera forma legal, son las únicas en condiciones de confrontarse con la santidad de la ley, sobre, todo, la máxima primera y universal como aquel «acto» libre en el que se decide la bondad o maldad del ser humano; es la «actitud moral fundamental»¹⁰⁸, primer principio para la libertad del género humano, único decisorio acerca de la calidad moral del hombre¹⁰⁹.

Por todo ello, la «negatividad» inherente a la brecha abierta entre el ser y el deber ser, o sea, la deficiencia de "no ser jamás plenamente aquello que uno en el concepto está para llegar a ser"¹¹⁰, no es la última palabra en Kant, como sostiene Heidegger que ve en ella al hombre como algo subsistente perfectible¹¹¹. Y no lo es, porque esta carencia «óntica» de los actos progresivos y temporalmente determinados se modula a partir de ese primer acto libérrimo de adopción de la máxima universal que guía la infinidad de comportamientos concretos. La «decisión fundamental» es el principio-fuente de la acción, primordio de toda decisión que se sustrae al tiempo, pero que, a diferencia de la decisión heideggeriana, es «mía»¹¹². Además, esa primerísima decisión resulta indisponible para el sujeto, pues no acontece en el tiempo y, por lo tanto, no resulta justificable «críticamente», aunque genera el sentido de la acción. En definitiva, la libertad, incrustada en el ser como deber-ser primordial, es el punto de partida irrenunciable para Kant; insondable libertad como intención moral originaria que proporciona la integridad del ser humano práctico, al

¹⁰⁶ Palacios, J. M. (2003), 39.

¹⁰⁷ *Religion* 20 (36).

¹⁰⁸ Tomamos prestado esta caracterización interpretativa de Gómez Caffarena, J. (1984), 213.

¹⁰⁹ V. *Religion* 66 (88).

¹¹⁰ *Ibid.*, 67, anm. (89, nota).

¹¹¹ Además, las críticas kantianas a Epicuro y al estoicismo en la segunda *Crítica* dejan claro que la culpabilidad respecto a la ley no es una carencia o déficit, pues la ley no es un modelo ético singularizado en un individuo, el sabio, siempre extrínseco respecto al comportamiento moral. V. Dupond, P. (1996), 277.

¹¹² Por esta razón, ante el rechazo heideggeriano de todo reclamo ético, convenimos con la brillante observación de Volpi: "La pregunta que se impone en este punto es si el nihilismo es de veras, como opinaba Heidegger, un punto de llegada inevitable del racionalismo occidental, una suerte de verificación esencial del poder destructivo de la racionalidad nacida con los griegos, o bien si no es más bien, como pensaba Husserl, una traición a la idea originaria de razón, un embrutecimiento y un debilitamiento de aquel *logos* que, con Sócrates, Platón y Aristóteles había sabido imponerse sobre el nihilismo de un Gorgias" (Volpi, F., 2005, 172).

constituir la totalidad de la serie de actos finitos que hace posible la unidad total de los actos perfectibles del individuo. Paralela a la libertad, también la culpa se inserta en el mismo ser del hombre, en tanto que "un mal en la *intención* y las máximas en general (como *principios universales* comparativamente frente a transgresiones particulares)"¹¹³. Culpa inmensa, nada óptica y radicalmente individual —"la más personal de todas las deudas"¹¹⁴— que, al residir en una intención universal —malignidad o per-versión respecto a la ley moral—, supone una infinidad de posibles violaciones de la ley, de modo que exige, no un tribunal humano que sólo juzga acciones particulares, sino uno acorde con la incondicionalidad de la ley moral, ante cuyo Juez supremo quien cambia de intención moral es moralmente «otro».

El alegato de Jean Nabert contra una tajante distinción entre «reflexión» y «crítica», serviría magníficamente, a nuestro juicio, para explorar hermenéuticamente el hiato «trascendental» kantiano entre las dimensiones de la causalidad mediante la idea (arbitrio) y el querer como voluntad, en función del distingo e imbricación entre deseo de ser y el ámbito simbólico de las razones justificativas expropiadas de ese ámbito. Sin más pretensiones por nuestra parte que dar testimonio a favor de un cauce de investigación explícito, parece claro que el pensamiento nabertiano logra una imprescindible dinamización del deber-ser kantiano, bajo el rótulo de lo prerreflexivo como «deseo de ser» inserto en la existencia, que orienta una reflexión en la que intervienen las razones. Por nuestra parte, consideramos que, frente a la heideggeriana «caza de brujas de lo óptico», el discurso práctico kantiano es, pese a las apariencias, la mejor constatación de que la libertad, según Kant, se sustrae últimamente a una crítica o discernimiento de la razón, pues patentiza una fisura ontológica en el ser del hombre práctico, cuyo arbitrio nombra el hombre libre en precario y en dinamismo hacia la libertad originaria que le reclama e informa al hombre de que nunca estará a la altura de su propia libertad¹¹⁵.

¹¹³ *Religion* 67, anm. (89, nota).

¹¹⁴ *Ibid.*, 72 (95). No es una deuda de dinero, como tendería a pensar Heidegger, sino "una deuda de pecado, que sólo puede pagar el culpable, no el inocente, aunque éste fuese tan generoso que quisiese soportar en lugar de aquél" (*ibid.*).

¹¹⁵ Experiencias como las de culpa o el fracaso, sostiene J. Nabert (1971, cap. I: «Les données de la réflexion», 19-47), que promueven y se ven promovidas por el deseo de ser, resisten a ser conceptualizadas violación de una regla. Más bien, demandan una aprehensión «desde dentro» de la dimensión de experiencia vital que les da su sentido en una vida concreta, y desde la que aparecen como falta de adecuación entre este deseo de ser, que es deseo de integridad, y la acción concreta. Es la demanda a no quedarnos más acá de nosotros mismos y responder a una interpelación secreta que entendemos. Sumamente productivo para una confrontación con Kant, también, su adentramiento en la radical negación de lo injustificable (1970, cap. I: «L'injustifiable», 21-61), opaco al deber ser o validez de las normas morales, en tanto dimensión del mal verdadero y, consiguientemente, piedra de toque de la autonomía kantiana y, en general, de toda conciencia trascendental, legisladora y «crítica». Su tentativa de ahondar en el abismo abierto entre mundo fáctico y mundo ideal-moral, en la contradicción que alimenta lo normativo y que esas normas disfrazan, recuerda mucho la crítica heideggeriana a la moral tradicional y la búsqueda de una libertad desfondada, no reducible a la luminosidad del yo autotransparente. Nuestra propuesta de atisbar en la libertad kantiana un momento noedor en la facultad superior de «desear» kantiana (voluntad), que presencia violentando la cómoda instalación en la moral, aunque ciertamente en principio ajeno a su enfoque ilustrado, podría entablar una discusión fructífera con Nabert.

Terminemos. Comprendo quién soy, dice Heidegger, porque mi propia y exclusiva muerte me dice «que soy». No sé quién soy, apostilla Kant, sólo que «debo ser» y albergo la promesa de la redención, de llegar a saberlo, porque en el origen se encuentra la desposesión respecto a mi insondable deber-ser que reclama un acto esencialmente libre y, como tal, absoluto e in-fundado. El sujeto práctico kantiano puede ser autor de su destino, porque arraiga en la des-autorización respecto a su deber, que le hace confiar en la promesa insondable de la plena integración de los actos perfectibles de una vida en su totalidad, en definitiva, en llegar a ser sí mismo. La desposesión del *Dasein* heideggeriano se torna en Kant desapropiación respecto a la ley moral, otorgada en un *Faktum* que le llena de admiración y respeto. Al heideggeriano «callar del ser», dirigido a una libertad sin sujeto, se contraponen radicalmente la interpelación del deber en la ley moral, en la que el ser humano se reconoce como libertad finita. «Ser»-culpable por el sometimiento a la ley y «ser»-legislador resultan momentos cooriginarios en la ética kantiana. Kant pregonaba la precariedad ontológica de una libertad siempre en falta, pero, al unísono, afirma su responsabilidad ante la ley moral grabada a fuego en nuestra alma. No renuncia a pasar desde esa decisión fundamental hasta la concreta adopción de una máxima en un determinado momento —de lo ontológico a lo óntico, en lenguaje heideggeriano—, pues el desconocimiento de la propia índole moral no posterga la urgencia de actuar moralmente, máxime cuando la conciencia insta a recorrer el camino hacia la autonomía¹¹⁶. La libertad finita es una libertad-en-tránsito hacia la buena voluntad, por lo que "el estado moral en que puede estar siempre es la *virtud*, es decir, la intención moral en *lucha*, y no la *santidad* en supuesta *posesión* de una completa *pureza* en las intenciones de la voluntad"¹¹⁷.

3.6. Heidegger. Culpabilidad sin ley moral: diferencia infranqueable, transcendencia reclusa

Ley moral frente a nada, no otro es el núcleo de la radical discrepancia entre ambos autores en el debate en torno a la conciencia. Fraguado en el crisol de la formalización llevada a cabo por los momentos de la angustia y la muerte, el movimiento de traerse de vuelta operado por la conciencia heideggeriana desde el *Uno-mismo* cuenta de antemano con la presencia de una «negatividad» instalada en el mismo seno del ser del *Dasein*. La resolución precursora se hace cargo ónticamente de ese contramovimiento —transcendencia en la inmanencia— propio de la interpelación:

“La llamada es una pre-vocante llamada hacia atrás; *pre*: a la posibilidad de hacerse cargo por sí mismo, existiendo, del ente arrojado que él es; *hacia atrás*: hacia la condición de arrojado, para comprenderla como el fundamento negativo que él tiene que asumir en la existencia”¹¹⁸.

¹¹⁶ Lo cual no significa, como criticará Hegel, reducir la moral kantiana a una «moral de la intención». Una máxima que no tuviera en cuenta las consecuencias previsibles de sus actos se anularía a sí misma por no universalizable. Como el mismo Kant señala en *Religion*, el ser moral no es una intención sin mundo: “un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia* donde tiene que obrar, no puede bastarse” (*ibid.*, 4, 23).

¹¹⁷ *KpV* 84 (108-109). Igualmente, v. *MS* 446-447 (313-315); *Religion* 93 (117).

¹¹⁸ *SuZ* 287 (305).

El retorno al origen, tan grato al pensamiento esencial-posibilitante heideggeriano, parte de un estado de culpa en el que la poderosidad (*Mächtigkeit*) de la negación es el constituyente fundamental. La llamada de la conciencia discurre en sentido contrario al tradicional, es una llamada «hacia atrás», un re-torno a la añorada morada ética, una recuperación de la mismidad escindida, una re-asunción de una culpa ineluctable por ontológica. Consiguientemente, sólo tras el desvelamiento de la esencia ontológica de todo «no» en general, a partir de la aclaración temática del sentido del ser, podrá comprenderse la deficitaria negatividad de la conciencia del deber kantiana. Por esta razón, la conciencia heideggeriana dice «nada»; insta a sobrepasar el vocerío moral que incapacita para escuchar el silencioso murmullo del sí mismo¹¹⁹. «Nada» (real) es también el vocante de la conciencia, el *Dasein* en su facticidad arrojada como desnudo «que» constitutivo de la estructura ontológica fundamental del cuidado. Con la garantía de haber pasado por la *epojé* de la angustia y el horizonte de posibilidad instaurado por el *ser-para-la-muerte*, Heidegger se muestra rotundo: "Nada «mundano» puede determinar quién es el vocante"¹²⁰. Se comprende la inviabilidad última de toda reflexión sobre el vocante, el *Dasein* arrojado que se angustia por su poder-ser, pues su «qué» se diluye en su llamar. A su vez, el desnudo hecho de ser da cuenta de su condición transcendente: la llamada procede de mí, pero sin embargo, de más allá de mí, puesto que «algo» que me rebasa llama desde su transcendencia e interpela mi futuriente anticiparse-a-sí para que salga de la caída en el *Uno*¹²¹.

La formalización ontológico-existencial a la que Heidegger somete el fenómeno de la conciencia agrava, a nuestro modo de ver, la comprensión de la diferencia óntico-ontológica, hasta el punto de convertirla en un verdadero abismo difícilmente franqueable, debido al déficit de mediación que conlleva la desatención al tránsito del ser-culpable al hacerse-culpable, de la condición ontológica al terreno de la acción moral. Y no por casualidad. Situando la moral en el plano óntico, Heidegger cierra advertidamente y de antemano el camino hacia la explicación de su emergencia a partir del ámbito ontológico, con el riesgo de caer su propuesta en un voluntarismo inane. Permanece indeterminado por irrelevante cómo realizar el tránsito de un comprender originario a uno derivado, esto es, si la llamada de la conciencia puede ser principio de un comportamiento moral y cómo podría serlo, aun cuando reconoce vagamente que "una interpretación existencialmente más originaria abre también *posibilidades* para un comprender existente más originario"¹²². El

¹¹⁹ Recuérdese que el silencio es, en opinión de Heidegger, una privilegiada forma de discurso (*Rede*), quizás la más poderosa manifestación del ser-hablante del *Dasein*. V. BZ 28 (40). No cabe duda, la conciencia heideggeriana no es precisamente una invitación al diálogo, como indica Peñalver, P. (1989), 178.

¹²⁰ *SuZ* 276 (296).

¹²¹ V. *ibíd.*, 277 (297). Aunque P. Ricoeur (1990, 394-395) considera que Heidegger muestra la alteridad mediante la distinción entre *Man* y *Selbst*, a nuestro juicio, esta interpretación posible no es la primaria, porque lo interpelado por el cuidado no es primeramente la condición cadente, sino la existencialidad del *Dasein*, es decir, su futuriente ser-en-posibilidad, si bien dicha interpelación reobra sobre su condición presente de perdido en la impersonalidad del «se». Aquí se vislumbra nuevamente la dificultad de incardinar la condición cadente en la tópica de las estructuras ontológicas del *Dasein*.

¹²² *SuZ* 295 (313). La falta de una vinculación precisa entre lo óntico y lo ontológico queda patente en *El concepto de tiempo* al hablar del ser-temporal propio del precursar la muerte y el ser-temporal-impropio de la

éxtasis del *Dasein* por encima del ocuparse calculante y el movimiento-hacia de su condición pre-vocante (*vorrufende*), no lanzan hacia la otredad de un mundo óptico que demanda su acción en el mundo, sino que parecen abocar al enclaustramiento del ser humano en la esfera de su propia singularidad culpable. Libertad que se forja a sí misma, en lugar de como autonomía en el mundo, como el desnudo por lograr un retorno a lo inicial¹²³.

Aún más. La identidad entre el interpelador y el interpelado plantea serios obstáculos para la comprensión de cómo se puede llegar a producir una verdadera interpelación desde el propio ser esencial, si ese imperativo, de alguna forma, no tiene puntos de coincidencia con el imperativo kantiano. Sin recurrencia a la alteridad incondicional del deber, o mejor, sin un ser que esencialmente es deber-ser, se hace arduo imaginar cómo de la monología del ser pueda emanar la llamada a ser uno mismo. Otredad incondicional que, en Heidegger, es precisamente depurada por su supuesto origen extrínseco respecto al ser del *Dasein*, distorsionador del murmullo silente de la conciencia. La críptica trascendencia en el seno de la inmanencia propuesta en la temática del *Gewissen* tiene todos los visos de ser una argumentación *ad hoc* con la pretensión de situarse *a priori* en sintonía con el carácter ontológico del «soy culpable». Por ello, no cesan de asomar las dudas acerca de si el «desdoblamiento» introducido por Heidegger en el mismo seno del *Dasein*, a fin de explicar que el vocante sea el *Dasein* en su nihilidad descubierta en la angustia, logra asegurar la distancia necesaria que garantice la salida de la inmersión en el *Uno*¹²⁴. Sin la clara y explícita sacudida de «lo otro» que llama incondicionalmente, como ofrece el *Faktum* moral kantiano, claro está, con las oportunas y necesarias matizaciones, resulta extremadamente complicado concebir una llamada auténtica.

4. CONCLUSIÓN. DOS PROPUESTAS A CONTRA-SENTIDO

4.1. Libertad para el desfondamiento, término *ad quem* de la cooriginariedad trascendental

La formulación expresa de la libertad para el fundamento (*Freiheit zum Grunde*), verdadero término *ad quem* de la cooriginariedad trascendental en *SuZ*, tendrá lugar en la

inmersión en la ocupación. En el plano óptico, desde la perspectiva de un observador exterior, apenas sería perceptible el actuar ejemplar de la resolución. Es en el trato con los otros donde la resolución habla pero su silencio no deja rastro en la convivencia. Y concluye: “Su forma de comunicación es el actuar de manera ejemplar y silenciosa con los otros y para los otros” (*BZ* 82 [105]).

¹²³ En este sentido, G. Vattimo (2002, 15) rebaja notablemente el componente agónico a favor de una ontología «débil», “que ve como constitutivo del ser no el imponerse, sino el desaparecer”. El ser-para-la-muerte no es el hombre ético kierkegaardiano, “siempre demasiado patético en su convicción de que, en sus elecciones, se juega su destino eterno”, sino un sujeto depotenciado. Sobre esta idea volverá en: (2004), 168 y ss.

¹²⁴ J. L. Marion (1990) muestra magníficamente el carácter aporético de la identidad del vocante y el vocado en la llamada, así como el intento de Heidegger de superarla mediante la torsión (*Kebre*) hacia la «llamada del ser». El tratamiento de la conciencia descalifica y destruye últimamente la autarquía del *Dasein* que se llama a sí mismo y sometido a una llamada que escapa a su control.

conferencia con el título: *De la esencia del fundamento*¹²⁵. Con ella, retomamos decididamente el raíl del capítulo precedente, con la ganancia operada tras la mirada retrospectiva a los tópicos centrales de la cooriginariedad en *SuZ*: angustia, muerte y conciencia. La tesis central del ensayo sostiene que la copertenencia de trascendencia y finitud en el *Dasein* posibilita la deconstrucción de la imagen arquitectónica del fundamento como soporte sobre el que asentar algo¹²⁶; y lo hace por su constitutiva referencia a la libertad trascendente —en cuanto proyecta un mundo— y finita —en cuanto transida esencialmente por lo ente en medio del que se encuentra—: "la esencia de la finitud del *Dasein* se desvela en la *trascendencia como libertad para el fundamento*"¹²⁷. De este modo, la esencia del fundamento, su posibilidad interna, se incardina en el ámbito de la trascendencia. A fin de que no queden resquicios para la duda: "La pregunta por la esencia del fundamento se convierte en el *problema de la trascendencia*"¹²⁸.

Atendamos al contrajuego de haz y envés característico de un pensar, no por fundamentos —como el pensamiento onto-teo-lógico—, sino según momentos cooriginarios. La «esencia», en el sentido verbal y realizativo de esenciar (*wesl*), transcendental del *Dasein*, su libertad, se desvela en su versión hacia o en pro (*zum*) del fundamento, mejor, con el fundamentar (*Gründen*); a su vez, dicha relación retroactúa incardinando el fundamento en el seno de la libertad, origen del que emerge el fundamento como tal. Decisivo «paso atrás» —no adelante, como podría insinuar el «*zum*»— hacia el arrobamiento del *Dasein* en su *Jemeinigkeit*, por cuanto el fundamento resulta contemplado desde la regresividad de todo por mor de al por mor de sí mismo, con vistas a erigir la libertad en "el *fundamento del fundamento*"¹²⁹. Magníficamente se expresa esta libérrima retrovocación al más propio ser finito en *De la esencia de la libertad humana* (1930):

"El hombre, fundando en la libertad de su *Dasein*, tiene la posibilidad de ahondar en su fundamento, para *perdersse* de esta manera en la auténtica e interior grandeza metafísica de su esencia y *ganarse* precisamente allí en su singularidad existencial"¹³⁰.

Heidegger distingue un primer momento ex-tático del, permítasenos la expresión, «esparcimiento fundamental» propio del fundamentar: el proyectar mundo. Hace referencia

¹²⁵ Una importante nota a la primera edición (1929), en el mismo pórtico a la tercera y última parte de la conferencia (163, anm. a [139, nota 92a]) advierte programáticamente de la reconversión del planteamiento fundamental-trascendental en el fundante-trascendente, destinado a la destrucción "de la diferencia ontológica, la verdad óntico-ontológica", y con mención a la destrucción de la subjetividad trascendental kantiana como facultad, para mostrar "la esencia del querer como ser-aquí".

¹²⁶ Recuérdese lo grato a Kant de dicha imagen arquitectónica, utilizada, por ejemplo, en *KrV* A 707/B 735, para poner de manifiesto que tan importante como la determinación de los materiales a utilizar en la construcción del edificio filosófico lo es el proyecto a seguir, que otorgue solidez a la estructura y tenga presente las necesidades impulsoras del anhelo arquitectónico.

¹²⁷ "Das Wesen der Endlichkeit des *Daseins* enthüllt sich aber in der *Transzendenz als der Freiheit zum Grunde*" (*VWG* 175, trad. propia).

¹²⁸ *Ibid.*, 135 (118). En idéntico sentido, v. *Anfangsgründe* 276-277 (248).

¹²⁹ *Ibid.*, 278 (249).

¹³⁰ "Der Mensch, gründend in der Freiheit seines *Daseins*, hat die Möglichkeit, diesen seinen Grund zu ergründen, um sich so an die wahrhafte innere metaphysische Größe seines Wesens zu *Verlieren* und sich gerade dort in seiner existenziellen Einzelheit zu *gewinnen*" (*WmF* 236). Y, en posible alusión a Kant, invita a abandonar definitivamente la idea del pequeño burgués de que el hombre sea el vivo retrato de Dios, "en lugar de que ese dios sea la inauténtica obra del hombre" (*ibid.*).

al traspasamiento que funda o instituye (*Stiften*), término que más originariamente significa «donar». La donación de posibilidades en el horizonte de un mundo proyectado que lleva a cabo la libertad como transcendencia consiste en dejar que reine un mundo (*Waltenlassen von Welt*)¹³¹. Fundamentar, ya no los había adelantado la imaginación transcendental, es conformar mundo, dejando que el mundo esencie como mundo, lo que para Heidegger representa la esencia del ser-libre.

El segundo momento de la dispersión fundamental, como no podía ser de otro modo, hace referencia a la radical facticidad de la libertad, su finitud en cuanto fundamento infundado, a saber, fundamentar como el arraigo «en» lo ente. El envés de la transcendencia como donación de fundamento es el momento en el que la libertad recibe suelo (*Bodennehmen*) y la transcendencia se considera desde la sustracción (*Entzug*). Únicamente transido afectivamente por los entes puede el *Dasein* afinado transcender. La sustracción otorga envergadura y empaque a la libertad, puesto que las posibilidades vetadas ponen delante al *Dasein* "las posibilidades «real y efectivamente» alcanzables en el proyecto de un mundo"¹³². De la sustracción brota, pues, el carácter vinculante del proyecto, el poder (*Gewalt*) de su reinar.

Heidegger atisba un índice de la esencia finita de la libertad en el hecho de que ésta ponga los pies en el suelo —se haga «real», diríamos— por su confrontación con la sustracción. Aunque pudiera aceptarse como síntoma de la finitud, en la conferencia no parece atenderse a que la finitud privilegiada reside en la misma transcendencia como fontanal de la sustracción. Más allá de la sustracción de posibilidades fácticas en cada elección concreta, la sustracción originaria concierne al *Dasein* en cuanto «ser-en» (facticidad), que no nombra primordialmente un comportamiento intencional respecto al ente, en este caso, una relación no consumada con el objeto intencional. Ciertamente, Heidegger sostiene que la libertad finita sitúa ante el elemento in-esencial (*Un-wesen*) del fundamento¹³³. Todo fundamento porta su esencia/no-esencia, o, si se entiende «*wesen*» en su significado activo, todo esenciar del fundamento acontece en la faz de su indomeñable inesencia¹³⁴. Pero desaprovecha la magnífica ocasión que tiene para adentrarse en el «no» de la no-esencia (*Un-wesen*) desde el sustraerse del acontecimiento, para lo cual habrá que esperar a *De la esencia de la verdad*. A falta de una determinación temporal de la transcendencia, presente, sin embargo, en el *Kantbuch*, la sustracción queda referida a las posibilidades que se abren ante su elección finita y no a la misma condición sustractiva de la transcendencia.

En la coimbricación de lanzamiento (*Überschwung*) y sustracción (*Entzug*), continúa Heidegger, se funda la verdad ontológica como el «otorgar fundamentos» (*Be-gründen*),

¹³¹ V. *VWG* 164 (141).

¹³² *Ibid.*, 167 (143).

¹³³ *Ibid.*, 174 (148).

¹³⁴ De modo ciertamente enigmático -a no ser que el «superar» sea una apropiación- Heidegger sostiene: "Así pues, en el existir fáctico sólo se puede llegar a «superar» (*überwunden*) la inesencialidad (*Umwesen*) del fundamento, pero sin llegar nunca a eliminarla (*beseitigt*)" (*ibid.*, 174 [149]).

definitorio del principio de razón¹³⁵. Recalamos que esta tercera dispersión de la libertad concita lo que en el primer capítulo denominamos «momento trascendental», responsable de establecer la diferencia ontológica, por cuanto inaugura la verdad ontológica o «trascendental» —en términos del pasaje final de la *Introducción a SuZ*— y que, como tratará de mostrar Heidegger, sólo resulta comprensible a partir de su inserción en el momento de la cooriginariedad. Destacamos también que la incardinación de la explícita pregunta por el fundamento en la libertad es la respuesta tácita a la incondicionalidad de la filosofía kantiana en su incesante cuestionar por el fundamento metafísico —que también en Kant es el eco de la libertad como interés supremo de la razón. Estamos ante el vector «reflexivo», eminentemente filosófico, que Heidegger procura incardinar en el dinamismo de la transcendencia-en-la-finitud.

El «paso atrás» en la metafísica tradicional está servido. Otorgar fundamentos significa "hacer posible la pregunta por el porqué en general"¹³⁶, cuestionarse por el origen trascendental del porqué como tal. La pregunta metafísica sólo puede surgir en un poder-ser capaz de proyectarse en la posibilidad que va más allá de lo inmediato, en definitiva, el ser que pregunta por qué¹³⁷. El fundamentar originario —el «metón» de la metafísica— consiste en la desvelación de la constitución de ser —verdad ontológica— posibilitante de que lo ente comparezca en sí mismo —verdad óptica—; en términos de transcendencia: la (re)fundamentación de la transcendencia, de suyo fundante, mediante la elaboración explícita de la comprensión de ser que hace posible la pregunta filosófica por excelencia¹³⁸.

4.2. Aporías de la conciencia heideggeriana. En torno a la preeminencia óptica de la pregunta por ser

En cuanto comportamiento del ente cuya primordialidad óptica reside en que es ontológico, la pregunta que interroga por el ser posee *de facto* una prelación (*Vorrang*) respecto al resto de preguntas, esto es, el cuestionar filosófico deviene en el más relevante de los comportamientos del *Dasein*. Al menos en lo que al ámbito óptico se refiere, su precedencia vendría a significar, socráticamente comprendida, que el explícito cuestionamiento por el ser, denominado «*Ontología fundamental*» es, de alguna oscura e indeterminada manera, «exigible» si se pretende llevar una vida filosóficamente vivible, y no una existencia promedio. En este sentido, a la hora de explicar la constitución del *Dasein* de ser concernido por su ser (*SuZ* §9), Heidegger postula que la existencia (*Existenz*), única «esencia» del *Dasein*, consiste en *Zu-sein*, esto es, en la imperiosa entrega al propio ser, lo que, en sus veraniegas lecciones de 1930 sobre la libertad kantiana, recibirá el nombre de autorresponsabilidad (*Selbsterantwortlichkeit*). La «ética originaria» de Heidegger sostiene que el *Dasein* «tiene que ser»; mandato ante el que no cabe decisión posible, pues, en lo que se

¹³⁵ V. *Ibid.*, 172 (147).

¹³⁶ *Ibid.*, 168 (144).

¹³⁷ *Anfangsgründe* 280 (251).

¹³⁸ V. *VWG* 169 (145).

refiere a su ser, no está en sus manos escoger(se) o elegir(se). Siendo, decide posibilidades que, en último término, son ser sí mismo o no serlo, pero respecto a su misma *Existenz* única y exclusivamente cabe la comprensión del entramado de estructuras existenciales dadas en la pre-comprensión de su ser. Ésta rebasa, pues, el tradicional concepto de autoconciencia —también la kantiana representación del Yo pienso que acompaña todas nuestras representaciones—, ya que no se trata única ni primariamente de que el *Dasein* tenga noticia de su constitución de ser, que también, sino del hecho de que todas las estructuras esenciales del *Dasein* brotan del insondable dinamismo de la existencia, de modo que, en su patencia, esas estructuras demandan, *a posteriori*, una toma de postura del *Dasein* respecto a las mismas¹³⁹.

De esta manera, el «previo» de la precedencia óptica apunta a una imperiosidad oriunda del terreno ontológico, «vocación del ser» ajena a todo deber «exterior» surgido de pautas morales. El eminente carácter descriptivo del método fenomenológico coarta de suyo toda referencia a una normatividad extrínseca, de modo que el peculiar «hacer por ser» (*Zu-sein*) del *Dasein*, como retro-referencia respondiente a su ser, impone exclusivamente la, permítase la expresión, «cuasi normatividad del ser», que, en su neutralidad, demanda una decisión originaria¹⁴⁰. Frente al sentido ilustrado del deber, el planteamiento existencial heideggeriano opone la respuesta contra-ilustrada del hacer por ser en cada caso el ser como única y exclusivamente mío. De esta manera, toda deontología es reconducida ontológicamente al suelo nutricional de la existencia individual. No existe un modelo predeterminado de las opciones, ya sea teórico, ético o teológico, tan sólo la misteriosa responsabilidad de resolver existencialmente la propia existencia en juego.

A pesar de su inmediatez, la explicitación filosófica del *factum* "que es y que como el ente que él es ha de ser en cuanto poder-ser"¹⁴¹, hace imprescindible un proceso «crítico» de formalización ontológica, verdadera deducción de la cooriginariedad de existencia y facticidad, por la que se evidencia que el poder-ser está constituido esencialmente por la facticidad en tanto que pro-yecto arrojado. Pero en esa formalización, a fuer de originaria, se menoscaba progresivamente la referencia a toda otredad y, por supuesto, incondicionalidad. El *Dasein* que se angustia ante su propia y exclusiva muerte se angustia por nada. La alteridad no es una alternativa viable para un *Dasein* que se cuida de sí en continua reversión a su propia nada¹⁴². Tampoco la propiedad del *Dasein*, a la que convoca la silente llamada de la conciencia, se decide en una apelación cuestionante del otro, ni en la responsabilidad ante la vida del otro, sólo en la responsabilidad de cara a sí mismo. Conviene recordar en este punto lo dicho a propósito de la reformulación de la

¹³⁹ V. *Einleitung* 338 (355).

¹⁴⁰ Si bien, como ya hemos apuntado anteriormente, no es puramente descriptivo en Heidegger desde el momento en que la fenomenología se configura como hermenéutica. Los fenómenos aparecen primeramente ocultos, de modo que en el motivo de la cooriginariedad de manifestación y ocultamiento se esconde una opción previa no descriptiva. En ese sentido, V. De Wachlens, A. (1945), 22; 327 y ss.

¹⁴¹ *SuZ* 276 (296).

¹⁴² Marion (1990) muestra singularmente cómo estos tres fenómenos determinantes del ser del *Dasein* como cuidado (*Sorge*), patentizan la resolución anticipadora como un éxtasis abierto a «nada».

existencialidad como un «jugarse la vida»¹⁴³, en el que la vinculación inherente al juego no está primeramente referida a unas reglas o a otros jugadores, pues es la autovinculación al libre configurar en el que consiste la propia concordancia interna del juego.

Por otro lado, el rechazo de la conciencia kantiana y, en general, del ámbito de lo normativo en la temática del *Gewissen* deja entrever el privilegiado y oculto ámbito «desde» el que la comprensión simplificada del *Dasein* en la angustia ante la muerte se llevaba a cabo en su obra de 1927: el *Dasein* resuelto por su nihilidad fundante en el *querer-tener-conciencia* como disponibilidad para la angustia ante la muerte. Que ello sea posible, sin embargo, no lo consideramos nada claro. Al lector atento a *SuZ* se le pone en la difícil coyuntura de armonizar la disponibilidad para la filosofía con la indisponibilidad del *Dasein* respecto a su existencia en ejecución, puesto que, coherencia manda, la ontología fundamental no deja de ser un «tardío» comportamiento, derivado respecto a la propia existencia en ejecución comprensiva. Aunque pudiera parecer a primera vista obvio que la comprensión plena de la existencia atravesada por la nihilidad sale a la luz en el *Dasein* que resuelve ser y decidir por sí mismo esa existencia, la diferencia óntico-ontológica advierte en sentido contrario, porque ello supondría trocar ilegítimamente la *Existenz* en el ente existente, o lo que es lo mismo, sostener la inviable precedencia del *Dasein* resuelto respecto al ciego torrente tempóreo-ontológico de su existencia¹⁴⁴. Aporéticamente expresado, si todo parece indicar que es el *Dasein*-Heidegger quien «desde» la resolución precursora redacta *Ser y tiempo*, la congruencia con los presupuestos de su analítica existencial convertiría la obra en el producto derivado —y como tal, deformado— de una existencia inaprensible respecto a la que, ineluctablemente, nuestro autor siempre «llega tarde». Según Heidegger, "(...) la obtención de la neutralidad y el aislamiento metafísicos del *Dasein* sólo es posible sobre el fundamento del empeño (*Einsatzes*) existencial extremo del que proyecta"¹⁴⁵. Una cosa es el suelo ontológico de "la libre proyección de la propia constitución del ser"¹⁴⁶, indisponible para el *Dasein* existente, y otra el «libre» —en sentido derivado— empeño metafísico que se decide por la actividad filosófica, comportamiento fáctico que, añade, "no es determinante ni constrictivo dentro de las múltiples posibilidades concretas del existir fáctico respectivo"¹⁴⁷.

No se equivocaba Heidegger al tachar de «trascendentalista» su propuesta en *SuZ*, porque la actitud comprensiva no le compete propiamente al *Dasein* resuelto, sino a una conciencia tácita que, en lenguaje próximo a Kant, acompaña el flujo temporal de la existencia. El *querer-tener-conciencia* define a un todavía *Dasein* re-flexivo, no

¹⁴³ V. Supra. cap. 2º, II, 5.2.: "Transcendencia en juego, mundo en conformación".

¹⁴⁴ Respecto a la supresión heideggeriana de todo saber intelectual «crítico» en nuestros términos- en su apuesa por el apriori ontológico de la verdad del ser, R. Ceñal se cuestiona -y nosotros con él-: "Es necesario, para alcanzar ese estrato profundo, fundamento de toda ontología, buscado por Heidegger, abandonar todo intelectualismo, negar que en esta realidad existencial, que es el mismo conocer humano racional, puede encontrarse ese plano de sólida fundamentación ontológica?" (Ceñal, R., 1950, 40).

¹⁴⁵ *Anfangsgründe* 176 (164).

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

comprendido. Cuando tachamos de reflexiva la tarea del *Dasein* resuelto en *SuZ*, reparamos en ese movimiento de recuperación o retorno que invierte la marcha a fin de lograr la auto-coincidencia consigo mismo. Regreso al hogar que, no obstante, estimamos inviable por la incapacidad del *Dasein* depotenciado para hacerse cargo de semejante empresa¹⁴⁸. Permítasenos, a efecto de ratificar nuestras discrepancias respecto a Heidegger, pertrecharnos de algunas afirmaciones de Merleau-Ponty en "Lo visible y lo invisible"¹⁴⁹. En este autor late con fuerza la constatación de esa precariedad, retraso o *nihilidad* de la filosofía reflexiva respecto a la realidad; precariedad que, a nuestro juicio, la filosofía-límite kantiana habría aceptado y asumido como suelo nutricio de su disección «crítica» de la razón. Al igual que Heidegger, también Merleau-Ponty reconoce que la reflexión siempre llega demasiado tarde a su cita con las cosas; la luz con la que ilumina el mundo es una luz donada, algo que el proceder «crítico» olvida al deshacer el originario anudamiento con el mundo para posteriormente rehacerlo e iluminarlo. La precariedad que la filosofía reflexiva desde la espiritualidad cartesiana se resiste a aceptar consiste en la dis-cordancia entre fe perceptiva y reflexión. El amenazador anudamiento de verdad y no-verdad en la indistinción de mundo y aprehensión propia de la siempre paradójica fe perceptiva, aviva el deseo de dirimir reflexivamente la experiencia originaria, reduciendo la percepción al pensamiento de percibir, con objeto de salvaguardarse frente a la duda, aunque sea a costa de renunciar a entender el mundo efectivo¹⁵⁰. Ahora bien, de la mano de Merleau-Ponty nos atrevemos a sostener que tampoco el «primer Heidegger» escapa últimamente a ese proceder reflexivo, por cuanto también *SuZ* se traza desde el distingo entre dos niveles — implícito y explícito, o sea, la diferencia ontológica aún por pensar— que resultan invertidos, a fin de que el *Dasein* no sea impuntual a su cita con el ser. De este modo, Heidegger no escaparía definitivamente a la suposición fenomenológico-trascendental de un yo originante-constituyente, foco de sentido, y la tarea de *Ser y tiempo* consistiría en la recuperación de la es-cisión por parte del yo reflexivo que aspira a coincidir con un yo latente, presuponiendo así, como señala Merleau-Ponty, que somos, antes que ser-en-el-mundo, espíritu constituyente¹⁵¹.

¹⁴⁸ En este sentido, en el primer seminario sobre el problema de Europa, Patocka discrepa respecto al mostrarse heideggeriano como mostrarse incluso cuando no hay sujeto. V. Patocka, J. (2007, 282 y ss.)

¹⁴⁹ Para lo que sigue, v. Merleau-Ponty, M. (1970), 47 y ss.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 57. Al igual que Heidegger abordará posteriormente como el autoaseguramiento de una voluntad urgida por el principio de razón, la reflexión, según Merleau-Ponty, discrimina entre la seguridad de ver y la de ver lo verdadero, lo real y lo imaginario. Y lo hace movida por la convicción -fe, al fin y al cabo- de acceder a las cosas mismas, exteriores al cuerpo, que no al pensamiento que domina sobre ellas. En términos de Kant, la discordancia entre lo «en sí» y lo «para mí» queda reasumida por la reflexión liberadora de caóticas vivencias, pues traspone el "sujeto encarnado en sujeto trascendental y la realidad del mundo en idealidad" (*ibid.*, 50).

¹⁵¹ "Mi inspección mental y mis actitudes espirituales prolongan el 'puedo' de mi indagación sensorial y corporal (...) es preciso que suspenda la fe en el mundo únicamente para verlo, para leer en él el camino que ha recorrido al convertirse en mundo para nosotros, es preciso que busque en él el secreto de nuestro lazo perceptivo con él, que utilice las palabras para que *digan* ese lazo prelógico, y no con arreglo a su significación preestablecida, que se hunda en el mundo en vez de dominarlo (...)" (*ibid.*, 59). V. también, 163 y ss. ; 216 y ss.

La disarmonía entre el *Dasein* comprensor y el reflexivo —reverberación del triunfo del momento trascendental, que sienta diferencia, sobre el ontológico— amenaza con convertir la propuesta de *SuZ* en un decisionismo inocuo por el que comprenderse a sí mismo es elegirse, en otros términos, la comprensión del más propio sí mismo es inmediatamente la resolución del querer por lo que ya fácticamente se es. Más aún, a pesar de apostar por un *Dasein* comprensivo, persiste la dificultad, porque el sujeto depauperado que es el *Dasein* no se aviene con esa comprensión, puesto que ésta corresponde más bien al «darse tiempo el tiempo», que depone la actividad cognoscitiva del sujeto en pro del torrente ontológico-temporal¹⁵². Todo parece inclinar, pues, a sustituir el tiempo vivido por un tiempo embebido de sí, «desde» el cual, y no se sabe muy bien cómo, emerge la actividad filosófica. En este sentido, la contrapropuesta merleau-pontyniana, que tan sólo apuntamos sucintamente, procura atisbar en el movimiento re-flexivo un sujeto prelógico (una X) o prerreflexivo, que orienta la propia autorreflexión y proporciona certeza. Una sobre-reflexión que se tiene en cuenta a sí misma y también los cambios que introduce en el espectáculo.

Tampoco la noción heideggeriana de libertad sale mejor parada, pues acusa una verdadera «brecha trascendental» en lo que respecta a la libertad primordial de la existencia en su dinamismo y la libertad del *Dasein* existente como resolución o disponibilidad para la llamada; brecha, pues, entre el libérrimo ser-temporal y su contragolpe óptico de la entrega al destino, el dejarse-hacer-libre. Este desdoblamiento en el concepto de libertad se presenta más acuciantemente que nunca en el tema de la conciencia. Por una parte, su temática entra en escena como búsqueda de una llamada que permita el retorno desde la impropiedad del *Uno* al ser sí mismo. Por otro lado, la conciencia sitúa ante la nihilidad del *Dasein* culpable en su ser, originario significado del ser-libre. La odisea del retorno, como apropiación de la nihilidad ya siempre sida, implica la apertura de una «fisura» entre lo óptico y lo ontológico, capaz de dar cuenta del «re-» del tornar. Pero, la recuperación de la mismidad óptica escindida, a la que convoca la conciencia, resulta impermeable al núcleo duro de la mismidad, la *Jemeinigkeit*. La torsión hacia la elección nunca tomada del acto resolutivo nunca podrá ser el originario y libérrimo «ser»-libre, pues se trata de una modificación existencial de la impropiedad, que pretende retomar la auténtica libertad abismática —sólo está en manos del *Dasein* re-tomar, que no «tomar» la elección—, por la que inexorablemente soy-culpable en todo mi actuar. La liberación de la impropiedad de ningún modo es una propedéutica a la libertad verdadera, sino a la inversa, la liberación es previamente posibilitada por el ya de antemano encontrarse vuelto (*zum*) de la libertad. El ser-libre del *Dasein* nunca «tendrá» libertad. Por todo ello, habrá que aguardar a la inserción

¹⁵² En este sentido, K.-O Apel (1976, 93) denunciará la tensión manifiesta entre el comprender fáctico-existencial y ese otro filosófico-existencial, cuyo objetivo es «radicalizar» la preontológica comprensión del ser. La búsqueda fenomenológica de la originariedad, que establece diversos ámbitos de reflexión y radicalidad, llega al punto de no poderse conjugar con el proceder hermenéutico que parte del *Dasein* fáctico arrojado en medio de los entes, de modo que en Heidegger existiría una falta de conciliación entre el logos hermenéutico del comprender-se-en-la-situación y el logos intersubjetivo de la reflexión.

plena de la resolución en la verdad del ser, en confrontación con el concepto kantiano de libertad, para solventar estas dificultades, aunque sea a costa de cercenar definitivamente todo tránsito al ámbito óntico de la elección concreta en beneficio de la «elección del ser»¹⁵³.

Todas estas dificultades obligan, a partir de 1929, a un inevitable «paso destinal»: la pregunta por el porqué, origen de la filosofía, surge de la «*Nichtsverständnis*» constituyente del *Dasein*. El acontecer del *nihil* como ser-fundamento-sin-fondo obligará, pues, a remodelar todo el edificio trascendental de *SuZ*. Inequívocamente se expresa en el acalorado debate con Cassirer en Davos:

“Sólo cuando entiendo la nada o la angustia poseo la posibilidad de entender el ser. Este es incomprendible si la nada también lo es. Y sólo en la unidad de la comprensión del ser y de la nada surge la cuestión del origen del porqué. ¿Por qué puede el hombre preguntar por el porqué, y por qué lo debe hacer? Este problema central del ser, de la nada, y del porqué es de los más elementales y concretos. Es hacia estos problemas en dirección a los cuales está orientada toda la analítica del ser-ahí”¹⁵⁴.

La analítica ontológico-existencial del *Dasein* en *SuZ* se orientaba —estima la benévola y englobante mirada retrospectiva de Heidegger— a establecer como radical de la pregunta metafísica («¿por qué el ser y no la nada?») la precomprensión de la nada en su copertenencia con la precomprensión del ser. Consiguientemente, el poder-ser es, cooriginariamente, poder-no-ser (*Nichtseinkönnen*)¹⁵⁵. Eliminada toda referencia al *Gewissen* y al *ser-para-la-muerte*, Heidegger apuesta directamente por la precomprensión de la nada que el *Dasein* «es» para sostener la primacía óntica de la pregunta por el porqué, el socrático «deber» de preguntar. Así pues, se evitan las mediaciones para depositar en la libertad como «fundamento-abismo» (*Ab-Grund*) la tarea antes encomendada a la interpelación real y efectiva de la conciencia. Nítidamente formulado:

“¿En dónde reside la necesidad de la fundamentación? En el abismo [*Ab-grund*] y en la ausencia de fundamento [*Un-grund*]. ¿Y dónde está esto? En el ser-aquí [*Da-sein*]”¹⁵⁶.

La ad-miración, que procura la imprescindible distancia para el cuestionar filosófico, tiene lugar, según Heidegger, por mor de la exhortación de la nada en la que el *Dasein* se sostiene. La antecedencia de la nihilidad respecto al *Dasein* es la antecedencia de la libertad originaria a la que el *Dasein* se entrega. Por si la resolución precursora de *SuZ* pudiera dar lugar a equívocos, se subraya que la libertad originaria posee al hombre¹⁵⁷. Y es que, la nada no gusta de compañías, ni siquiera de la muerte.

No obstante, la caracterización de la libertad como ser-fundamento desfondado sigue planteando esa libertad-para como un retorno a la morada originaria —«como en casa (del

¹⁵³ V. *Infra*. cap. 4º, II, 2.4.: “*Umwillen versus Willen*. La resolución del ser, constituyente ontológico del fin en sí mismo kantiano”.

¹⁵⁴ *KPM* 284 (217-218).

¹⁵⁵ Meridianamente claro lo había dejado Heidegger poco antes (curso 1928/29): “El *Dasein* desarrolla continuamente su existencia en el filo de la nada” [“Das *Dasein* existiert ständig entlang diesem Rande des Nicht”] (*Einleitung* 332, trad. propia).

¹⁵⁶ *VWG* 127, anm. a (112, nota 19a).

¹⁵⁷ *VWW* 191 (162).

ser) en ningún otro sitio»¹⁵⁸. La oscuridad que se cernía sobre la misteriosa exigencia del *Gemissen*, incapaz de precisar qué es lo que hace posible —o, incluso, si es posible— la torsión que el «para» de la libertad introduce, se suple con la referencia a la nada. La impotencia del *Dasein* para acometer la resolución por la filosofía se transmuta en la potencia de la nada para convocar a ella. Pero, a falta de una genuina urgencia ética en demanda de la filosofía —papel otorgado por Kant a la ley moral—, seguimos sin comprender por qué salir de la inautenticidad y pensar en contribuir al bien en el mundo, y eso que todavía en *SuZ* late intensamente el reconocimiento del acto resolutorio por la filosofía como la libérrima posibilidad de la existencia.

En definitiva, estimamos que en la libertad abismática del *Dasein* no existe el distanciamiento imprescindible para que el pensar comience su aventura, porque dicha libertad se basta a sí misma. Desde el momento en que el partido de la libertad se juega en campo del ser y no a la inversa, se bloquea la posibilidad de que el deber conmine, sacuda y des-con-centre al hombre ante lo digno de ser pensado que se le ofrece. El déficit de alteridad e incondicionalidad redunda en que la actitud comprensiva del *Dasein* se mimetiza con la existencia hasta el punto de resultar inocua. El hombre kantiano, atento a la voz de su conciencia, se sabe conminado a que no triunfe el mal en el mundo, a ser veraz en sus afirmaciones, por eso, está en condiciones de tomar la libérrima decisión fundamental para que ello ocurra. Por el contrario, el *Dasein* se muestra totalmente receptivo respecto a una libertad formalizada ontológicamente y en la que ha sido puesto, de modo que el ser-libre heideggeriano se torna incapaz de dar cuenta filosóficamente de ella: «soy libre», eso es todo lo que se puede decir. Por el contrario, en Kant brilla, en ocasiones con excesivo fulgor, ese momento de alteridad del que venimos hablando: me reconozco libre porque soy persona, esto es, sujeto de deberes sometido indefectiblemente a la ley moral.

II. LOS MULTIFORMES ROSTROS DEL *NIHIL*

INTRODUCCIÓN

En el ecuador de nuestra investigación, proponemos una recapitulación de lo hasta el momento examinado, al trasluz de los diversos rostros de la nada que, de manera más o menos explícita, ha ido apareciendo en el decurso de la misma. En esta singular *Wiederholung* atenderemos al paulatino forjarse del *nihil* a partir de *Ser y tiempo*, obra que señala el pistoletazo de salida para una tematización expresa de lo que en ella todavía se encontraba en ciernes. Y es que, tarde o temprano la primacía óntico-ontológica de la pregunta por el ser tenía que desembocar en convertir la nada en asunto (*Sache*) del pensar. Los primeros pasos en ese sentido, imbuidos del planteamiento fenomenológico-existencial centrado en

¹⁵⁸ En este sentido discurre la crítica de Ortega y Gasset en el coloquio de Darmstadt (1953) acerca de la no originariedad del habitar. A la tranquilidad del habitar heideggeriano, Ortega opondrá, sirviéndose del recurso etimológico, la construcción de ese habitar, en razón del ser del hombre como mal-estar, insatisfacción o anhelo de algo que no se tiene. El componente utópico del habitar conduce, como sostenemos en el trabajo, a que el bien-estar demanda algún tipo de normatividad, en ese sentido, «extrínseca» al ser del hombre. V. J. Ortega y Gasset, J. (2010), VI, 797 y ss.

el *Dasein*, procurarán mostrar esa nada que acompaña precomprensivamente todo su comportamiento. Sirva de ejemplo propedéutico la didácticamente implacable introducción de la nada en *¿Qué es metafísica?*, a partir de la actitud científica atendida exclusivamente a lo ente «y nada más», donde resuena estruendosamente una crítica a la metafísica moderna y sus epígonos neokantianos¹⁵⁹. El *Da-sein* fáctico científico se atiene a aquello que le resulta más propio, el ente mismo. Aseguramiento del *ego cogito* que consiste en un «y nada más»: la relación mundana es a lo ente mismo... y nada más; la actitud científica está guiada por el ente mismo... y más allá, nada más. La ciencia no quiere saber nada sobre la nada, porque tras su lucidez y seriedad se oculta el afán por conquistar y dominar la totalidad del ente al que su investigación se entrega. El científico sabe que no quiere saber nada de la nada. Pero en este desprecio por la nada Heidegger vislumbra la otra esencia de la ciencia, su no-esencia. Paradójicamente, el *Dasein* científico, con su pretensión de desembarazarse con altanería de las naderías, realiza su investigación a partir de su inmersión en la nada¹⁶⁰.

Por todo ello, y en clara ruptura con los patrones de la lógica universal que considera la negación subsidiaria de la afirmación, la tentativa heideggeriana será «rescatar» comprensivamente una nada más originaria que la del ente negado, no subordinada ni al no (*Nicht*), ni a la negatividad (*Verneintheit*), ni a la negación (*Verneinung*). La razón lógica llega siempre tarde y mal a su encuentro con la nada, dependiente como es de la posición de algo para poner en práctica su facultad de negar. Consecuentemente, a fin de ganar tiempo al tiempo, el pensar heideggeriano procurará asistir al acontecer de la nada en la que indefectiblemente ya nos encontramos.

Todo lo anterior nos pone en la pista de una primera prevención. No resulta viable un acceso cognoscitivo a la temática de la nada, puesto que frente a ella sólo cabe la «pasividad» de ser introducido por su misma fuerza. Es la «cosa misma» la que concita la atención. La verdadera mostración del *nihil* implica ser situado en su mismo acontecer, de modo que "su justa pertinencia sólo puede demostrarse mediante una experiencia fundamental de la nada"¹⁶¹. Como aclarará en uno de sus cursos donde la nada aflora con extraordinario vigor tras 1927, *Introducción a la filosofía* (1928/29), el «carácter de No», genuina fuerza de la existencia del *Dasein*, se resiste a ser concebido como la mera limitación de sus propiedades, un «no» adherido a su existencia y descubierto en comparación con otros entes¹⁶². De igual manera, es reacio a su inclusión en el reductor esquema positivo/negativo o alegre/nocturno, ya que lo positivo y alegre, así como lo negativo o pesimista, descansa sobre esa nihilidad. Por eso, Heidegger afirma irónicamente

¹⁵⁹ Téngase en cuenta que la preocupación vigente en la época, reto de la *Ontología fundamental*, es la fundamentación del saber científico, con objeto de evitar su desmembración y de oponerse a la unificación meramente técnica de las universidades. Heidegger realiza una arriesgada apuesta en las antípodas del neokantismo: las ciencias se fundan en el «fondo» esencial de las pantanosas aguas de la nada.

¹⁶⁰ En este contrajuego de figura/fondo entre ciencia y filosofía, Heidegger está hablando últimamente de la noción de verdad, como prueba la repetición casi exacta de este pasaje en *Einleitung* 213 (227).

¹⁶¹ *WM?* 109 (98).

¹⁶² *Einleitung* 332 (348).

que la metafísica, pretendido saber absoluto y originario, ha sido largo tiempo burlada por la supuesta y aparente primacía de lo positivo¹⁶³.

En relación con ello surge un segundo aviso. A pesar de desempeñar un papel determinante en la coimplicación de existencia y facticidad en el seno del cuidado, *SuZ* no aborda una delimitación precisa del concepto de nada, por lo que, en sintonía con la falta de profundización en la diferencia ontológica, será dilucidada prioritariamente como «nada de entes» que establece la posibilidad de una ontología fundamental. En efecto, la procelosa incardinación del vector trascendental en el hermenéutico-ontológico enmaraña, a nuestro juicio, la diferenciación entre la negación propia de la condición cadente y la negación originaria del *Dasein* fácticamente arrojado. En consonancia con la hipótesis que venimos manteniendo, este ambiguo estatuto de la caída obedece a las distorsiones producidas por el entrecruzamiento de los modelos trascendental y cooriginario-ontológico («cooriginariedad trascendental»). Un pensamiento esencial reivindica pensar la nada desde su cooriginariedad con el ser, para lo cual, sin duda, se encuentra en mejor disposición el modelo hermenéutico-comprensivo. No obstante, éste se ve incapacitado para dar cuenta de una nada emergida en el seno del *Dasein* por la que éste posibilita la patencia del ente, en tanto que fenomenicidad del fenómeno. De ahí, el intento de compaginar dicho modelo con uno fenomenológico-trascendental, único que garantiza el férreo establecimiento de la diferencia entre la crasa negatividad óptica y el «no» originario ontológico, forzando a concebir la absorción por los entes como una posibilidad óptica, para no ver amenazada la reconducción de la analítica existencial a los momentos cooriginarios del cuidado. En definitiva, o la facticidad se identifica con la caída, de modo que no se comprende la posibilidad de recuperarse a sí mismo, o la caída es una posibilidad del *Dasein*, por lo que, a pesar de la radical desapropiación respecto a su ser, resulta siempre posible una *epojé* en condiciones de garantizar la reconducción hasta la originariedad de sí mismo, como se procura en el punto álgido de *SuZ* en recurrencia a la angustia, conciencia y el *ser-para-la-muerte*, esto es, mediante la elaboración del cuidado en el horizonte de la temporalidad¹⁶⁴.

1. LA NADA EN EL ESCENARIO DE UNA ANALÍTICA EXISTENCIAL DEL *DASEIN*

1.1. Antesala. La nada como «hacia y en dónde» de la *Ruinanz*

En su curso del semestre de invierno de 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, además de adentrarse con singular belleza en la movilidad propia de la caída mediante el término «ruinancia» o desplome (*Ruinanz*), Heidegger desarrolla explícitamente su vinculación con la nada. El término «*Ruinanz*» procura hacerse cargo del movimiento de la vida fálica en ejecución, en ese

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Con toda razón constata Gadamer (2002, 117) una divergencia entre: 1) la significación ontológica de la aperturidad (*Erschlossenheit*), que precede a todos los fenómenos ópticos, y también a la tensión entre autenticidad e inautenticidad; 2) el intento de poner al descubierto la autenticidad del ser-ahí frente a su inherente inautenticidad, a fin de que se muestre la temporalidad del ser-ahí y el horizonte temporal del ser.

sentido, magnífico adelanto de lo que con el tiempo será la trascendencia finita en el horizonte de la temporalidad o la imaginación trascendental del libro sobre Kant. Es la vida fáctica en sí misma en tanto que ella misma es para sí misma, desde sí vertida hacia afuera, pero, más decisivo aún, en todo ese movimiento ejecutivo, dirigida contra sí misma¹⁶⁵. Ruinancia, pues, como el carácter ejecutivo de la vida fáctica que, a partir de sí misma, vive hacia afuera, huye de sí y acaba fatalmente por desplomarse.

Heidegger pretende estudiar esta movilidad de la caída en lo concerniente a su dirección, el hacia dónde (*Wohin*) de la ruinancia: la nada (*Nichts*). El derrumbamiento constituido desde su «a dónde» es denominado «aniquilación» (*Vernichtung*)¹⁶⁶. La pregunta que se hace Heidegger es dónde llega finalmente lo que se derrumba, con qué impacta y halla resistencia¹⁶⁷. El «a dónde» del derrumbamiento no es, como será en *SuZ*, el despeñamiento "desde sí mismo en sí mismo, en la carencia de fundamento y en lo inane de la cotidianidad impropia"¹⁶⁸, sino la nada «de» la vida fáctica¹⁶⁹. Nada, pues, que es la misma vida fáctica y a partir de la que únicamente resulta viable una hermenéutica «de» la facticidad. Nada de la vida fáctica que patentiza su no-intencionalidad última, su condición de punto ciego del que arranca todo comportamiento intencional derivado. Es el automovimiento de la vida fáctica lo que desemboca en la nada que, por otra parte, ya se es siendo, si bien, a falta de una neta distinción trascendental, no existe todavía la voz de la conciencia que llame a la propiedad descubierta en la confrontación con la angustia y la muerte.

Decididamente, el joven Heidegger ya emplaza la existencia y la facticidad en la nada, apostando, *grasso modo*, por una nihilidad identificada con la facticidad como el no-acontecer de sí misma para sí misma y en lo que respecta a su vida en medio del mundo¹⁷⁰. Facticidad, pues, como el acontecer que se sustrae en lo que acontece. En el ruinante «*Abán*» del ser no acontece nada, pues la vida fáctica se resiste a un análisis intencional, es el desnudo «no» de donde brota todo ulterior y derivado comportamiento intencional. La única «intencionalidad» que cabe al «no» será la del «cómo de la realización» (*Vollzugsweise*), la movilidad anonadante como modo de temporación (*Zeitigung*) de la existencia ruinante. En definitiva, "Existencia y Facticidad se encuentran puestas sobre «nada»"¹⁷¹.

Se comprueba los pasos agigantados que Heidegger ha dado desde sus primeros escauceos con la negación en *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1914), centrados en el carácter lógico de la negación, no el existencial. Titubeante adentrarse neokantiano en una negación que el joven filósofo estima pertenece únicamente al ámbito del juicio. La negación se refiere primariamente a la cópula del juicio, de ahí que su significado se agote

¹⁶⁵ V. *PbLA* 131.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 147. Obsérvese la circularidad presente en este temprano adentrarse en la nada, que trasluce la presencia de la temporalidad de pasado y futuro, verdadero anticipo del contrajuego de *ser-culpable* y *ser-para-la-muerte*.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 144.

¹⁶⁸ *SuZ* 178 (200).

¹⁶⁹ *PbLA* 145.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 148.

¹⁷¹ *Ibid.*

en indicar la no-validez del mismo. Ninguna referencia a la ontología. Mientras que lo no válido es una forma de validez, de lo que no existe no se puede decir que su existir consista en no-existir¹⁷².

Aprovechando la delimitación de la nada como el «a dónde» de la ruina, Heidegger realiza en sus *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, un repaso por distintos sentidos de la nada y la negación¹⁷³. Destaca sobremanera la caracterización de la nada como el «decir-no» (*Nein-sagen*), una de cuyas modalidades sería el «no» que prorrumpe la vida fáctica en busca de la comprensión propia. El «decir-no», por lo tanto, permite atisbar una aún precaria brecha entre la caída y la facticidad, pues se trata del «no» como el contramovimiento de la autocomprensión capaz, hasta cierto punto, de contrarrestar la tendencia a la caída. Como no podía ser de otro modo, este «no» de la contra-ruina define el conocimiento filosófico y su esclarecimiento de la movilidad de la vida fáctica —filosofía como hermenéutica de la facticidad—:

“el «no» presente en el inexpreso discurso fáctico ruinate de la autocomprensión de la vida fáctica procurante; el “no”, por ejemplo, en la búsqueda de aclaración hermenéutica y fáctica, y, no obstante, contraruinante, del conocimiento filosófico de los movimientos categoriales de la vida fáctica”¹⁷⁴.

Finalmente, resulta interesante en extremo el *nihil* que se deja parafrasear mediante el vacío (*das Leere*), preludio de la disposición fundamental de la angustia. Es la nada del «ahí no hay nada» o el «nada que hacer», en definitiva, el «no-algo» (*nicht etwas*) como ausencia de lo mentado. Heidegger parte de que la negación de algo siempre se interpreta a partir de su correspondiente sentido de ser (*Seinsinn*), la nada en sentido formal, a modo de fondo sobre el que se realiza la negación¹⁷⁵. Pues bien, la nada como vacío muestra una conexión de sentido con la nada de la vida fáctica, por cuanto es la posibilidad que no da estancia (*Stand*), la ausencia de alojamiento, ubicación o refugio. La nada como posibilidad de la vida fáctica vacía de entes es esa fatalidad a la base del derrumbamiento, que lo acompaña en su maduración (*mitzeitigt*), lo lleva a término (*beendet*) y amortigua (*auffängt*)¹⁷⁶.

1.2. El «no» óntico de la «im»-propiedad

Sobradamente ha salido a relucir en el decurso de la confrontación con Kant la drástica oposición de Heidegger a conceptualizar la nada como carencia, ausencia de lo debido, nula

¹⁷² FS 184. En opinión ciertamente exagerada de R. Safranski (1997, 72): “a partir de la modesta semántica de la negación, surgirá la imponente ontología del ser y de la nada”.

¹⁷³ En primer lugar, menciona la nada formal, aquella que acontece en la constitución ontológico-formal de la objetividad, y por referencia a la cual se configura toda otra nada, como desformalización de la primera. También menciona las «nadas» histórico-acontecidas de la ausencia de acontecimiento (*Ereignislosigkeit*) y la nada de la falta de éxito o de esperanza (*Hoffnungslosigkeit*). Pero sin duda, la nada más cercana y habitual es la del ser subsistente y la del ser a disposición, aunque no suficientemente acreditada como la nada originaria. V. *PhLA* 146.

¹⁷⁴ “das »nein« in der faktisch ruinannten unausdrücklichen Rede der Eigenverständigung faktisch sorgenden Lebens; das »nein« z.B. in der faktisch interpretierenden, und zwar gegenruinannten Erhellungstendenz philosophischer Erkenntnis der kategorialen Bewegtheiten faktischen Lebens” (*ibid.*).

¹⁷⁵ V. *ibid.*, 147.

¹⁷⁶ *Ibid.*

negatividad¹⁷⁷. La nada no se configura en dependencia con la negación de los entes, sino a partir de sí misma y en su diferir respecto al ente como «nada de ente». Los escuetos pero contundentes apuntes en *SuZ* destinados a diferenciar entre la negación (*Nicht*) y la nada (*das Nichts*) allanan el terreno para el objetivo último de incardinar el problema de la nada en el único suelo posible, la pregunta por el ser, si bien lo hacen mayoritariamente de forma negativa, desautorizando la identificación de la nada como un craso nihilismo¹⁷⁸. A este último, que sostiene la negación absoluta de todo, o en sentido nietzscheano, el aserto de que el ser se identifica con la nada en cuanto pura nulidad, se objeta su incapacidad para captar lo genuino del *nihil* y abocar inevitablemente a la cosificación de la nada afirmada. Nada, pues, impropia e incuestionada; evidente nada cotidiana de la que «se» chalanea en el día a día, cuando se concluye la completa negación de la totalidad de lo ente, basándose en una toma de posición valorativa sobre la insignificancia de la existencia¹⁷⁹.

Como *ser-en-el-mundo*, el *Dasein* experimenta regularmente un «movimiento» o propensión a absorberse cabe (*Aufgehen bei*) los entes del mundo y, consiguientemente, a interpretarse a sí mismo desde lo cotidiano, inmediato y óptico. La condición existencial por la que al *Dasein*, en cuanto *ser-en-el-mundo*, le pertenece el continuo re-caer en él, razón de que la respuesta al quién del *Dasein* sea de ordinario un indiferente y anónimo «se» (*Man*), en último término, un invisible «nadie» (*Niemand*), es denominada por Heidegger «caída» (*Verfallen*)¹⁸⁰. La posibilidad óptica de comprender su existencia a partir del mundo al que se aferra, posibilidad que es la más habitual y cotidiana, es la «impropiedad» (*Uneigentlichkeit*).

A fin de evitar que el «im-» (*un-*) de la impropiedad se interprete peyorativamente como un craso nihilismo que detona un no-ser como carencia ontológica, Heidegger se afanará por mostrar que su «no» derivado arraiga en el *factum* de *ser-en-el-mundo*, habida cuenta de que sólo puede re-caer en el mundo el *Dasein* que ya efectivamente se encuentra arrojado en el mismo. La negación afecta, pues, al «cómo» del poder-estar-en-el-mundo que habitualmente es un poder-ser cadente¹⁸¹. Impropiedad y propiedad son posibilidades fundamentales de ser de mi particularísima existencia que es siempre y en cada caso mía, de modo que me resulta posible perderla o apropiármela. El «no-ser-sí-mismo» (*Nicht-es-selbstsein*) es la posibilidad fáctica de entrega al otro —mundo, otros, «Uno» mismo— «desde sí mismo»¹⁸². De esta manera, la coimplicación «óptica» de impropiedad y propiedad resulta proyectada en la mismidad más propia (*Jemeinigkeit*), modo de la existencia al que le importa ella misma en cuanto concernida por su propio ser (existencialidad), pero indefectiblemente arrojada en medio de lo ente.

¹⁷⁷ En este sentido, v. Cohen, P. (1975), 54-56.

¹⁷⁸ V. *SuZ* 187, Randbemerkung (209, nota a).

¹⁷⁹ V. *WM?* 109 (97).

¹⁸⁰ *Kasseler Vorträge* 164 (75).

¹⁸¹ V. *SuZ*, 179 (201).

¹⁸² *BZ* 27 (39).

Razones no le faltan a Heidegger para hacer un excesivo hincapié en el protagonismo de la impropiedad, sobre todo cuando se aborda en comparación con la propiedad, protagonismo por el que la primera se dota de un sesgo esencial del que carece la segunda. Destaquemos su intención de alejarse de una interpretación moralizante de la impropiedad —y religiosa de la condición cadente—, pero, sobre todo, su tajante rechazo de un ingenuo idealismo que considera posible el acceso al mundo mediante la reflexión, olvidando que únicamente en, desde y contra el estado interpretativo cotidiano (*alltäglichen Ausgelegtheit*), resulta posible la actitud filosófica eminentemente comprensiva¹⁸³. A ello obedece el ambiguo estatuto de la condición cadente, que parece variar en función del interés predominante. Así, prevalece su inserción en el seno de la estructura ontológico-existencial del *Dasein* como modalidad existencial (*existenzialer Modus*) del *ser-en-el-mundo* y, consiguientemente, su cuasi férrea ineludibilidad, allí donde el afán crítico heideggeriano desenmascara la idealidad intencional del «mirar boquiabierto» el ente presente (Husserl, Kant) como un modo derivado respecto al «práctico» tener que habérselas (*Zu-tun-haben*) con el mundo¹⁸⁴. Frente al comportamiento reflexivo, la tarea hermenéutica impone torsionar la impropiedad en la modificación de la impropiedad -círculo hermenéutico-, atisbar lo no-dicho en lo que se hace pasar por obvio. El «in-» de la impropiedad se convierte en la apariencia (*Schein*) a reconducir hasta su fenómeno originario (*Phänomen*)¹⁸⁵. Por el contrario, su influencia se suaviza enormemente a la hora de acceder a la determinación formal, ontológicamente neutral, del ser del *Dasein*, la cooriginariedad de existencia y facticidad, de la mano de los fenómenos de la angustia, la muerte y la conciencia. En estos momentos, parece imponerse que en el cuidado (*Sorge*) no hay sitio para tres, porque la brecha trascendental abierta entre lo óptico y lo ontológico convierte la impropiedad y la propiedad en posibilidades ópticas proyectadas trascendentalmente por el poder-ser arrojado: "El *Dasein* sólo *puede caer porque* lo que a él le va es el estar-en-el-mundo por medio del comprender y la disposición afectiva"¹⁸⁶. El patente desequilibrio del estar-caído (*Verfallensein*) respecto a la existencialidad (*Existenzialität*) y la facticidad (*Faktizität*) marcará la necesidad de acometer una reflexión más certera acerca de la diferencia ontológica —en definitiva, del «no» que circunda la relación del ser y el ente—, sirviéndose

¹⁸³ V *SuZ* 169 (192).

¹⁸⁴ De ahí que la significación del *Verfallen* oscile entre el ser-en-medio-de (*Sein-bei*) lo ente y el estar-caído (*Verfallensein*). Así, al exponer el ser del *Dasein* como cuidado, Heidegger afirma: "Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad (*Existenzialität*), la facticidad (*Faktizität*) y el estar-caído (*Verfallensein*)" (*ibid.*, 191 [213]). Poco después subsana el error: "el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)" (*ibid.*, 192 [214]).

¹⁸⁵ Justamente en sentido contrario se había venido trazando la vinculación entre facticidad y caída hasta 1927. La ausencia de un nítido marco trascendental que plantee con radicalidad la problemática de la diferencia ontológica impide en ese momento una plena diferenciación entre facticidad y caída, por lo que ésta última arrastra a aquélla y dificulta, en último extremo, la penetración en la constitución ontológica del *Dasein*. En *HF*, su análisis del «hoy» (*Heute*) como determinación de la ocasionalidad (*Jeweiligkeit*) o en-cada-caso propio (*der je eigenen*) que, a su vez, caracteriza la facticidad, hace imperceptible el distinguo entre un modo de ser del *Dasein* y una posibilidad efectiva suya. Por eso, Heidegger apela a una hermenéutica del hoy, que tímidamente vislumbra la necesaria inserción de la actualidad en la temporalidad [*Zeitlichkeit*], como fenómeno fundamental de la facticidad. V. *HF* 31-35 (51-55).

¹⁸⁶ *SuZ* 179 (201).

para ello de la reformulación de la existencia fáctica del *Dasein* arrojado como transcendencia finita, en última instancia, libertad.

De todos modos, en *SuZ* la negatividad de la caída no es tan vigorosa como para adentrarse en la constitución de ser del *Dasein*. No se trata de un «no-ser», sino de un «ser-no», siempre iluminado a partir del *Dasein* como cooriginariamente existencia y facticidad. Detengámonos brevemente en esta negación derivada, tal y como aparece en los tres fenómenos que caracterizan la aperturidad del cotidiano habérselas con el mundo: la habladería (*Gerede*), la curiosidad (*Neugier*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*).

El «no» acontece en estos fenómenos como la carencia de una aprehensión-comprensiva originaria en el respectivo comportamiento del *Dasein*. En la habladería no existe una originaria versión hacia lo comprendido, ni en la curiosidad hacia lo visto o en la ambigüedad respecto lo comprendido, aprehendido y expresado. No se produce, pues, una apropiación fenomenológica del verdadero ser de los entes, de los otros, o de uno mismo, que permanece fatalmente encubierto como apariencia (*Schein*), lo que se muestra como un «no», bloqueándose consiguientemente toda comprensión de la diferencia ontológica. Sumergido en el *Uno*, el *Dasein* inmediata y desafortadamente se dirige hacia las posibilidades consideradas ópticamente y no en su modo de ser en cuanto posibilidades, hasta el punto de que su propio ser se interpreta en función de dichas posibilidades fácticas y queda olvidado el ser-en-posibilidad-de-sí-mismo que indefectiblemente «es». Como consecuencia, estos comportamientos se quedan en la superficie: el reposo del comprender auténtico dirigido «a las cosas mismas» se convierte en la conformidad bulliciosa con lo dicho (habladería) o con el aspecto de las cosas (curiosidad)¹⁸⁷. En todos ellos, la negación significa carencia de profundidad, incapacidad para el discernimiento entre lo originario y lo meramente repetido, instalación de la medianía en el *Dasein*.

Por otro lado, la habladería, ambigüedad y curiosidad traslucen la movilidad intrínseca a la condición cadente¹⁸⁸, pero su negatividad hace que se trate de «contra-fuerzas» o movimientos reactivos que logran, desde el ámbito óptico, torsionar la aperturidad del *Dasein*. Su modo de abrir es, paradójicamente, cerrando, encubriendo o haciendo pasara algo por otra cosa que «no» es¹⁸⁹. Además, el «no» presente en estos epifenómenos de la condición cadente es siempre un precipitarse «hacia abajo» (*ab-; abstürzen, abfallen*), por lo que su movilidad recibe el nombre de «despeñamiento» (*Absturz*). El *Dasein* cae «desde» él mismo «hacia el fondo» de sí mismo como *Uno* mismo, sin cuestionarse por ello su fondo auténtico, pues la cadente carencia de fundamento (*Bodenlosigkeit*) o la pérdida de morada

¹⁸⁷ En sentido inverso, la curiosidad era precisamente en 1923 el vehículo para poner a la vista el existir fáctico en cuanto a su modo de ser, por expresar inequívocamente la movilidad del propio existir, consistente en un «cómo» de la temporalidad, de la facticidad. V. *HF* 65 (87).

¹⁸⁸ En *Natorp* (10 [40]), Heidegger establece tres movimientos constitutivos de la tendencia a la caída. La caída es tentadora (*versucherisch*), tranquilizadora (*beruhigend*) y alienante. V. también *BZ* 41 (57).

¹⁸⁹ Un ejemplo. La expresión lingüística alberga ya de antemano una pre-comprensión, un estado de ya-comprendido del mundo, de la coexistencia de los otros y del propio estar-en. Lo ya dicho (*Gesagtes*) abre diciendo, es decir, descubriendo, pero este descubrir acaba por ser una obstrucción a la comprensión, en la medida en que, por omisión, cierra el retorno al suelo de las cosas habladas. V. *Kasseler Vorträge* 164 (76).

(*Aufenthaltslosigkeit*) no nombra todavía la nihilidad del *Dasein* como tal, más bien, el enredo móvil en las redes de sí mismo¹⁹⁰. La aún incólume aperturidad del *Dasein* está suspendida en las «naderías» de la habladuría, curiosidad y ambigüedad. El encubrimiento de la previa y ontológica aperturidad operado por estos comportamientos cadentes se enmascara como tal, detentando un acceso a la totalidad de las posibilidades de ser, tan tentador como ficticio. El recubrimiento del *Uno* —magnífico anticipo del nihilismo impropio como olvido del olvido del ser— se redirige contra la misma negación, para la que no queda espacio alguno en el optimismo engreído de quien se erige en modelo de vida plenamente vida y para quien nada queda sin decir, sin saber o por comprender¹⁹¹. Pese a todo, habladuría, curiosidad y ambigüedad son... nada.

1.3. La nihilidad del *Dasein* en la cooriginariedad de existencia y facticidad

1.3.1. La «trascendental» nada abierta por la angustia y ontologizada en la conciencia

Un primer acercamiento a la nada, sin duda provisional aunque necesario, es el que parte de la lejanía respecto al ser del ente en su estrepitosa comparecencia. El mérito es de la angustia, que inhibe la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*) y cercena toda remisión de *lo a la mano* a un para-qué o a un en-qué de la empleabilidad. Por lo tanto, también se bloquea cualquier referencia de lo asible al por-mor-de último, en el que se sustenta su condición respectiva. Lo intramundano no dice nada, no porque la angustia con-fronte con un ob-jeto intencional denominado nada, sino porque elimina toda ob-jeción intencional. En términos de *KPM*, la disposición fundamental de la angustia pone entre paréntesis lo ob-jetivo para que acontezca por sí mismo y en su nihilidad el horizonte de con-frontación.

Así pues, la primera faz de la angustia es la del angustiarse ante nada «real» que corta los vínculos de sentido con los entes reales y, sobre todo, con las posibilidades reales desde las que el *Dasein* cotidianamente se da a comprender. Todavía se trata de una «nada entitativa», derivada respecto al propio acontecer de la nada. Nada entitativa referida incluso al ente-*Dasein*, por cuanto contrarresta el placentero movimiento de caída en los entes y fuerza el único retroceso posible, con meta en su radical individualidad y no en otro *Dasein* o en el reino de los fines kantiano. En efecto, la angustia patentiza la vacuidad del *Dasein* cotidiano, bloqueando la aperturidad regular e inmediata del comprensor estar en medio de los entes en las manifestaciones ya examinadas. La habladuría se revela falta de fundamento con su chalaneo suspendido en la «nada» de un hablar en el que se presta oídos sólo a lo hablado y no al ente del que se habla. La curiosidad se manifiesta como estar-en que se haya en «ninguna» parte. La ambigüedad, por último, resulta desenmascarada en su verdadera faz, la de un comprender inauténtico en el que se pretende estar en todas partes y en «ninguna». En resumen, la angustia ninguna al *Man* para convertirlo en el anónimo *Nadie*.

¹⁹⁰ *SuZ* 178 (200).

¹⁹¹ *V. ibid.*, 177 (199).

Un segundo momento será el auténticamente decisivo, aquél que trasciende la nada entitativa correspondiente a la generalizada atonía de lo óntico, para experimentar una «nada trascendental» —fenomenicidad del fenómeno—, aperturiente de la posibilidad de que acontezca del ser del *Dasein* en la cooriginariedad de existencialidad y facticidad. El potencial de ex-trañamiento que se concede a la angustia en este punto resulta francamente asombroso, puesto que gracias a ella el *Dasein* comprende que «inexorablemente» —calificativo, a nuestro modo de ver, del todo ilegítimo para una facticidad a la que resulta ajena cualquier incondicionalidad— es en el mundo y, al unísono, que ese *ser-en-el-mundo* no habita sobre un fundamento firme y estable, incapaz como es de dar razón de sí. Este contrajuego ontológico del poder-ser del *Dasein* y su arrojamiento fáctico es lo realmente decisivo. En primer lugar, la angustia patentiza en su desnudez el «irle» al *Dasein* su ser, por cuanto lo remite hacia su poder-ser más propio como el continuo anticiparse en su ser a sí mismo¹⁹². El «anticiparse-a-sí» (*Sich-vorweg-sein*) nombra la trascendencia del *Dasein* en su radical inmanencia; trascendencia por la que éste siempre se halla «más allá de sí», no hacia el ámbito óntico donde estaría la ley moral kantiana, sino en re-mitencia a su poder-ser, es decir, a que siempre existe por mor de sí mismo¹⁹³. Pero, en un segundo movimiento, en esa retrovocación de la angustia al anticiparse a sí, acontece también la comprensión de su precariedad ontológica. Vuelto siempre hacia sus posibilidades, al *Dasein* le es propio la permanente inconclusión (*standige Unabgeschlossenheit*)¹⁹⁴, porque inevitablemente deja «atrás» un «no-ser-todavía» (*Noch-nicht-sein*) existencialmente considerado, es decir, no comprendido como un no-estar-todavía-ahí-delante, sino como la indefectible entrega a su des-posesión.

Así pues, la nada acontecida en la angustia es una nada trascendental, en la que se hace patente la condición del *Dasein* de fenomenicidad de los fenómenos. Pero Heidegger va más allá, hacia el ámbito ontológico, momento en el que se hace más difícil seguirle. En efecto, la entrega a sí mismo en la soledad del propio poder-ser que manifiesta la angustia es, cooriginariamente, el reconocimiento del propio ser culpable, porque en el extático trascenderse a sí mismo siempre queda un resto pendiente del que no cabe adueñarse. Este segundo momento, la facticidad como horizonte de toda proyección, es, sin duda, bastante confuso. Y lo es, porque la inmediatez del encontrarse fundamental dificulta en extremo el depositar en la nada acontecida en la des-entonación del *Dasein* la captación de su sí mismo más propio. La inhibición de la red de sentidos a la que somete la angustia deja en la oscuridad el momento propositivo de captación del propio ser en precario, que

¹⁹² *Ibid.*, 191 (213).

¹⁹³ El parágrafo 18 de *Logik* brinda una magistral explicación de la vinculación entre el ser concernido por su ser (*es gibt um*) y el anticiparse a sí, en el marco de la determinación ontológica de la *Sorge* como ser del *Dasein* y sin que la angustia desempeñe papel metodológico alguno. El ser concernido por su ser concierne a la existencia como tal en tanto que es, de modo que «lo que» importa no tiene el modo de ser de un haber fijo. El ser concernido es un «ser-hacia» eso que concierne, lo cual nunca podrá ser una posesión. El ser de la existencia es, pues, un «hacia qué» (*Wozu*), un ser que aún no es o ser-en-busca, pero que puede ser. Es más, en el importarle su ser, el *Dasein* se ha ante-puesto (*vorgelegt*) a sí mismo en su poder-ser.

¹⁹⁴ V. *SuZ* 236 (257).

también debería quedar entre paréntesis. Paradójicamente, se propone que la angustia desinhiba al *Dasein*, sin herramientas suficientes para explicar «quién» apercibe el sentir«se» des-concentrado en la angustia, máxime cuando lo inmediatamente comprendido es, no lo olvidemos, el torrente de la existencia temporalizándose que se siente a sí misma. Persiste, pues, la duda de en virtud de qué la atonía de sentido respecto al propio yo redunde en su captación como fundamento en falta. Y es que, parece obvio que la sujeción del planteamiento de la nada al ámbito del *Dasein* redunde en su depauperada condición ontológica. El «algo» de la angustia sólo encuentra a su paso sentidos desfondados, pero hace falta, por decirlo así, que ese «algo» tome empaque y sea dotado de la otredad imprescindible para lograr imprimir en el *Dasein* el marchamo de la nihilidad, de modo que ni pueda ir más atrás de su condición de arrojado, ni más adelante de su precursar la muerte. Una nada «otra» respecto al *Dasein*, no fenomenológico-trascendental sino ontológica; consiguientemente, con poderío suficiente como para des-concentrar al *Dasein*, logrando el movimiento regresivo hacia su desfondamiento donde comienza la libertad. Precisamente, no otra será la nada que aflore en la temática del *Genwissen*.

En recurrencia a la conciencia se procurará mostrar, por lo tanto, el potencial activo encerrado en el ser-posible-en-la-ausencia-de-fundamento (nihilidad), capaz de lanzar al *Dasein* a su radical desfondamiento, en definitiva, de convocarse a sí misma. La nada cobra todo su poderío para despedir al *Dasein* hacia él mismo, a su nada pasada y futura, logrando así insertar el acontecer de la nada en el seno del ser del *Dasein* como cuidado. La silenciosa voz de la conciencia llama desde su condición abismática, desde la ausencia de fundamento, desde su nihilidad. Tarea fácil no es. La patente circularidad de la tentativa sólo puede salvarse por medio de un desdoblamiento entre interpelador e interpelado que amenaza con convertir en óptico ese poder interpelador de la nada, o, en el otro extremo, apostar más por la identidad de ambos y poner en serios apuros la capacidad del silencio para evidenciar la condición de ser fundamento de una nihilidad. No por casualidad, el férreo nexo existente en la dilucidación de la conciencia entre la temática de la nada y el problema del fundamento incita —casi fuerza— a considerar una nada primordio de un *Dasein* destrascendentalizado, que lo precede y lo funda: nada «de» ser. No obstante, a ello se opone drásticamente el marco fenomenológico-trascendental en el que aflora la temática de la nada, pues la nada es la aperturidad primigenia del poder-ser fáctico del *Dasein* que sienta diferencia con lo ente. La *Fundamentalontologie* pretendida por Heidegger en *Ser y tiempo* aparece, a la sombra del fulgor desprendido por un *nihil* todavía en gestación, más que como ontología, como fenomenología.

1.3.2. *Nada y temporalidad. En viraje hacia la temporalidad originaria*

Ineludible punto de convergencia de los momentos abordados, la temática de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) reclama el primigenio acontecer del *nihil*. Recordemos que la temporalidad no «es» un ente que está-ahí, sino el «cómo» del ser del *Dasein*, su fenomenicidad. La temporalidad se temporaliza o despliega (*zeitigt sich*) en los diversos

éxtasis que hacen posible la diversidad de los modos de ser del *Dasein* y, por supuesto, la posibilidad de la existencia propia e impropia. Corresponde a *SuZ* §65 la demostración de que la temporalidad, en cuanto fondo de proyección (*Woraufhin*) de lo proyectado, es el sentido propio del cuidado y, por ende, de la resolución del cuidado que se cuida y que sólo resulta posible como cuidado. Pero, la pregunta por la temporalidad no versa sobre ella misma como fenomenicidad del fenómeno, lo cual supondría poco menos que osar mirar cara a cara a aquello que esencialmente se hurta a la mirada. La mira se «desvía» al escenario de la interrogación por el ser integral del *Dasein*, reformulando así el denuedo comprensivo-hermenéutico de sus primeros intentos por adentrarse en la inmediatez del *Dasein*-tiempo:

“Por tanto, en un enfoque teórico, el tiempo se comprende de una manera propia sólo si esta comprensión desemboca en una reflexión que sea realmente capaz de colocar al *Dasein* ante el ser-temporal. La comprensión del tiempo y la investigación sobre este asunto dependerán de la respuesta que se dé a la pregunta verdaderamente genuina: «¿soy yo el tiempo?»¹⁹⁵.

Recordemos que la aprehensión del *Dasein* en su totalidad y propiedad sólo acontece cuando su poder-ser es llevado hasta un límite eminentemente temporal. En el estar vuelto hacia la muerte, el *Dasein* (ad)viene hacia sí, porque su ser es venidero (*zukünftig*)¹⁹⁶, posibilitando el hacerse cargo de su ser "como él ya siempre era"¹⁹⁷. En otros términos, la temporalidad es la raíz común desconocida, el «y» del ser y hacer por ser —haber sido y porvenir. La resolución anticipadora cara a la muerte resulta viable porque en el ser del *Dasein* la temporalidad se temporaliza como éxtasis futuro, un ya siempre poder venir «hacia-sí» mismo en su posibilidad más propia, soportando la posibilidad en tanto que posibilidad. Asimismo, si la resolución puede hacerse cargo de su ser-culpable es porque el *Dasein* «es» su «ya sido» y, por lo tanto, puede ser en forma propia lo que ya siempre era, posibilidad que adviene últimamente desde el futuro.

Igualmente, el desnudo «que es» de la facticidad arrojada, ignaro del adónde y el dónde, se ve posibilitado trascendentalmente por la condición temporal del ya siempre sido del *Dasein*. La nada que la angustia abre como posibilidad es el «haber-sido nada» del *Dasein*, plenamente dilucidado cuando se proyecta existencialmente en el futuro. Sólo en el «ir hasta el final» de la muerte comprende el *Dasein* de forma propia y en su integridad su precario «no ser más que ser-tiempo»:

“Este adelantarse a la posibilidad más extrema que me es propia, que todavía no soy, pero que seré, es *ser-futuro*. Yo mismo soy mi futuro a través del adelantarse. Llegar-a-ser-culpable no es otra cosa que llevar-consigo el *pasado*. Llegar-a ser-culpable es ser-pasado. Y, de esta manera, el *Dasein* humano entra verdaderamente a formar parte del *presente* a través de sus acciones. En el estar-resuelto, el *Dasein* es su futuro; en el ser-culpable, es su pasado; y en el actuar entra en el presente. El *Dasein* no es nada más que *ser-tiempo*”¹⁹⁸.

Situando inmediatamente ante el haber-sido de la facticidad arrojada, la angustia asienta la posibilidad de la resolución, pero no conduce hasta la propiedad del *Dasein* a menos que,

¹⁹⁵ BZ 83 (107). V. también VBZ 118 (47).

¹⁹⁶ *SuZ* 325 (343).

¹⁹⁷ “El *Dasein* sólo puede haber sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber-sido (*Gewesenheit*) emerge en cierta manera del futuro” (*Ibid.*, 326 [343]).

¹⁹⁸ *Kasseler Vorträge* 169 (84).

en su condición de angustia ante la muerte, sea proyectada en un poder-ser clausurado. El haber-sido como temporalidad específica de esta disposición afectiva únicamente puede acontecer plenamente desde el futuro como sentido primario de la existencialidad, esto es, a partir del propio venir a sí (*Auf-sich-zukommen*)¹⁹⁹. Es entonces cuando el *Dasein* íntegro acontece desde la temporalidad como «clausurado» por su nada futura y nada pasada, enigmática e inexplicable, aunque repetible y apropiable en el acto resolutorio.

Aunque en camino hacia ella, resta aún por pensar la temporalidad originaria y, consiguientemente, una nihilidad no circunscrita exclusivamente a la temporalidad del *Dasein*. Un vigoroso paso en esta dirección lo ofrece la primera sección del parágrafo 21 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), no por azar, póstico a una confrontación desde la temporalidad con la ontología kantiana²⁰⁰. En tan decisivas páginas se plantea la existencia de una nihilidad (*Nichtigkeit*) en el seno mismo de la temporalidad, a fin de, obsérvese bien, solventar la difícil auto-comprensión de los esquemas extáticos de la temporalidad²⁰¹. En dirección contraria, por lo tanto, al tiempo kantiano como intuición pura que el Yo elabora y apercibe, Heidegger se decanta por la temporalidad como proyecto de sí mismo (*Selbstentwurf*), que está «ahí» en tanto que develada:

“(…) la temporalidad es en sí misma el proyecto originario de sí mismo de modo que siempre y donde haya comprensión (…) esta comprensión será posible sólo en el autoproyecto de la temporalidad. Ésta está ahí en tanto que develada porque hace posible el «ahí» y su estar-develado en general”²⁰².

Para ello, la escrutadora mirada heideggeriana se adentra sosegadamente en la peculiar estructura negativa del «no-a-la-mano» (*nicht-zubanden*), en tanto que modo privativo de lo a la mano, mostrando cómo ambos remiten al modo de ser de la presencia (*Praesenz*), ya sea como estar presente (*Anwesenheit*) o estar ausente (*Abwesenheit*), condición ontológica que afinca en el fenómeno fenomenológico de la presentificación (*Gegenwärtigen*) como uno de los éxtasis de la temporalidad²⁰³. El «negativo» echar en falta alberga un sentido presencial como aquello que no se encuentra en el lugar que le corresponde en el entramado de útiles. Lo a trasmano (*Abbandene*) tiene a su base una modalización «negativa» del horizonte temporal de la presencia que Heidegger denomina ausencia (*Absenz*), cuyo éxtasis correspondiente es el impresentificar (*Ungegenwärtigen*) o no-presentificar (*Nichtgegenwärtigen*). Modificación de la presencia que, justamente, permite atender a lo que está a la mano, como lo que «no» se echa de menos o en falta. Pues bien, la disquisición da paso a

¹⁹⁹ V. *SuZ* 330 (347).

²⁰⁰ V. *GP* §21, 432-445 (362-372).

²⁰¹ J. Grodin (1987, 82-83) atenderá a este pasaje, integrándolo en su propuesta de una progresiva radicalización de la finitud en Heidegger.

²⁰² *GP* 436-437 (366).

²⁰³ La temática no es nueva, pues retrotrae a *SuZ* §16, donde se abordan los diversos modos de inutilidad del útil (llamatividad, apremiosidad y rebeldía), en los que el craso estar-ahí del útil comparece precisamente en su impedimento y, sobre todo, comparece la remisión en cuanto tal para la circunspección, el mundo circundante. Además, los dos primeros apartados de *SuZ* §69 analizarán la temporalidad del ocuparse circunscriptivo, atendiendo a la experiencia del faltar algo respecto a lo que el *Dasein* no está a la espera, para concluir que es un modo de presentar, fundado en la retención del complejo de útiles a la espera de una posibilidad.

cuestionarse tímidamente por la presencia de un «no» en la temporalidad y, por lo tanto, la posibilidad de atender a una negatividad constitutiva del tiempo. Y concluye:

“Una consideración más detenida muestra que también el no, o la esencia del no, la negatividad, puede ser interpretada sólo a partir de la esencia del tiempo y que es únicamente a partir de aquí desde donde cabe interpretar la posibilidad de la modificación, por ejemplo, del estar-presente en estar-ausente. En definitiva, Hegel está sobre la pista de una gran verdad cuando dijo que el ser y la nada son idénticos, esto es, se pertenecen mutuamente. La pregunta más radical es sin duda: ¿Qué es lo que hace posible semejante copertenencia originaria?²⁰⁴”

Aun reconociendo que "No estamos suficientemente preparados para sumergirnos en esta oscuridad"²⁰⁵, por primera vez desde *SuZ*, se plantea la urgencia de pensar explícitamente la copertenencia entre el ser y la nada a la luz de la temporalidad y sus diversos horizontes extáticos. En resumen, en el verano de 1927, nuestro autor ya tenía conciencia clara de que la negatividad originaria se forjaba en la esencia del tiempo, lo que, inevitablemente, parece forzar un enfoque de la copertenencia ser/nada allende el *Dasein* y, por lo tanto, en tránsito de la presencia como horizonte temporal del ser de lo a la mano, a la temporalidad misma del ser.

2. LA NADA EN EL ESCENARIO «METAFÍSICO» DE LA TRANSCENDENCIA FINITA

Los diversos y multiformes rostros que el *nihil* adquiere en el desvelamiento de la transcendencia finita del *Dasein* son las máscaras con las que comparece lo previamente explicitado en discusión con Kant, rostros tras los que veladamente se oculta la finitud-en-transcendencia del *Dasein*. Es nuestra convicción que la reiteración de la metafísica kantiana enriquece notablemente el concepto de nada por su contraposición con el eminentemente metafísico de ente en totalidad, permitiendo ahondar en la distinción entre la nada y la negación, explicitar la nada como *ser-en-el-mundo* y, más importante aún, apuntar indefectiblemente a la copertenencia ser/nada que resitúa el pensamiento heideggeriano, después de las aporías y las malinterpretaciones de *SuZ*, en los raíles originarios de la pregunta rectora por el ser. Lejos de un enredarse en disquisiciones anquilosadas, el acercamiento «metafísico» a la nada procura a Heidegger el acceso a la intrínseca complicación de finitud e infinitud y así apunta a una copertenencia que rebasa al mismo *Dasein*: la copertenencia de ser y nada. Por eso, tanto *¿Qué es metafísica?* como *Kant y el problema de la metafísica*, la primera explícitamente y la segunda de modo latente, incidirán en el carácter activo o productivo de la nada, por cuanto sólo por la re-percusión de la nada en la pregunta «¿por qué hay algo más bien que nada?», es posible comprender algo así como que el ente sea²⁰⁶.

En definitiva, proponemos que la «deducción meta-física» de la transcendencia finita en estas obras torsiona novedosamente los resultados cosechados en *SuZ*, por cuanto postula que al carácter abismático del *Dasein* no se accede primeramente mirando «cara a cara a la

²⁰⁴ GP 443 (371).

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ V. *Infra.* cap. V, I, 1.1. “El repercutor poder destrascendentalizador de la nada que abre diferencia”.

esfinge» futura o pasada —muerte y culpa—, sino trascendiendo la propia esfinge —destruyendo los propios límites trascendentales de *SuZ*— y escrutando «más acá» del propio *Dasein* desde la privilegiada posición que ofrece la imaginación trascendental. Aunque todavía en la órbita de la trascendencia «del» *Dasein*²⁰⁷, el hermanamiento de nada y trascendencia advierte soterradamente de una deconstrucción de la tradición metafísica sin ir más allá de ella, sin hacer metafísica de la metafísica, sino en su torsión hacia un nuevo comienzo.

2.1. Nada «de» trascendencia. La in-consistencia (*Haltlosigkeit*) del ser

Tal y como hemos procurado mostrar²⁰⁸, el punto álgido de la hermenéutica heideggeriana en la última sección del *Kantsbuch* y en el coloquio de Davos, acontece cuando se lleva a cabo la decidida inserción del trascendentalismo kantiano en el horizonte de la pregunta por el ser. Momento que también procura una retroalimentación del pensamiento heideggeriano, patente en la reformulación «metafísica» del cuidado a partir de la cooriginariedad de finitud y trascendencia. Así, el cuidado consiste en "(...) la *unidad estructural* de la trascendencia finita del ser-ahí (...)"²⁰⁹. La determinación del cuidado como finitud-en-trascendencia, verdadero *umgekehrte Welt* de la metafísica kantiana, se ve completada por la referencia a la angustia como el «sostenerse en la nada» (del ser). Centremos nuestro análisis en esta caracterización de la trascendencia finita como "estar sosteniéndose en el interior de la nada"²¹⁰.

La oración denota una esencial precariedad en el modo de ser del «ser en el *Abís*», inestable ex-posición en la nada como ausencia de fundamento. La utilización de la feliz expresión, «sostenerse en el interior de la nada», en momentos centrales de sus escritos en torno a 1930 induce a erigir la temática del *nihil* en bisagra del desenvolvimiento del pensar heideggeriano, como prueba su irrupción súbita en la primera aparición del término «*Dasein*» en *SuZ*, merecedora de una anotación personal: "Da-sein: estar sosteniéndose dentro de la nada del Ser [*Seyn*]; sosteniéndose en cuanto comportamiento"²¹¹. La coletilla final: «en cuanto comportamiento», pone de relieve el modo de estar en ese precario equilibrio, la atencencia —en su significado gramatical de parcialidad o familiaridad— al ente y a sí mismo. Como el asistente no invitado a una fiesta, la diferencia colea tras el acontecer de la nada que crea un espacio en el que se lleva a cabo la versión óptica hacia los otros entes, los semejantes o la reconversión hacia el propio sí mismo.

Aún más decisiva es la oportunidad que dicha expresión otorga de «completar» el significado del término «*Dasein*» mediante la referencia a la nada que, no lo olvidemos, fue

²⁰⁷ De hecho, se afirma en clave fenomenológico-trascendental: "La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el *Dasein* humano" (*WM?* 115 [102]).

²⁰⁸ V. *Supra*. cap. 2º, III, 3: "Balance conclusivo. De la trascendencia dentro de los límites de la mera finitud".

²⁰⁹ *KPM* 236 (198). Es más, en tono desafiante, reta Heidegger a desmontar su singular «deducción» de la trascendencia finita. V. *ibíd.*, 237 (199).

²¹⁰ "Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts" (*Ibid.*, 115).

²¹¹ *SuZ* 7, Randbemerkung d. (30, nota d).

ganada en gran medida en su ímprobo esfuerzo de confrontación hermenéutica con Kant. En nuestra opinión, resulta justificado plantear que Heidegger, tras el contacto directo con las fuentes kantianas, ha profundizado en la comprensión del ser para considerarla más decisivamente desde el modelo de la cooriginariedad. Es decir, el ente al que en su ser le concierne ese su ser es, a la par y cooriginariamente concernido por la nada. La comprensión del ser es también comprensión de la nada (del ser). El desistir o anonadar (*Nichten*) de la transcendencia se erige en protoestructura del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*, por la cual vive disperso en sus respectos —los entes, los otros y él mismo—, sosteniéndose en la inhospitalidad de la carencia de sostén (*Haltlosigkeit*).

En su curso coetáneo del *Kantbuch, Introducción a la filosofía* (1928/29), se acomete un lúcido acercamiento a la nihilidad del *Dasein* a través de esta inconsistencia como constituyente esencial a esa proto-estructura del *Dasein* que es la transcendencia²¹². La vinculación entre el por-mor-de-sí y la condición de arrojado, ya presente en la retrovocación del ser cara a la muerte, encuentra aquí su desarrollo en recurrencia a la *Haltlosigkeit*. Arrojado en el mundo sólo puede estar aquel ente que es por-mor-de-sí, que «es» un sí mismo. Al unísono, sólo desde la nihilidad es posible la existencia entregada a sí misma en el arrojamiento, esto es, la condición originariamente abisal del *Dasein* está en la raíz del hacer suya su propia existencia. Su menesterosidad de verdad ontológica le provoca buscar suelo y sostén (*Halt*) óticamente de una u otra manera en las elecciones fácticas que toma²¹³. Liberada del recurso a la conciencia, la nihilidad impele a tomar decisiones, «exige» aferrarse a posibilidades fácticas en las que darse consistencia. Ahora bien, al recorrer el velo de esa nihilidad, descubrimos el *ser-en-el-mundo* del *Dasein*, único suelo «seguro» en el interior de su propia constitución de ser:

“el ser-en-el-mundo no es una propiedad adherida o pegada o añadida a la existencia (*Dasein*), sino que es aquella estructura de ser que por su propia esencia exige o impone a la existencia la exigencia de que la existencia se procure sostenimiento y lugar donde parar en ella, es decir, se busque un determinado apoyo o contenido, o asidero dentro de ella, *dentro de esa estructura o constitución de ser*”²¹⁴.

La in-consistencia ontológica del *Dasein* trascendente funda un concepto originario de libertad, podríamos decir, y uno derivado —aunque en *Einleitung* no se traza explícitamente el distingo. El primero referido a la nihilidad originaria que se re-vuelve hacia su propio y exclusivo poder-ser en falta; es la pura in-consistencia del ser en su dinamismo temporal que se basta a sí. A su vez, se pretende que la sinfonía temporal del ser repercuta desconcertando al *Dasein* —inevitablemente tarde, claro— y lanzando a la búsqueda de posibilidades en las que encontrar apoyo o fundamento. Una de las primeras, suponemos, la propia actividad filosófica. Consiguientemente, el ser humano es libre óticamente por su condición ontológica de ser carente de apoyo o sostén (*haltlos*), cuando, obsérvese, todavía está en el aire quién y cómo se adueña de esa in-consistencia originaria. Encontramos el mismo contrajuego —y las mismas lagunas a la hora de pensar la

²¹² *Einleitung* 337-338 (353-354).

²¹³ Heidegger avisa: “Evito aquí intencionadamente hablar de libertad” (*ibid.*, 337 [353]).

²¹⁴ *Ibid.*, 337 (353). Bastardilla nuestra.

diferencia— de libertad-para y desfondamiento radical, latente en *SuZ* cuando afirmaba que "En el anticiparse-a-sí, en cuanto estar vuelto hacia el más propio poder-ser, radica la condición ontológica-existencial de la posibilidad del *ser libre para* posibilidades existenciales propias"²¹⁵.

2.2. Nada «de» mundo

De acuerdo con la definición de trascendencia (*Transzendenz*) como el estar fuera y sobre (*Hinaussein über*) el ente, nada parece más trascendente que la propia nada, en tanto que aquello «en» lo que el *Dasein* trascendente de antemano se halla sumergido. Trascender que no es un dejar atrás, pues el *Dasein* ya siempre se sostiene en ella; lo trascendido es el ente en su totalidad y la nada el «más allá» o «más acá» de ese ente. Como Heidegger señala, todo rebasar hacia lo *ganz anderen* exige un encontrarse en un *médium* dentro del cual pueda salir al encuentro eso completamente otro²¹⁶. Lo que significa que para que tenga lugar la receptividad de lo «otro» —no sólo lo empírico, sino incluso la ley moral— debe abrirse con antelación un espacio de juego dentro del cual lo que se objetiva puede hacer frente. Esa apertura nombra la trascendencia como el dejar-objetarse o el ya de antemano mantenerse dentro del ámbito en el que comparecen los entes.

La aclaración de esta metafísica formulación del *ser-en-el-mundo* tiene lugar en *KPM* §16 con el sugerente título: "Aclaración de la trascendencia de la razón finita como intención básica de la Deducción trascendental"²¹⁷. El núcleo de la primera *Crítica*, la *Deducción trascendental*, insinúa con ello Heidegger, tiene por objetivo el cuestionamiento acerca de un conocimiento ontológico de la razón humana finita, la posibilidad de una trascendencia «en» la irrenunciable inmanencia de la razón. Arrojar luz acerca de la esencial coimbricación entre finitud y trascendencia sería la genuina intención de Kant allí donde escruta el carácter ontológico de los conceptos puros de la razón y la posibilidad del conocimiento ontológico. Así, se puede afirmar sin caer en la exageración, que estamos ante un lugar privilegiado de la obra, de extraordinaria relevancia para nuestra investigación, por cuanto en él se congregan y vinculan los motivos esenciales del pensamiento heideggeriano que urgían, *seinsgeschichtlich* —permítasenos nuevamente hacer «de Heidegger con Heidegger»—, su hermenéutica de la *Crítica de la razón pura*. En definitiva, la pretensión del párrafo es mostrar la esencial copertenencia entre trascendencia —existencialidad *qua* ser en la continua anticipación de su propio ser— y razón finita —facticidad arrojada.

La tesis de partida para una filosofía afanada por restituir su primacía al momento ontológico de la cooriginariedad es que la finitud mora en el opaco punto cero, en la raíz (*Ansatz*) de la trascendencia. Ahora bien, un intuir receptivo —y Heidegger piensa en el tiempo como autoafección, no en la intuición kantiana—, elemento constituyente de la finitud, sólo puede consumarse plenamente en el entendimiento como facultad de

²¹⁵ *SuZ* 193 (215).

²¹⁶ V. *KPM* 115 (104).

²¹⁷ V. *Ibid.*, 70-76 (67-71).

objetivación, es decir, en la orientación-hacia formadora del horizonte. La conclusión ya la hemos examinado anteriormente, la unidad de intuición y entendimiento, que versiona kantianamente la intrínseca copertenencia de facticidad y existencialidad, arraiga en la síntesis pura de la imaginación trascendental, que hunde la unidad estructural de ambos en la más radical finitud y, a la vez, se manifiesta como transcendencia²¹⁸. De ahí que, en contraste con lo expresado en el párrafo 43 de *SuZ*, no sea necesaria para Kant una «vuelta al objeto», a modo de puente que lleve al objeto, o una demostración de la existencia del mundo externo. La concepción kantiana de la razón humana finita impele inevitablemente su transcendencia, entendida como la previa orientación al objeto. Ya indicamos más arriba la respuesta al establecer el carácter extático-horizontal de la transcendencia²¹⁹, pero ahora nos interesa detenernos en su determinación como el sostenerse en la nada del que venimos hablando:

“solamente cuando ese dejar en-frenten es un mantenerse en el interior de la nada puede el representar dejar que se manifieste en lugar de la nada pero dentro de ella un no-nada, es decir, algo así como un ente, en caso de que tal ente se manifieste empíricamente”²²⁰.

Examinemos las consecuencias que, en nuestra opinión, es posible extraer de esta identificación entre la transcendencia extática-horizontal y el encontrarse afincado en el interior de la nada. Atiéndase, en primer lugar, que en el significado de *Transcendenz* se procura realzar el poderío, la potencia de lo trascendente en su rebasar. De manera casi inevitable, en todo rebasamiento aquello que traspasa ejerce cierta violencia sobre lo traspasado que queda, de esta manera, circunscrito, delimitado en sus posibilidades. A su vez, el *Übersteigen* introduce un matiz de resistencia en lo sobrepasado, que, a pesar de transcendido, mantiene su inquebrantable obstinación a dejarse aprehender. En el transcender habría, a nuestro modo de ver, una duplicidad de momentos: junto al poder desbordante del traspasamiento que se impone sobre lo ente y, en cierto modo, lo transforma (objetiva), persiste no obstante, la irreductibilidad fáctica de lo traspasado que, contumaz, se niega a ser dominado. Hasta aquí... Kant.

Efectivamente, porque lo que parecía un análisis heideggeriano no era tal por supuesta falta de originariedad fenomenológica. Las descripciones anteriores corresponden a lo que, *grosso modo*, sería la actividad ideal del Yo trascendental respecto a la realidad empírica que él no domina y por lo tanto, que proclama machaconamente su irreductibilidad. Recuérdese que, ya desde 1763, con su ensayo sobre las *Magnitudes negativas*, Kant tiene medianamente clara la salvaguarda de lo real en el fenómeno, que se define por un estado de conflicto, oposición real que "sólo tiene lugar en la medida en que dos cosas, como fundamentos

²¹⁸ V. Supra. cap. 2º, III, 1.3.: “La humanidad de una razón transcendente. Copertenencia de intuición y entendimiento, trasunto de la copertenencia de finitud y transcendencia”.

²¹⁹ V. Supra. cap. 2º, III, 2.3.: “La transcendencia extática-horizontal, reformulación transcendental de *Ser y tiempo*”.

²²⁰ “Nur wenn das Gegenstehenlassen von... ein Sichhineinhalten in das Nichts ist, kann das Vorstellen anstatt des Nichts und innerhalb seiner ein nicht-Nichts, d.h. so etwas wie Seiendes begegnen lassen, falls solches sich gerade empirisch zeigt“ (*KPM* 72, trad. propia).

positivos, anulan la una la consecuencia de la otra²²¹. Además, esa oposición real tiene lugar «en» el sujeto, sometido incluso, en tanto que fenómeno, a ese contrajuego de representaciones inconscientes que se suceden en él²²². En su primera *Crítica*, reafirmará que la oposición real (*real Entgegensetzung*), como anulación recíproca de las consecuencias reales, no resulta concebible por el entendimiento puro, pero sí en lo real en el fenómeno, pues únicamente acontece en la receptividad de la sensibilidad. El mundo empírico que el sujeto experimenta, vendría a decir Kant, es un entramado de estados en conflicto que dan que pensar, irreducibles a la actividades constituyente del sujeto, aunque su tensión se modula según ciertos patrones o, en sus términos, "de acuerdo con ciertos principios"²²³. Lo «otro» de la *realitates phaenomena* acecha en su dinamismo tensional, asalta al sujeto trascendental y le conmina a pensar²²⁴. Recurrentes, en este sentido, son las palabras de Merleau-Ponty:

“No puedo imaginar que el mundo irrumpa en mí o yo en él: el mundo sólo puede presentarse a ese saber que soy yo ofreciéndole un sentido, dándose como pensamiento del mundo”²²⁵.

Muy al contrario, la transcendencia heideggeriana se afana por incorporar en su mismo seno el marchamo de la otredad. La autoaprehensión del tiempo como «lo otro de sí» es el horizonte de ob-jeción proyectado para reconocer en lo dado empíricamente el objeto de la intuición. Ciertamente, para ambos filósofos el objeto como objeto, la objetividad del objeto se configura por el sujeto trascendental (Kant) o la imaginación trascendental (Heidegger) y no por lo empírico. Pero la finitud, según Heidegger, no viene producida por la resistencia de lo otro sensible, férreamente constituido en la realidad empírica que yo no protagonizo —ese sería el rostro del *Schein* bajo la que se muestra en las primeras secciones del libro sobre Kant—, sino que es la finitud gestada en la dinámica temporalidad del *Dasein* proyectante del horizonte de confrontación como tal. El carácter de oposición inherente al «en contra» (*Da-wider*) kantiano se adentra, consiguientemente, en el tiempo-*Dasein* heideggeriano como la previa oposición (*Widerständigkeit*) del ser que el «serse» se dona a sí mismo²²⁶.

Ninguna falta hace, pues, recurrir a un óptico entendimiento arquetípico y creador para comprender la condición finita del conocimiento humano. La metafísica tradicional es desencajada de su fundamento en pro de un conocimiento ontológico-creador-finito que se dona su propia finitud y crea lo otro como tal, sin que la alteridad de lo otro conmine a pensar. Y es que, la finitud heideggeriana no se funda en la receptividad de la intuición empírica, que conlleva la resistencia del ente, sino en la intuición pura como receptividad

²²¹ *Negative Größen* 176 (128), subrayado en original.

²²² *Ibid.*, 191 (146).

²²³ *Ibid.*

²²⁴ V. *KrV* A 264 y ss., B 321 y ss.; A 273 y ss., B 329 y ss.; A 282 y ss., B 338 y ss.

²²⁵ Merleau-Ponty, M. (1970), 52. En referencia a la oposición real kantiana como quiasma sensible/sentiente, v. *ibid.*, 314-315; 316-320. Una precisa síntesis del desarrollo merleau-pontyniano referido a la oposición real se halla en Blanco Fernández, D. (1989), 100, nota 43.

²²⁶ V. *PhIK* 370.

pura de sí: "ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo"²²⁷. No anda nada desencaminado Michel Henry cuando denuncia que el aparecer del mundo como éxtasis o «fuera de sí», horizonte que hace diferente a todo lo que aparece, porque instaura la distancia, advierte de la «aterradora neutralidad» del aparecer que, en su desvelar diferencia, evidencia su imposibilidad ante lo otro de él, al que no ama ni confiere la existencia. Henry concluye: "He aquí la gran paradoja: que el mundo —su aparecer— desrealiza desde el principio todo aquello que se muestra en él"²²⁸.

A estas alturas no extrañará que Heidegger se sirva del objeto trascendental kantiano para explicar la atemática autoafección pura del tiempo, vinculándolo con la nada. El «hacia» del orientarse previo que prefija lo que se objetiva en general no puede ser intuitivo al modo de una intuición empírica, es una «X», un «algo» sobre el que reina el desconocimiento, incapaz de llegar a ser objeto porque es «nada»²²⁹. Nada de entes que sirve como correlato, es decir, que es un horizonte puro. El objeto trascendental se interpreta, pues, como el «en contra» (*Damider*) visible (*erblickbare*) en y por la transcendencia como horizonte de la transcendencia. El «*Gegenstand überhaupt*» no significa un ente general e indeterminado que se objetiva, sino la atemática nada (de entes) misma como objeto del conocimiento ontológico²³⁰. Ello significa que la otredad de lo otro o fondo de comparecencia proyectado por el *Dasein* —esquemas extáticos— resulta, de alguna forma, intuible. Se hace difícil interpretar en este punto a Heidegger, pues la desacreditación de todo *cogito* lleva a identificar la autoafección pura del tiempo con un *Dasein* depauperado en pro de la *vis* ontológica. No parece pertinente interrogar por quién aprehende o capta el horizonte extático-temporal proyectado por el *Dasein* y, por su parte, la circularidad de la autoafección pura del tiempo difícilmente da cuenta del momento aprehensor. Todo parece, pues, encaminarse a una temporalización del ser que se basta a sí misma y rebasa los límites impuestos por un *Dasein* proyectante. Se podría decir que asistimos a la *Wiederholung* del «dejar-ser» (*Bewendenlassen*) de *SuZ*, como la opacidad en el interior del *Dasein* contumaz a dejarse apropiarse cognoscitivamente por tratarse de una nada en ejecución que evidencia la derrota definitiva de la subjetividad.

La patencia de lo ente —aspecto fenomenológico-trascendental— acontece porque de antemano la existencia transcendente se dona a, desde y por sí misma el horizonte de la objeción; lo cual, debido a esa autorreferencialidad de la transcendencia, es lo mismo que

²²⁷ KPM 190 (162).

²²⁸ Henry, M. (2001), 62. Opinión, pues, que reivindica certeramente, en nuestra opinión, una ausencia de otredad en momentos como la angustia, muerte o conciencia: "Semejante aparecer se aleja de sí con violencia tal, se dirige fuera de sí con tanta fuerza -no siendo otra cosa que esta expulsión originaria de un Fuera-, que todo lo que hace aparecer jamás puede ser otra cosa, en efecto, que lo exterior en el terrible sentido de lo que, puesto fuera, expulsado por decirlo así de su Morada verdadera, de su Patria de origen, privado de sus bienes más propios, se encuentra desde entonces abandonado, sin apoyo, perdido: presa de ese desamparo en el Heidegger ha dejado al hombre para hacer de él, en calidad de «ser-en-el-mundo», nada menos que un ser de ese mundo" (*ibid.*, 56).

²²⁹ KPM 122 (109). En el pasaje referido al objeto trascendental como una nada, Declève (1970, 54) considera que se da un paso hacia la plena comprensión de *SuZ* y de la diferencia ontológica, por situar el acto de objetivación en relación con una nada.

²³⁰ V. KPM 123 (109). V. *KrV* A 104.

decir que la trascendencia es un encontrarse transida de «lo otro de sí», anonadada por la finitud en la que un *Dasein* irreconocible como sujeto activo se encuentra:

“El ser del ente es en general sólo comprensible –y en ello reside la más profunda finitud de la trascendencia- cuando el *Dasein*, en el fundamento de su esencia, se sostiene en la nada”²³¹.

Y continúa, contraatacando a la inmediata crítica de la fenomenología ortodoxa, aunque sea a cuenta de la analítica de un *Dasein* empobrecido como sujeto:

“Ese sostenerse en la nada no es un intento arbitrario y casual de «pensar» la nada, sino un acontecer que yace a la base de todo encontrarse en medio de lo ya ente y que debe ser aclarado en una analítica del *Dasein* fundamental-ontológica según su interna posibilidad”²³².

La honda inaprensibilidad cognoscitiva última que se traslucía en el análisis de la mundaneidad del mundo en *SuZ* resulta ahora clarificada, pues el mundo se desenmascara como la nihilidad originaria. Expresamente se refleja esta inanidad del mundo en su último curso de Marburgo (§12), que caracteriza el horizonte extático de la trascendencia, la temporalidad, como el *nihil originarium*. En el momento en que el ser se concibe como la temporalidad que se temporaliza acontece el mundo como nada originaria de ente:

“En tanto que tratamos de él [del mundo], lo convertimos en problema y lo consideramos esencial para la trascendencia, tiene que ser algo. Por consiguiente, si es una nada, no es un *nihil negativum*, es decir, no la simple negación absolutamente vacía de algo. El mundo es nada en el sentido de que es nada de ente. Nada de ente y, sin embargo, algo que hay [*es gibt*]. El *es* que aquí da este no-ente, él mismo no siendo *es*, no obstante, la temporalidad que se temporaliza. Y lo que ésta, en tanto que unidad extática, temporaliza, es la unidad de su horizonte: el mundo. El mundo es la nada, que se temporaliza originariamente, lo que simplemente surge en la temporalización y con ella, lo denominamos, por consiguiente, *nihil originarium*”²³³.

Y termina reconociendo algo que venimos repitiendo:

“Fue Kant el que primero encontró esta productividad originaria del “sujeto”, en su teoría de la imaginación productiva trascendental. Por supuesto que no logró valorar en todo su alcance radical este conocimiento, pues habría debido, con ayuda de esta nueva intuición, demoler, por así decir, su propio edificio”²³⁴.

El acceso a esa nada originaria está denegado para Kant por su dependencia respecto al modelo del *intuitus originarius* y, en general, por la determinación del conocimiento como *intuitus*, que veta el adentramiento en la esencial facticidad del *Dasein*. En efecto, la intuición posee las notas de la inmediatez y la totalidad; es la visión inmediata de algo en conjunto. Visión del mundo es un tener-mundo, poseerlo, pero sólo una razón «impura» puede lograr esa intuición del mundo, porque previamente está orientada por un «no», una ausencia de sostén o apoyo. Por esta razón, y sin considerar la posible irrupción de la negación desde el

²³¹ “Das Sein des Seienden ist aber überhaupt nur verstehbar –und darin liegt die tiefste Endlichkeit der Transzendenz- wenn das *Dasein* im Grunde seines Wesen sich in das Nichts hineinhält“ (*KPM* 238, trad. propia)

²³² “Dieses Sichhineinhalten in das Nichts ist kein beliebiges und zuweilen versuchtes “Denken” des Nichts, sondern ein Geschehen, das allem Sichbefinden inmitten des schon Seienden zugrundeliegt und in einer fundamentalontologischen Analytik des *Daseins* nach seiner inneren Möglichkeit aufgehellt werden muß” (*ibid.*). Por si quedara aún alguna duda de la identificación de la mundaneidad del mundo con la nada, Heidegger añade en su manuscrito una nota: “el comportamiento anonadante; pero que se funda en la serenidad” (“das Nichttende Verhalten; dieses aber gründet in der *Gelassenheit*”).

²³³ *Anfangsgründe* 271-272 (244).

²³⁴ *Ibid.*, 272 (245).

ámbito práctico de la libertad, Heidegger concluye que el enfoque kantiano del conocimiento a partir de la intuición presupone algo que desgraciadamente no tiene y no puede tener en cuenta, a saber, el previo y cooriginario no-tener, no-poseer²³⁵.

En resumen. Topamos nuevamente con la oposición frontal a concebir la reflexión filosófica como autocomprensión, presente ya desde sus primeros escritos en torno a la facticidad de la vida humana, en los que se apuesta por la sustitución del término «vivencia» por el de «comportamiento», a fin de oponerse a una comprensión subjetivista de la fenomenología. Heidegger siempre subrayará la inmediatez prereflexiva y atemática de la versión al mundo, aquende toda distinción sujeto-objeto, de modo que la filosofía primera acontece en el mismo seno de la facticidad en ejecución. Se plantea así la drástica y tal vez insalvable separación entre una filosofía mundana o existencial en ejecución y una filosofía de escuela como fenomenología, igual da que sea ortodoxa o heterodoxa:

“(…) la investigación misma constituye un determinado *cómo*, una determinada modalidad de la vida fáctica y, como tal, contribuye en su realización (...) a la co-temporización del ser en cada caso concreto de la vida en sí misma. La posibilidad de una co-temporización de este tipo descansa en el hecho de que la investigación filosófica es la realización explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica dentro de la cual ésta se mantiene constantemente”²³⁶.

2.3. El nadear «de» la totalidad de lo ente en *¿Qué es metafísica?*

Trazada en identidad con la comprensión del ser, la angustia de *SuZ*, en tanto que mostradora de la aperturidad del *Dasein* y su condición ontológico-existencial —el cuidado—, restaba protagonismo a una delimitación precisa de la nada en beneficio del *encontrarse* fundamental que patentiza la atemática comprensión del propio ser a fuerza de inhibir la totalidad de sentidos intramundanos. De ahí que se trate de una nada, por decirlo así, de baja intensidad ontológica que, en realidad, no puede decir al *Dasein* más de lo que ya se precomprendía medianamente: que es y que es por-ser. Consiguientemente, tras 1927 quedan por abordar explícitamente temas como la relación de la nada con la negación, su referencia a la totalidad de lo ente o su incardinación en el ser. A todo lo anterior se añade la posible malinterpretación de la angustia que le otorgue un carácter «psicologista» que no le corresponde y, lo más peligroso, tendente a comprender la nada como una mera *epojé* entitativa²³⁷. Pues bien, su lección de 1929, *¿Qué es metafísica?*, aunque en un escenario todavía fenomenológico-existencial, significará un paso decisivo en la primacía de la nada sobre la angustia y, sobre todo, en abordar explícitamente la cuestión del *nihil*, tras la que ronda inevitablemente la pregunta por la diferencia ontológica.

²³⁵ V. Supra. cap. 2º, III, 3.2.: “Tránsito al capítulo tercero. La nada de los intereses últimos de la razón”.

²³⁶ *Natorp* 5 (34).

²³⁷ Así, en la cuarta sección del *Kantbuch*, Heidegger repulsa la angustia como momento de catarsis ética, posiblemente aludiendo al existencialismo kierkegaardiano (*KPM* 237-238 [199]). Añádase su aseveración en Davos -contra posibles malinterpretaciones del neokantismo- de que su interés no reside en profundizar en la angustia como tal, sino cuestionarse por el sentido «metafísico» del *Dasein*, desde la posibilidad de estar frente a la nada. V. *ibid.*, 283 (217).

Sin duda alguna, en el tono «académico» de la lección late con fuerza la necesidad de adentrarse en la secular metafísica, lugar privilegiado del olvido del ser, comenzando por su concepto y por la pregunta inicial de la que surge, «¿por qué el ser y no la nada?». Se propone así, en nuestra opinión, dar cuenta del origen (*metá*) del porqué filosófico, buscando aquello que incita a pensar y precipita al pensador hacia la libérrima posibilidad de la existencia que es la actividad filosófica. Y la respuesta de Heidegger es «la nada». En su «escolasticismo», el horizonte interpretativo desde el que se analiza la experiencia fundamental de la angustia, más que la búsqueda de un modo eminente de aperturidad, destinado a patentizar la esencial copertenencia de existencialidad y facticidad, es el interés por adentrarse (pos)metafísicamente en la eminentemente metafísica problemática en torno al *nihil*²³⁸. Por esta razón, el escrito arranca provisionalmente de la totalidad de lo ente (*Allheit des Seienden*) como el contra-respecto de la nada²³⁹. En la angustia la nada aparece «a una» con lo ente en su totalidad, ya que aquélla se atestigua y sale al encuentro propiamente con y en lo ente que se sustrae en su totalidad²⁴⁰.

Llegado el momento en el que el ahondar en la nada deja de sostenerse en el concepto metafísico de totalidad de lo ente, *¿Qué es metafísica?* inicia una navegación radicalmente novedosa rumbo al despliegue de la actividad del *nihil*. En paralelo con la ejecutiva precomprensión del ser, la incursión en la atemática precomprensión de la nada se adentra en su «esencia» (*wesen*) que se consume en su continua ejecución. En la angustia, la nada «nadea», anonada o desiste (*nichtet*), y muestra lo ente en una singular forma de remisión (*Verweisung*). El potencial des-estabilizador de esta nada en ejecución hace que remita a lo ente desviando el foco de atención hacia lo otro de sí. Por eso, el modo de remitir de la nada es el de rechazar o denegar (*abweisen*) a lo ente que naufraga en la indiferencia de la totalidad. Téngase en cuenta que Heidegger en el fondo está haciendo un esfuerzo por pensar la diferencia ontológica. Lo no-ente por excelencia no puede cortar todos los lazos de remisión hacia el ente, pues se convertiría en una baldía nulidad; por otra parte, garantizar su radical alteridad frente a lo óntico demanda una suerte de intencionalidad invertida, una sustracción en el mismo seno del mostrar aquello que se muestra — fenomenicidad del fenómeno—, por la que el mostrar se hurta a la mirada fenomenológica. En la angustia el ente se escurre poco a poco, se hace in-aprensible, se des-controla para el *Dasein*, alejándose paulatinamente la posibilidad de encontrarlo en la totalidad de lo ente. El denegar de la nada es un remitir que deja escapar (*entgleitenlassen*) a lo ente sumergido en la

²³⁸ Schulz (1953/54, 83) considera que esta lección supone el final del pensamiento de la subjetividad, por cuanto el tránsito a lo suprasensible de la metafísica tradicional y, en general, el ente resultan anulados. Nuestra interpretación discrepa. No se trata de anular el ente sino de indagar las razones de su comparecencia y, a la vez, el inherente momento de sustracción del ser.

²³⁹ En este sentido, resulta sumamente esclarecedora la excelente y didáctica dilucidación en *De la esencia de la libertad humana* de la libertad negativa a partir de la pregunta por el todo del ente, que aboca en la esencia meta-física de la libertad trascendental kantiana. En la negación inherente a la libertad trascendental, sostiene Heidegger, resultan copensados el mundo y Dios, por lo que la pregunta por la esencia de la libertad concita el cuestionamiento del todo del ente. Lo cual da a entender que la libertad trascendental kantiana es el rostro del *nihil* que sirve de contrapunto a la totalidad del ente. V. *WMF* 6-14.

²⁴⁰ *WMF*? 113 (101).

totalidad. Heidegger lo explica afirmando que la esencia de la nada es el anonadamiento o desistimiento (*Nichtung*), a saber, el remitir que rechazando hacia la totalidad empuja al ente que escapa en esa totalidad²⁴¹. Lo ente es empujado violentamente fuera hacia *ningún* sitio, puesto que la totalidad, el mundo, es nada. Anonadado en la totalidad por mor de esa peculiar intencionalidad del *nihil* como rechazar/remitir, lo ente no dice nada.

A la hora de mostrar el poder desestabilizador de la nada, más importante —y difícil— que el momento inhibitor de la angustia es, sin duda, aquel que permite el acontecer el ser de lo ente²⁴². En el arrojamiento de lo ente a la totalidad se propone un indirecto remitir a eso ente en tanto que rechazado, es decir, en tanto que «lo otro» de la nada. Lo que es no resulta nietzscheanamente aniquilado, todo lo contrario, recibe lo que en términos kantianos sería su condición de «en contra» (*Dawider*), que otorga la posibilidad de que pueda comparecer en sí mismo. En su anonadar, la nada remite a lo ente que escapa en su totalidad y lo revela como lo absolutamente otro respecto de la nada. Consiguientemente, la nada se erige en el rostro de la apariencia (*Schein*) del ser, que hace posible el presentarse o aparecer de lo ente en su ser-ente, esto es, en cuanto «que es ente y no nada» y, por lo tanto, el ímpetu hacia el pensar que pregunta por el ser. El acontecer de la nada en la angustia garantiza la patencia del ente para el *Dasein*, hasta el punto de afirmar Heidegger que todo ente, incluso el ente que el *Dasein* es, procede de la nada manifiesta²⁴³. Interpretando: la nada hace patente la entidad del ente y la mismidad del *Dasein*, en última instancia, abre el ser del ente-*Dasein*. Detengámonos un instante en la explicación de esta mostración rechazante de la nada.

Lo posible, aun cuando «es» de manera privilegiada, no es nada «real», por lo tanto no puede ser causa de lo real ni estar implicado en la producción, determinación o delimitación de lo real al modo como lo está una cosa. Por esta razón, la afirmación simultánea y en el mismo respecto de lo real y su posibilidad no tiene por qué llevar a contradicción, ya que posibilidad y realidad no se encuentran en el mismo «plano». Esta confusa noción de plano, oculto soporte de la delimitación trascendental de la diferencia óntico-ontológica en *SuZ*, se aclara echando mano de una imagen basada últimamente en la metáfora de la luz²⁴⁴: la de relación entre figura y fondo. Pero, en su lección de 1929, Heidegger hace interesantes variantes de la metáfora. En efecto, cuando se desfigura lo figurado —los entes— y no puede ser determinado en su indiferencia, acontece el fondo sobre el que se proyectaba. En este caso, el fondo no es una figura, no es un algo determinado ni tampoco un receptáculo sobre el que se proyecta. Lo que queda de ese fondo —ni el sentido locativo de la palabra «fondo» quedaría— sería nada, o mejor, la posibilidad de que lo proyectado se haga visible.

²⁴¹ *Ibid.*, 114 (102).

²⁴² El lenguaje heideggeriano avisa de la irrupción de una poderosa nada en el asedio de la totalidad de lo ente por su sobrecoger (*überkommen*), irrumpir (*aufbrechen*) o invadir, a la par que la pasividad del *Dasein* respecto a la totalidad que atrapa, aplasta (*bedrängt*) y asedia (*umdrängt*).

²⁴³ *Ibid.*, 115 (102).

²⁴⁴ Grata metáfora a Heidegger, también presente en *WM?*: “Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada” (*Ibid.*, 114 [102]).

El que las figuras pasen a ser indeterminadas no permite ver el fondo, como si se tratara de la sustitución de las figuras por un nuevo objeto de contemplación. El fondo, valga la redundancia, no es figura sino fondo. No es lo antagonista que hace frente a las figuras, sino algo que ya siempre estaba ahí, de manera que permitía determinar, no qué figuras aparecían y cómo eran, sino el mostrarse de las figuras en cuanto figuras. Entiéndase, el peculiar fondo del que venimos hablando no causa lo que son las figuras, pues lo que son y el cómo son se debe al resto de figuras que acontecen en el escenario. Pero sí que permite su condición de ser-figuras. De modo semejante, la nada no es un estado, un algo sino «la» posibilidad de que el ser algo de ese algo acontezca. «Nada» —el artículo determinado, de manera inmediata, convierte en figura— que, por lo tanto, está referida al ser de lo que es. Nada que pone, pues, ante el ser de lo ente.

En nuestra opinión, la lección *¿Qué es metafísica?* tiene por objeto dinamizar el contrajuego figura/fondo mediante el de ocultación/desocultación²⁴⁵. El desistir como esenciar de la nada remite continuamente a lo ente, hurtándose como tal a la mirada fenomenológica y siendo precisamente lo que hace posible la desocultación de lo ente en su ser. Si la nada no es el contraconcepto del ente, sino su fenomenicidad, pues para ser lo opuesto debería poder hacerle frente como algo «real»; si tampoco es una nulidad vacía surgida tras la negación del todo de lo ente, sino que es la posibilidad de que el ente se manifieste en su ser, nos encontramos en vías de atisbar la copertenencia entre nada y el ser del ente. «Nada» sería el ser del ente en cuanto anonadar o desistir, esto es, en cuanto diferencia. Afirmación que sugiere cierta identidad de nada y ente en la irreductibilidad del uno al otro, en definitiva, en el ser. Pero, a la vez, tiene la gran ventaja de no hacer de la diferencia entre ser y ente, de la negación, la esencia de la nada, sino de afincar ésta en la previa identidad entre ser —del ente, por supuesto— y nada.

3. LA NADA EN EL ESCENARIO DE LA VERDAD

3.1. *Ser y tiempo* y herederos. De la verdad trascendental a la verdad «transcendental»

Resulta toda una declaración de intenciones el que, justamente en la antesala de abordar el concepto de verdad en el párrafo 44 de *SuZ*, se reconozca a Kant y a todo enfoque filosófico idealista trascendental el mérito de hacerse cargo de la cuestión del *a priori*, en su recurso a un sujeto ideal como esencia de la subjetividad²⁴⁶. Al trasluz del párrafo inmediatamente posterior a estas declaraciones —párrafo de eminente sabor anti-kantiano—, el mérito de Kant se torna parcial, por cuanto todo planteamiento trascendentalista transita ilícitamente de la idealidad de la verdad a una idealización del sujeto cognoscente, en lugar de profundizar en una idealidad fenomenológico-

²⁴⁵ Nos atreveríamos a conjeturar que esa dinamización, clave en el «segundo Heidegger», obedece a la sustitución del modelo trascendental figura/fondo por uno similar al de dinamismo del agua que, en su embravecerse, funda diferencia.

²⁴⁶ *SuZ* §43, 208 (229).

existencialmente arraigada. Razón por la cual, el sujeto trascendental kantiano supone la recaída en el solipsismo de la «mala subjetividad» (*schlechte Subjektivität*)²⁴⁷, que choca irremediabilmente con la piedra de toque de la facticidad, a falta de un adecuado análisis ontológico de la subjetividad del sujeto en condiciones de poner de manifiesto el arrojamamiento esencial del *Dasein*.

También *De la esencia de la verdad* (1930) ahonda en la misma acusación, sin mencionar a Kant y sirviéndose para ello de la vinculación desatendida por la tradición entre verdad, ser y libertad. La sugestiva y engañosa obviedad de una verdad «en sí» presupone la convicción de su intrínseca referencia a la subjetividad. Para una metafísica que aspira a lo imperecedero y eterno, la verdad no puede asentarse sobre los pies de barro de la fragilidad del ser humano, por lo que se arrincona la no-verdad como carencia o déficit de verdad. Pero, más crudamente se rechazan los excesos de la metafísica tradicional en la conocida disputa de Davos (1929). Será Cassirer quien, en el contexto de la confrontación entre la finitud del ser humano y la posibilidad de un conocimiento verdadero, dirija perspicazmente la conversación a la disposición de la filosofía trascendental kantiana hacia las verdades eternas, necesarias y universales²⁴⁸. En juego se halla la legitimidad de aceptar alguna forma de absoluto en Kant, imbricada en la textura de la finitud humana, y sobre todo, la irreductibilidad de lo absoluto en la ética, anegada por el mar de la finitud heideggeriana:

“¿renunciará Heidegger a toda esta objetividad, a esta forma de absoluto que ha sostenido Kant en lo ético, en lo teórico y en la crítica de la capacidad de juzgar? ¿Se retirará por completo al ser finito, o, de otro modo dónde encontrará una brecha por estas esferas?”²⁴⁹.

La respuesta de Heidegger a estos afilados dardos ya había sido implacable dos años antes:

“La afirmación de «verdades eternas» y la confusión de un sujeto absoluto idealizado con la «idealidad» del *Dasein* fenoménicamente fundada, son restos de teología cristiana aún no plenamente erradicados de la problemática filosófica”²⁵⁰.

Kant y el problema de la metafísica disfraza, que no atenúa, la contundencia de la respuesta, escrutando la posibilidad de un conocimiento creador a la par que finito por su esencial constitución temporal. Lo que no obsta para que Heidegger se opongá drásticamente a toda consideración de la verdad desde la validez, reafirmandose continuamente en la «relatividad» de la verdad al *Dasein*, que no es óptica sino meta-física u ontológica. La pregunta por la validez tan sólo da acceso a lo que vale y en ese terreno hablan los neokantianos de «valores» y cosas por el estilo, en definitiva, de lo a la mano, objeto de una subjetividad calculadora. Todavía resuenan los ecos del joven profesor universitario de Marburgo que, en el marco de la confrontación y diferenciación entre filosofía y ciencia, rompe con el neokantismo para apostar en su análisis fenomenológico de la vida religiosa

²⁴⁷ V. *Einleitung* 115 (124).

²⁴⁸ V. *KPM* 277 (213).

²⁴⁹ *Ibid.*, 278 (214).

²⁵⁰ *SuZ* 229 (249).

paulina por la historicidad de la vida fáctica: "Afirmamos, en cambio, la importancia de lo histórico para el sentido del filosofar en general *por encima* de todas las cuestiones de la validez"²⁵¹.

Frente a la obstinada cerrazón en un conocimiento universal, Heidegger reafirmará contumaz que la verdad, primariamente, no vale sino que existe. Su forma de ser es la forma de ser del *Dasein*, la *Existenz*, el cual ya siempre se encuentra abierto, portando en su ser el desocultamiento de lo ente y de sí mismo. En definitiva, "el desocultamiento sólo puede ser lo que es en cuanto existente"²⁵². El discurso acerca de una «sobre-subjetividad» (*Übersubjektivität*), que procura sobrepasar la existencia singular en vistas a un sujeto ideal, disuelve el contenido de verdad de la existencia singular fáctica, puesto que olvida funestamente que toda transcendencia arraiga en el *ser-en-la-verdad* entregado (*ausgeliefert*) al ente, esto es, en el estar puesto (*versetzt*) en la posibilidad de conformar al ente por sí mismo²⁵³. Momento que Heidegger no desaprovecha para recordar a su oponente Cassirer lo ganado con la exégesis de la imaginación transcendental kantiano: la validez se comprende mal cuando se la vincula sin más a lo eterno y constante, en resumidas cuentas, a la permanencia constante de la sustancia, pues esa mala eternidad viene posibilitada por la transcendencia de la temporalidad, esto es, por su condición extático-horizontal²⁵⁴.

Empecemos por el final, esto es, por la conclusión a la que arriba *SuZ* §44, la cooriginariedad de ser y verdad en su recurrencia al *Dasein*:

“Ser –no el ente– sólo lo «hay» en tanto que la verdad es. Y la verdad *es* tan sólo mientras el *Dasein* es y en la medida en que es. Ser y verdad «son» cooriginarios”²⁵⁵.

La mutua copertenencia entre ser y verdad versiona la apuesta heideggeriana por la cooriginariedad trascendental, desde la cual la verdad consiste en ser-verdadero (*Wahrsein*), presupuesto irrenunciable en la exégesis de la verdad tradicional como adecuación, que también incluye el concepto de verdad kantiano como la relación de las representaciones con el objeto²⁵⁶. Ciertamente, la verdad del juicio no es la verdad «esencial», pero a ésta sólo se accede mediante la problematización de aquélla. El concepto tradicional de verdad la concibe como *identitas* o mutua concordancia (*adaequatio*) entre sujeto y predicado; es la verdad como validez de la unión de representaciones, o la legitimidad de la concordancia o acuerdo entre lo pensado y el objeto, que últimamente remite a la coincidencia de los entes entre sí con el conocimiento creador. En el juicio, dicha concordancia tiene lugar entre el

²⁵¹ V. *EPbR* 35 (66). De igual modo se expresa en *El concepto de tiempo*: la ciencia, en cuanto modo de ser, consiste en una continua tarea de reapropiación de las experiencias originarias, a fin de evitar su natural tendencia a la impropiedad del estado interpretativo público. La verdad devenida en lo universalmente válido obstruye el descubrimiento del sustrato ontológico en el que surgen y arraigan las ciencias, impidiendo, por innecesaria, la reapropiación originaria de los nexos ontológicos en los que se funda la ciencia. V. *BZ* 39 (54).

²⁵² *Einleitung* 153 (166). V. también *ibid.*, 130 (141).

²⁵³ V. *KPM* 282 (216).

²⁵⁴ V. *ibid.*, 282 (216-217).

²⁵⁵ *SuZ* 230 (249).

²⁵⁶ V. *Anfangsgründe* 155 (147). Igualmente, apoyándose en *KrV* A 68, B 82, Heidegger sostiene en su primer estudio de *Nietzsche*: “para Kant, la determinación de la verdad como corrección (en el sentido comentado) es intocable y está fuera de toda duda” (*NI* 514 [415]).

contenido ideal expresado en él y la cosa real²⁵⁷. Dejando a un lado las críticas a este concepto tradicional, interesa mostrar que en la verdad como adecuación, ya sea de la cosa respecto al conocimiento -cosa verdadera- o de éste respecto a la cosa -proposición verdadera-, se prescinde de la caracterización ontológica del ser de los entes y, sobre todo, del ser del ente portador de la verdad. En efecto, enunciado verdadero no es el que evidencia una concordancia de representaciones y objetos, sino el ente tal y como es en sí mismo en su estar-descubierto. El ser-verdadero del enunciado es un ser-descubridor, que sólo es ontológicamente posible en virtud del *ser-en-el-mundo* del *Dasein*²⁵⁸. Siendo, el *Dasein* es-verdadero, y lo es des-velando (*entbüllend*), dejando que acontezca el ente. El desvelar lo subsistente es un descubrir, constitutivo del existir del *Dasein* en su trato cotidiano, pues, como hemos visto, el *Dasein* es ser-descubridor o ser-en-descubrimiento (*entdeckend-sein*)²⁵⁹. No obstante, su ser-en-descubrimiento esconde la determinación más originaria de la verdad, su aperturidad esencial²⁶⁰. El *Dasein* es lo que es en tanto que abriéndose o alumbrándose (*sich-erblüessend*), en otros términos, el existir del *Dasein* trae consigo un «círculo de patencia» (*Umkreis von Offenbarkeit*), obertura del «*Abî*» en el que el mundo queda abierto y su *Selbst* desvelado²⁶¹.

En definitiva, el *Dasein* «es-en-la-verdad», a la esencia del *ser-abî* le pertenece el mantenerse como tal en el desocultamiento del ente, también del ente que somos en cada caso nosotros mismos²⁶². Pero la verdad como tal se rehúsa, pues también ella es deudora del arrojamiento del *Dasein*, de modo que no tiene un porqué, resiste a ser demostrada en su necesidad, al igual que no existe un porqué del *Dasein* fáctico. Expresado en términos que se hacen eco del paso por la conciencia: el «deber» de veracidad, es un *ser-deber* —que no, deber-ser— no decidido por el *Dasein*, singular «deber» del «hacer por ser» que individualiza radicalmente al *Dasein* fáctico: "*Debemos* presuponer la verdad, ella *debe ser*, en cuanto aperturidad del *Dasein*, así como éste mismo *debe ser* cada vez mío y éste"²⁶³.

La reconducción de lo trascendental a la transcendencia, tras la publicación de *SuZ*, reformulará la verdad ontológica como verdad «trans»-cendental o verdad del ser, esclareciendo la esencia de la verdad cual problema de la transcendencia²⁶⁴. La urgencia de pensar más originariamente la diferencia entre lo óntico y lo ontológico se llevará a cabo desde la apuesta por la transcendencia como condición de posibilidad de la relación y diferenciación entre el ser y el ente, entre la verdad ontológica «y» la óntica. La formulación

²⁵⁷ V. *SuZ* 214-219 (235-239).

²⁵⁸ *Anfangsgründe* 158 (150). Desde la apuesta por la transcendencia del *Dasein*, en *GP* afirmará que la proposición enunciativa es verdadera porque des-vela, permite ver aquello de lo que se habla. Ser-verdad significa develación, gracias a la cual la proposición puede determinar y clarificar. V. *GP* 304-321 (262-274).

²⁵⁹ V. *Supra*. cap. 1º, I, 4.3.: "La insuficiente determinación kantiana del ser como posición absoluta".

²⁶⁰ V. *SuZ* 220 (241).

²⁶¹ *Einleitung* 136 (147). V. también *GP* 308 (265).

²⁶² V. *Einleitung* 151 (164). V. también *VWW* 184-185 (156-157).

²⁶³ *SuZ* 228 (248).

²⁶⁴ *Anfangsgründe* 170 (159). V. también *GP* 316 (271).

explícita de lo que será un *desiderátum*, a partir de 1927, se ofrece, casi dos años después, su curso *Introducción a la filosofía*:

“La verdad ontológica y la verdad óptica guardan entre sí una relación original, correspondiente a la diferencia entre ser y ente. No se trata de dos reinos que simplemente queden uno junto a otro mediante ese «y», sino que el problema es la específica unidad y la diferencia entre ambos en esa su co-pertenencia (...) la trascendencia no es solamente la posibilidad interna de la verdad ontológica e indirectamente también, por tanto, de la óptica, sino precisamente la condición de posibilidad de ese «y también», es decir, de la conexión entre ambas, más aún de la posibilidad de esa distinción entre ser y ente, sobre la base de la cual podemos hablar de ontología”²⁶⁵.

Interesa destacar cómo el recurso en esta obra a la trascendencia procura una neta determinación del distingo entre verdad ontológica y verdad óptica, o sea, entre la verdad del ser y la verdad del ente, poniendo en camino hacia una concepción del ser-verdad no centrada exclusivamente en el *Dasein*. Así parece entreverse en el parágrafo 28, donde se acota el significado de verdad distinguiendo dos tipos. En primer lugar, la verdad del ser: el desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ser en tanto que verdad (pre)ontológica. Heidegger reservará el término «de(s)velamiento» (*Entbüllheit*) para referirse a esta verdad primordial. En segundo lugar, la verdad del ente o verdad óptica, esto es, el desocultamiento en cuanto patencia (*Offenbarkeit*) o hacerse manifiesto el ente. Según se refiera al ente-*Dasein* o a los otros entes, cabe hablar de patencia como aperturidad (*Erschlossenheit*) o desocultamiento del *Dasein* y patencia en cuanto descubrimiento (*Entdecktheit*) o desocultamiento correspondiente a lo que está-ahí y a lo a la mano. En este análisis, no deja de sorprender que la verdad originaria en *SuZ*, la aperturidad del *Dasein*²⁶⁶, se reconvierta en un modo de patencia óptico fundado en la verdad ontológica como desvelamiento. La verdad «trascendental» de 1927, parece decir Heidegger, se torna derivada en cuanto corresponde a la verdad/no-verdad de la existencia propia o impropia del *Dasein* como poder-ser. Se adivina de esta manera la reconversión ontológica del marco trascendental presente en la pregunta por el sentido del ser en *Ser y tiempo*, al trasluz de la verdad del ser o el ser en su verdad, tal y como se expresará inequívocamente en su curso del semestre de verano de 1936, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*:

“La *verdad* del Ser (*Seyns*), aquello que hace en general patente al Ser en su esencia y que lo hace, por consiguiente, comprensible, lo llamamos el «sentido» del Ser (*Seyns*)”²⁶⁷.

3.2. El *nihil* de la no-verdad

Las postreras líneas del libro sobre Kant determinan con exactitud las cuestiones fundamentales en las que incidir tras la apuesta en *Ser y tiempo* por la cooriginariedad trascendental. A modo de legado tras el paso por su confrontación con la finitud

²⁶⁵ *Einleitung* 210 (224). En general, v. 203-213 (216-227).

²⁶⁶ V. *SuZ* 223 (243).

²⁶⁷ *Schelling* 110 (77). A este respecto, la sustitución de la expresión «sentido del ser» por la de «verdad del ser» procurará prevenir la posible malinterpretación del proyecto (*Entwurf*) como una estructura de la subjetividad, una *performance* humana, en lugar de comprender el sentido del ser como la “localidad del ser” (*Ortschaft des Seins*). V. *Lē Thor* 335.

trascendental kantiana, se expresa la necesidad de repensar el momento trascendental, y con él, la diferencia ontológica, por medio de una profundización en la temática de la nada:

“¿Cuál es la esencia trascendental de la verdad en sí? ¿Cómo forma esta esencia de la verdad y la no-esencia de la no-verdad originariamente una unidad, en el fondo de la finitud del ser-ahí, con la necesidad fundamental del hombre, como ente yecto entre los entes, de entender el ser”²⁶⁸.

Excelente propedéutica al abordaje de la no-verdad, el pasaje mencionado encuadra perfectamente la emergencia del *nihil* en un complejo entramado de cuestiones: el propósito de radicar la no-verdad en la esencial finitud del conocimiento humano (facticidad); la urgencia por desgajar dicha finitud del distorsionante paradigma tradicional creacionista, para considerarla como potencialidad activa; la insistencia en la índole creadora del conocimiento ontológico en tanto que «trans-cendental», etc. Interrogantes todos ellos que pasan inevitablemente por un examen fenomenológico de todo «no», nulidad o negación al originario esenciar de la verdad, como sostiene en su exégesis sobre el mito platónico de la caverna:

“el no-ocultamiento y el ocultamiento, en sí mismos y no sólo a causa de un diferenciar formal y extrínseco a ambos, están entrelazados con lo vano (*Nichthaften*) y lo nulo (*Nichtigen*). En la pregunta por la esencia de la verdad tiene que desempeñar una función especial la pregunta por el «no» y la negación (*Verneinung*)”²⁶⁹.

3.2.1. La no-verdad en *SuZ* al trasluz de la *Dialéctica trascendental kantiana*

La concepción de la no-verdad en *Ser y Tiempo* podría formularse sucintamente así: puesto que a la constitución del *Dasein* como cuidado le pertenece esencialmente la caída, a la constitución de la verdad «del» *Dasein* como aperturidad también corresponde el disimulo (*Verstelltheit*) y la cerrazón (*Verschlossenheit*). El *Dasein* cadente se encuentra cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad, determinaciones esenciales del *ser-en-el-mundo*²⁷⁰. Aquello que viene embozado en su desocultamiento es el ente mismo en su ser, contra-movimiento de «cerrazón» respecto a la aperturidad el ente-fenómeno, en el que éste deviene, por así decir, ente-aparente. De esta manera, el *Schein* de la no-verdad parece quedar restringido al terreno óptico de la manifestación de los entes, salvaguardando siempre el momento trascendental de la verdad del *Dasein*, cuya primacía determina que verdad y no-verdad se funden en su esencial descerrar.

El mismo planteamiento se observa, a primera vista, en su curso de Friburgo: *Introducción a la filosofía*²⁷¹. El *Dasein* es esencialmente en la verdad, en tanto que se mantiene como tal en el desocultamiento del ente y en la no-verdad (*Un-wahrheit*), pues sólo puede venir oculto algo a aquél ser que se mantiene por principio en el desocultamiento. La no-verdad debe

²⁶⁸ KPM 246 (206).

²⁶⁹ *Platons* 133 (131).

²⁷⁰ V. *SuZ* 222 (242). En igual sentido se expresa en *Einleitung*, “Sólo porque en la existencia del *Dasein* yace esencialmente una elevación de sí mismo, puede el *Dasein* existente caer, es decir, puede ser determinado en el modo que («Ser y Tiempo») hemos denominado caída”. [Nur weil in der Existenz des *Daseins* wesentlich diese Erhöhung liegt, kann das existierende *Dasein* fallen, und d.h. in seiner Weise zu sein durch das bestimmt sein, was wir («Sein und Zeit») das Verfallen nennen] (*Einleitung* 207, trad. propia).

²⁷¹ V. *Ibid.*, §21, 149-156 (161-168).

ser entendida como ocultamiento, o lo que es lo mismo, no-desocultamiento (*Nicht-Unverborgenheit*). ¿Cómo se caracterizan el «Un-» o el «Nicht»? Heidegger habla de la no-verdad como «contra-fenómeno» (*Gegenphänomen*) del desocultamiento, pero no parece que sea su intención predicar su igual rango. La no-verdad es el desocultamiento defectuoso de algo ente, que se convierte en apariencia (*Schein*) al ser tenido por lo que realmente no es. El *Dasein* existente se halla «fácticamente» (*faktisch*) en la verdad y en la no-verdad²⁷². El confuso término «*faktisch*» podría advertir que la verdad y la no-verdad son determinaciones derivadas del desocultamiento originario que pertenece al *Dasein* en cuanto existencia, de modo que la no-verdad, no vendría referida a la originaria verdad ontológica o desocultamiento del ser, sino a una verdad óptica que también contempla el binomio aperturidad/ocultamiento. Ambas se fundan en la transcendencia del *Dasein*, genuina verdad trans-cendental.

Ahora bien, este curso de Friburgo ahonda en la no-verdad óptica a fin de rastrear el origen del embozarse del ente. La individuación (*Vereinzelung*) del *Dasein* transcendente, en tanto que revertido hacia su ser más propio en su sobrepasar el ente, supone necesariamente una restricción o limitación interna de la verdad del *Dasein*. La patencia del ente implica simultáneamente un estado de ocultamiento, una no-verdad en sentido esencial:

“La no-verdad no es tanto la del simple quedar oculto algo, sino que se trata de la no-verdad que propiamente llamamos así, a saber: la de la apariencia, la de la equivocación, la del engaño, la de la torpeza, la de la escasez de visión, la de la ceguera. No se trata de la restricción cuantitativa de lo que resulta accesible a nuestro saber, sino de la restricción cualitativa en relación con aquello que fácticamente resulta accesible a nuestro saber”²⁷³.

Tamaño no-verdad, "más grande que la cual no es fácil imaginarse ninguna", parece querer alojar la apariencia en el seno de la comprensión de ser del *Dasein*, de manera que en y a partir del *Dasein* mismo la no-verdad y la apariencia entran en rebelión. A la par que el desocultamiento, en la verdad acontece siempre el ocultamiento del ser mismo; ocultamiento-límite (*Grenzüverborgenheit*) que de-limita esencialmente a la ciencia y soporta su «claridad».

La relectura de la propia trayectoria filosófica de Heidegger en la última sección del *Kantbuch* recogerá el testigo de esta no-verdad originaria, al reiterar que uno de los objetivos centrales de su interpretación de la primera *Crítica* consistiría en poner en claro la finitud y, con ella, la no-verdad, constitutiva del conocimiento ontológico representado por la imaginación transcendental. En un apunte tan fugaz como enjundioso por su extraordinaria importancia, Heidegger introduce la esencial referencia del conocimiento ontológico a una no-verdad, envés de la imaginación transcendental:

“Pero, el conocimiento ontológico que tendría a la imaginación transcendental por fundamento esencial ¿no tiene acaso, como esencialmente finito, una no-verdad correspondiente a su verdad? En efecto, la idea de no-verdad transcendental encierra uno de los problemas principales de la finitud, problema que, lejos de haberse resuelto, ni siquiera se ha planteado, pues primero debe elaborarse la

²⁷² *Ibid.*, 153 (165). La traducción vierte el término por “de hecho”.

²⁷³ *Einleitung* 334-335 (350-351).

base para el planteamiento del problema. Pero esto sólo sucederá si se revela suficientemente la esencia de la trascendencia finita y, con ella, de la imaginación trascendental²⁷⁴.

Importa recalcar la ubicación del pasaje en torno a la no-verdad, porque reafirma que la no-verdad es el término *ad quem* de su libro sobre Kant y, por ende, el término *a quo* de una hermenéutica «total» de la filosofía kantiana. Si bien no dejan de ser meras alusiones de intenciones futuras, sus palabras representan un magnífico anticipo de los cambios que se están gestando en su pensamiento, todos ellos paralelos a la mayor envergadura conceptual del *nihil*. La problematicidad de la nada sólo emerge a partir de la dilucidación de la copertenencia entre finitud y trascendencia, en su retroferencia a la imaginación trascendental. Consiguientemente, la hermenéutica de Kant supone un incipiente pero decidido paso hacia la posterior discusión sobre el nihilismo, pues por medio de ella Heidegger accede al corazón de la trascendencia, donde ni siquiera *SuZ* había logrado adentrarse: la imaginación trascendental *qua* tiempo originario. Mediante la inserción de la facticidad en la constitución ontológica del *Dasein*, por mor de la interpretación de la razón finita kantiana, la facticidad se muestra sin ambages como el *a priori* cooriginario respecto a la verdad, zanjando de una vez por todas el interrogante dirigido precisamente a Kant en *SuZ*: “¿No pertenece a la condición del *apriori* del sujeto fáctico, esto es, a la facticidad del *Dasein*, el estar cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad?”²⁷⁵.

Una segunda aparición de la no-verdad en el *Kantbuch* corresponde a una breve insinuación sobre la *Dialéctica trascendental* de la primera *Crítica*. La *Análítica trascendental*, a la que Heidegger ha dedicado casi la integridad de su denuedo hermenéutico, concluye la imposibilidad de un conocimiento óntico-apriórico acerca el ente en general, habida cuenta de que el único conocimiento *a priori* es el ontológico. La sempiterna pretensión de la *metaphysica specialis* de obtener *a priori* un conocimiento del alma, el mundo y Dios, obedece, por tanto, a una apariencia trascendental (*transzendente Schein*) que, como ilusión «natural», es la no-verdad. Aunque tarde, la hermenéutica heideggeriana considera las potencialidades del *Schein* de la *Dialéctica* como ilusión trascendental, a fin de incorporar dicha apariencia en su apuesta por la cooriginariedad de *Phänomen* y *Schein*, aunque sea para sostener escuetamente que la supuesta negatividad de la *Dialéctica trascendental* encierra una problemática positiva, por cuanto también ella gira en torno a la pregunta por la finitud del *Dasein*. La apariencia trascendental plantea, en definitiva, una no-verdad trans-cendental que pertenece a la esencia de la finitud:

“Kant dice que la «apariencia trascendental», a la que debe su posibilidad la metafísica trascendental, es necesaria. ¿No será preciso que esta no-verdad trascendental se fundamente, positivamente, en su unidad originaria con la verdad trascendental, a partir de la esencia íntima de la finitud del ser-ahí? ¿Acaso no forma parte de esta esencia de la finitud la no-esencia de esta apariencia?”²⁷⁶.

²⁷⁴ KPM 139 (122).

²⁷⁵ *SuZ* 229 (249).

²⁷⁶ KPM 245 (206).

Parecida alusión se encuentra en un excurso sobre la *Dialéctica* kantiana del curso: *Introducción a la filosofía*²⁷⁷. No basta la *Analítica* para una discusión seria sobre la apariencia, como si la no-verdad consistiese en la mera consecuencia de la parte propositiva en la *KrV*, ya que la apariencia trascendental kantiana se hace pasar por aquello que no es, un conocimiento sintético *a priori*. Es más, invirtiendo el planteamiento canónico de *KPM*, Heidegger invita a releer desde la *Dialéctica trascendental* la *Analítica* de la primera *Crítica*, puesto que la primera subyace a todo conocimiento objetivo. Por fin, Heidegger comprende que la *Dialéctica* kantiana es el genuino ámbito de manifestación del *nihil*, ante el que, no obstante, Kant retrocede, pues augura la desfundamentación última de su intento de fundamentación, es decir, "que esa fundamentación mina constantemente el suelo que tiene bajo sus pies y se mueve cada vez más al borde de un abismo"²⁷⁸.

Todo lo cual viene a reafirmar nuestra sospecha de que el acceso «metafísico» a la nada a partir de la totalidad de lo ente en *¿Qué es metafísica?*, desaprovecha una magnífica oportunidad de confrontación con la filosofía kantiana, por cuanto la posibilidad de atestar el *nihil* en Kant no pasa tanto por sus referencias al objeto en general cuanto por su vinculación con la pregunta por la totalidad de lo ente. En efecto, Kant muestra cómo las ideas, conceptos racionales de la totalidad, son nada:

“La concepción de Kant se puede resumir así: las presuntas totalidades son nada; pero son como lo presunto en opiniones, como lo pensado en un pensar idealizador, como lo creído en una apasionada fe racional imbricada con los más íntimos intereses de la existencia”²⁷⁹.

Rostros de la nada que son los mejores exponentes de la condición límite del criticismo, pues frenan el denuedo idealista por convertir el sujeto trascendental en un Yo real que goza del saber infinito divino. Y lo hacen sin necesidad de revertir el sentido de la marcha, como hace Heidegger, para el que la condición de «objeto» de lo suprasensible kantiano convierte el *nihil* portado por las ideas es una nada nula. Nuevamente estamos ante la diferencia entre el paso atrás heideggeriano y el paso delante de la disposición kantiana a la metafísica. En Kant, el verdadero patrón que permite medir la finitud de nuestro conocimiento no es el campo de lo empírico sino el contraste con lo infinito, entendido como la totalidad incondicionada demandada por el incesante dinamismo de la razón humana con ansias de incondicionalidad. Ésta retroactúa sobre lo ente convirtiéndolo en un escorzo real del mundo, o llamando al ser humano racional finito a la libertad plena.

De hecho, en su disputa con Cassirer, Heidegger tildará a los conceptos puros de la razón de «nada como idea» (*Nichts als Idee*)²⁸⁰, oscura expresión que, al encontrarse en el escenario de una aclaración de la angustia, induce a identificar las ideas kantianas con la nada que retrovoca a la propia mismidad e incita a la actividad meta-física. La precomprensión de la no-verdad trascendental (mundo, alma y Dios) estaría de alguna suerte coimplicada con la precomprensión del ser. No extraña, pues, que la no-verdad

²⁷⁷ V. *Einleitung* 276 y ss. (288 y ss).

²⁷⁸ *Ibid.*, 276 (289).

²⁷⁹ Fink, E. (1964), 108.

²⁸⁰ *KPM* 283 (217).

adquiera en el coloquio el giro «ser-en-la-no-verdad» (*In-der-Unwahrheit-sein*)²⁸¹, pues, al integrarla en la constitución esencial del *Dasein*, se declara que la no-verdad transcendental de la que habla Kant con sus ideas confirma la radical indisponibilidad de lo metafísico para el conocimiento humano. Así, —seguimos «forzando» lo que son meras alusiones, pues Heidegger siempre se resistió a abordar la *Dialéctica trascendental* como un todo— las ideas son la necesaria no-verdad, la totalidad que se sustrae en el acontecer de ente pensado por el entendimiento. Mundo, Dios, o la libertad como ser del hombre, conceptos puros de la razón, representarían el misterio que se sustrae. De ser así, nunca Heidegger, aunque fugazmente, habría estado más cerca de la «*richtige Kantinterpretation*»:

“Somos un ente que se mantiene en el desocultamiento del ente. A este mantenerse así en la patencia del ente, lo denomino ser-en-la-verdad, y voy más allá para decir: en razón de la finitud del ser-en-la-verdad del hombre éste consiste a la vez en un ser-en-la-no-verdad. La no-verdad pertenece al núcleo íntimo de la estructura del *Dasein*. Y aquí creo por primera vez haber encontrado la razón en la que la «apariencia» metafísica de Kant está fundada metafísicamente”²⁸².

3.2.2. *Allí donde se separan los caminos de Heidegger y Kant: la no-verdad abisal del ser*

Procurando proyectar trascendentalmente la coimbricación ontológica de existencia y facticidad, Heidegger sostiene en *SuZ* que el *ser-en-la-verdad* y el *ser-en-la-no-verdad* se fundan “en esa constitución del ser del *Dasein* que hemos caracterizado como el *proyecto arrojado*”²⁸³. En otros términos, el cuestionamiento de la verdad pasa ineludiblemente por abordar la nihilidad definitoria de la libertad del *Dasein*, pues su facticidad arrojada impone la opacidad de sí misma, el esencial encubrimiento de su ser-fenómeno. A pesar de ello, todavía en 1927 el *ser-en-la-no-verdad* se escora hacia la condición cadente por la que el *Dasein* está perdido en su mundo. La ausencia de una delimitación precisa entre los conceptos de facticidad y caída traba, a nuestro juicio, la plena consumación de la cooriginariedad entre desocultamiento y ocultamiento. Por otra parte, el planteamiento preponderantemente «trascendental» de una verdad afincada en la analítica existencial del *Dasein*, tiende a depauperar una no-verdad derivada respecto al nivel proto-originario de la aperturidad del *Dasein*. Hay desocultamiento sólo y en cuanto el *Dasein* es, de modo que la no-verdad no alcanza a ser realmente cooriginaria de la verdad como aperturidad. Por todo ello, el «no» de la no-verdad se traza preferentemente, no como la nada del ser, sino como el disimulo de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. La razón es clara: aún queda un leve hálito transcendental al *Dasein* para reivindicar «su» verdad.

²⁸¹ *Ibid.*, 281 (216).

²⁸² “Wir sind ein Seiendes, das sich in der Unverborgenheit von Seiendem hält. Sich so in der Offenbarkeit des Seienden zu halten, das bezeichne ich als In-der-Wahrheit-sein, und ich gehe weiter und sage: Auf Grund der Endlichkeit des In-der-Wahrheit-sein des Menschen besteht zugleich ein In-der-Unwahrheit-sein. Die Unwahrheit gehört zum innersten Kern des Struktur des *Daseins*. Und hier glaube ich erst die Wurzel gefunden zu haben, wo der metaphysische „Schein“ Kants metaphysisch begründet wird“ (*KPM* 281, trad. propia).

²⁸³ *SuZ* 223 (243).

Será misión de su escrito *De la esencia de la verdad* (1930) acometer una profundización en ese carácter abismático de la libertad, introduciendo significativos matices en la temática de la verdad que permiten vislumbrar las bases de lo que será el viraje/torsión heideggeriano hacia la pregunta por la verdad del ser. Tras los introductorios rodeos por la no originariedad de la verdad como adecuación, Heidegger da de lleno en la cosa misma: la pregunta por la esencia de la verdad sólo se dilucida plenamente en la meditación acerca de la no-verdad²⁸⁴. Subrayemos que el contrajuego desocultamiento del ente concreto/ocultamiento del ente en totalidad no sería posible sin afirmar que la esencia de la verdad es la libertad. En efecto, si se entiende la libertad del *Dasein* como el dejar-ser aperturiente, al modo de *SuZ*, hay que decir que esta aperturidad encuentra el previo encubrimiento de lo ente en su totalidad. En ese sentido, la no-verdad antecede a la libertad, la cual ya siempre de antemano se encuentra, en cuanto dejar-ser desocultador, ateniéndose al encubrimiento²⁸⁵. Por todo ello, la disertación sobre la verdad da un paso más allá de *SuZ* y apuesta por una libertad abisal, dejar-ser que rehúsa toda mirada fenomenológica, pero que, a modo de contragolpe de esa sustracción, es un desocultar en el comportamiento singular lo ente respecto a lo que se comporta. Ésta será la consideración esencial de la libertad, un dejar-ser como no-desocultamiento (*Un-entborgenheit*) o no-verdad, el cual, por lo tanto, copertenece a la esencia de la verdad como su no-esencia.

Nunca el *nihil* tuvo tanto poder. La no-verdad del dejar-ser consiste en que éste guarda, protege o custodia (*verwahrt*) el encubrimiento (*Verbergung*) de lo ente como tal, el misterio (*Geheimnis*). Misterio que penetra hasta dominar la integridad del *ser-abí* del hombre, que se sostiene en él por encontrarse de antemano en la nada del ser. No es cuestión de recalcar la evidente no-verdad en la que el *Dasein* cotidiano desarrolla su existencia promedio, sino de adentrarse en su primordio: el no-desocultamiento «del» ser. Lo que tampoco tiene por qué arrumbar el planteamiento trascendental, siempre y cuando lo trascendental pase a incardinarse en la cooriginariedad ontológica de verdad y no-verdad, a fin de cuentas, libertad del ser. Intentemos profundizar en esa condición abismática del *ser-abí*, mediante el doble rostro del *nihil* que acontece como la no-esencia (*Un-wesen*) y la inesencialidad (*Unwesen*) de la verdad en su conferencia de 1930.

La no-esencia de la libertad o no-verdad originaria (*Un-wesen*) es su esenciar de antemano, su esencia pre-esenciente (*vor-wesende Wesen*), lo que vendría a significar que el «no» («Un-») de la inicial no-verdad pertenece a la esencia de la verdad del ser con anterioridad a toda presencia, pues la verdad esencia desde el seno del ocultamiento. En términos de su comentario al *Teeteto* platónico, la no-verdad es el «no» del no-desocultamiento, la «visión invertida» (*verkehrte Ansicht*) que reacuña la $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ δόξα platónica²⁸⁶ y nombra la apariencia (*Schein*)²⁸⁷.

²⁸⁴ *VWW* 191 (162).

²⁸⁵ *Ibid.*, 194 (164).

²⁸⁶ Heidegger explica detalladamente este concepto en *Platons* §18, 131-144 (129-141).

Ahora bien, la visión invertida del «como si» esconde la referencia a la no-verdad característica de la falsedad y referida a lo nulo (*Nichtiges*) como lo no-ente. A esta falsedad del error se refiere Heidegger como una especie de torsión del encubrimiento primigenio sobre sí mismo, lo que recuerda inevitablemente el embozar de la condición cadente en *SuZ*, a su vez, anticipo del nihilismo impropio²⁸⁸. En dicha torsión, la misma relación que el dejar-ser (libertad) tiene con el encubrimiento se encubre a sí misma, de modo que cae en el olvido del misterio. Ello resulta posible porque el *Dasein* se lanza a insistir en lo ente que se le ofrece, aferrándose a él, terquedad que lo aleja fatalmente del misterio. En vez de dejar que reine el encubrimiento y sostenerse en él, se decanta por lo accesible mediante la dominación técnico-científica del mundo; en lugar de dejar-ser la nihilidad que lo transe, el *Dasein* se instala en la confortabilidad de lo habitual, ateniéndose exclusivamente al ente descubierto «y nada más». Consecuentemente, el ente se ve ocultado y disimulado en su ser y se inaugura el reinado de la apariencias. Al igual que la no apropiación de la nihilidad originaria del *Dasein* instaba a la búsqueda de aseguramiento por medio de la moral kantiana, el olvido del misterio es el acicate idóneo para que el hombre ex-sistente in-sista en lo accesible, tomándose a sí mismo como medida de ese ente al que se aferra tercamente. Estamos ante la inesencialidad (*Unwesen*, sin guión) de la no-esencia de la verdad, el desfigurado rostro —y, en ese sentido, no-esencial—, de la no-verdad, del misterio. Todo parece apuntar al encubrimiento «del» ser en la historia, ocultamiento en el que el ser deviene chalanería metafísica sobre lo «suprasensible», «condiciones de posibilidad» o «fundamento».

Esta inesencialidad es la posibilidad del hombre histórico —por tanto, óptico— de «no-dejar-ser» al ente tal y como es. Siguiendo el juego de contraconceptos heideggeriano diríamos que es el no-dejar el no-dejar-ser (no-verdad), empeño metafísico que anquilosa la libertad originaria; la inesencialidad óptica como el reduplicativo olvido del olvido que no deja reinar el misterio. La condición inesencial de la no-verdad u olvido del ocultamiento recibe el nombre de errar (*Irren*)²⁸⁹. El errante vagar extraviado patentiza un doble movimiento alejante/desalejante: un dirigirse (*Zuwendung*) a lo accesible a la par que un alejarse (*Wegwendung*) del misterio. Pues bien, «en» ese encontrarse a la par sometido al reinar (*Walten*) del misterio y a la opresión (*Bedrängnis*) del errar —en progresivo adueñarse del misterio—, sostiene Heidegger, el *Dasein* es capaz de experimentar la indignancia de la coerción (*Not der Nötigung*). Hasta tal punto se ha introducido la compulsión de la ley moral kantiana en el ser del *Dasein*, que la respuesta a su llamada se modula como un volverse

²⁸⁷ “El ocultarse (*Sich-verbergen*) en y mediante el mostrarse (*Sich-zeigen*), es el aparentar (*Scheinen*). Pero el aparentar es un modo de estar manifiesto, es decir, del *no-ocultamiento*, que al mismo tiempo es en sí, esencialmente, *ocultamiento*: una verdad de cuya esencia forma parte la no-verdad” (*ibid.*, 320-321 [300]).

²⁸⁸ V. *Infra*. cap. 5º, III, 3.2.: “La argucia de la nada de ser: el nihilismo impropio. Entre fatalismo y el voluntarismo”.

²⁸⁹ “El ocultamiento de lo ente oculto en su totalidad reina en el descubrimiento (*Entbergung*, errata en trad. esp.) del respectivo ente que, en cuanto olvido del ocultamiento, se convierte en un errar” (*VWG* 197 [167]).

(*Wendung*) a la necesidad (*Not*)²⁹⁰. Necesidad/penuria en la que, por supuesto, ya se mueve como *ser-en-la-no-verdad*, de modo que esta no-libertad inicial resulta indisponible para el hombre²⁹¹.

Retornamos, de esta manera, a lo dicho a propósito de la carencia del momento de certeza práctica en Heidegger²⁹², pues cuesta comprender la existencia de una coacción del misterio si, como olvidado, irradia en la insistencia del ente. A falta de la mediación que proporciona la ley moral, parece bloqueado el camino para experimentar el misterio y reconocerlo como tal, a pesar de que Heidegger insista en la posibilidad de no dejarse confundir y experimentar el errar para apropiarse del misterio del *Da-sein*²⁹³. La apuesta por un aflorar en la *ex-sistencia* insistente de la resolución precursora —suponemos que comprendida como un continuo ejercicio hermenéutico— se torna enigmática sin la referencia a un elemento interpelante como era la conciencia, si bien Heidegger persiste contumaz en sostener la posibilidad de instalarse en lo in-accesible (*Un-umgängliche*) y volcarse en el misterio inherente al *Dasein*: "Del ser-aquí del hombre y sólo de él surge el descubrimiento de la necesidad y, de acuerdo con ella, el posible instalarse en lo inevitable"²⁹⁴.

De lo que no cabe duda es de que se aclara el equívoco estatus de la condición cadente en *SuZ* —y, a una con ella, la diferencia ontológica— incorporándola definitivamente a la verdad del ser en tanto que contra-esencia (*Gegenwesen*) de la no-verdad. La condición cadente es la esencia inesencial de la verdad, desfiguración de la no-verdad originaria u olvido del misterio, que también pertenece a la esencia inicial de la verdad. Con mayor o menor confortabilidad instalado en el mirador de la resolución por el misterio —en caso contrario, no se comprende cómo puede Heidegger saber lo que sabe—, se concluye que la esencia de la verdad no es otra cosa que el esenciar del ser y, en definitiva, que la verdad como ocultamiento conduce a lo oculto en ese misterio, el ser. Con singular precisión explica esta torsión, por la que recobra decididamente su primacía óptica la pregunta por el ser frente a todo intento de subordinación a la pregunta trascendental por la verdad, en las lecciones impartidas en Friburgo (semestre de invierno 1931/1932), bajo el título homónimo de la conferencia, *De la esencia de la verdad*:

"la pregunta por la esencia del saber y su verdad es una pregunta por la esencia del ser, y no acaso a la inversa, que la pregunta por la esencia del ser venga *después* de la pregunta por la esencia de la verdad e incluso del pensamiento"²⁹⁵.

²⁹⁰ *Ibid.*, 198 (167).

²⁹¹ Retomaremos posteriormente este punto. V. *Infra*. cap. 5º, IV, 2.: "Del libérrimo «dejar-ser» frente a la razón legisladora.

²⁹² V. *Supra*. I, 3.4. "La genuina conciencia moral kantiana: conciencia incondicionada en busca de certeza práctica" y 3.6.: "Heidegger. Culpabilidad sin ley moral: diferencia infranqueable, transcendencia reclusa".

²⁹³ Precisamente, Tugendhat criticará la oportunidad perdida por Heidegger para reelaborar la noción de verdad a partir del dinamismo por él apuntado entre desocultación y ocultación, pues no reconoce la verdad como horizonte regulativo de la dimensión de ocultabilidad. Ésta permanece incólume y no integrable críticamente en el seno de la verdad como desocultamiento. V. Tugendhat, E. (1970), 394-399.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Platons* 250 (238).

Afirmando que la pregunta por la esencia de la verdad halla su radical en la pregunta por la verdad del ser, Heidegger consuma la transformación de la cooriginariedad trascendental del ser del *Dasein* en la transcendencia cooriginaria del ser en su verdad. La pregunta por el «sentido» del ser —entendiendo «sentido» como el fenómeno fenomenológico del ente, su desocultamiento—, que erige al *Dasein* como lugar de la verdad, vira hacia la pregunta por la verdad de lo que esencia: el ser²⁹⁶. Lo que no obsta para que la preparación a pensar «filosóficamente» la verdad del ser tenga lugar en el retorno del hombre al *Dasein*, "en donde se prepara para el hombre histórico una proximidad a la verdad del ser"²⁹⁷:

“La filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del *Dasein* en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse en la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?»²⁹⁸.

Por eso, Heidegger no alberga dudas respecto a Kant. La posición metafísica kantiana fundada en la subjetividad únicamente puede concebir la esencia de la filosofía como un autoaseguramiento de sus propias leyes. A pesar de su eminente y positivo criticismo, la estrechez de miras ontológicas de su sujeto trascendental impide transitar del ser de la verdad a la verdad del ser, esto es, de la pregunta por la verdad «ideal» a la pregunta por el ser en su verdad. Y de hacerlo, aferrándose a la nada que, sin duda, asoma en su pensamiento. Configurando la libertad en vías a la autopoición del yo-pienso, se habría cerrado el camino para comprender ontológicamente su indisponibilidad, su carácter de «guardiana a su vez guardada» o fundamento desfondado. La alternativa se expresa con nitidez:

“(…) la pregunta de si la filosofía efectivamente cumple su esencia, ya inicialmente decidida, en calidad de «guardiana de sus propias leyes», o si por el contrario es ella la que es guardada y destinada a guardar por parte de la verdad de aquello de lo que sus leyes son siempre leyes, esto es algo que se decide en función del carácter inicial (*Anfänglichkeit*) con que la esencia originaria de la verdad resulta esencial para las preguntas del pensar”²⁹⁹.

Palabras que suenan al comienzo del definitivo adiós a una cercanía en la confrontación con la filosofía trascendental —y de la transcendencia—, que encontrará su nuevo «destino» en el torrente de la historia del ser en tanto que el último giro de la metafísica occidental. La invitación a ser anegado por el acontecer histórico del ser en su sustracción, así como la entrega a la verdad del ser como único camino para poder rememorar el olvido del olvido, quedan patentes en las palabras finales de su curso sobre la esencia de la verdad:

²⁹⁶ Así lo afirma Heidegger explícitamente en el seminario de *Le Thor* (345). Mientras que *SuZ*, el sentido resulta pensado a partir del *Dasein* ek-sistente que despliega ese sentido, en las obras posteriores, al cambiar la expresión por la “verdad del ser”, se insiste más en la apertura como tal, apertura del ser. El “giro” (*Kebr*) consistiría en el decidido volverse hacia el ser en tanto que ser.

²⁹⁷ *VWW* 202 (170-171).

²⁹⁸ *WM?* 122 (108).

²⁹⁹ *VWW* 200 (169).

“Por eso, qué sea la verdad, cómo campa, sólo lo alcanzamos si *tratamos de averiguarlo preguntando* en cuanto a su *suceder* propio, si preguntamos sobre todo por *aquello* que en esta historia quedó *sin* suceder y que en adelante *se cerró*... se cerró hasta el punto de que, desde entonces, parece que en su originalidad *nunca lo hubiera habido*”³⁰⁰.

4. CONCLUSIÓN. RUMBO A LA NADA DE SER

En las obras cercanas a *SuZ*, la nada nombra la diferencia óntico-ontológica, pues subraya el «no» entre el ente y el ser; el ser «no» es el ente, el ente «no» es el ser. En tanto que «no» de lo ente, se identifica con el ser, pero se trata del ser pensado a partir de lo ente, bajo el acechante peligro de acabar entificando el ser. El «no» es lo diferente de la diferencia entre lo ente y el ser, la irreductibilidad entre el fundamento y lo fundamentado, entre la nada y el ente en su totalidad. La falta de delimitación de la diferencia misma aboca a que Heidegger determine la actividad del «no» fenomenológico-trascendentalmente, de manera que el ámbito ontológico se erige en condición de posibilidad del aparecer de lo no-ontológico y se recurre a la comprensión del *Dasein* como aquello que sienta diferencia.

Un primer paso en el camino hacia una estrecha vinculación entre el «no» y la ontología fundamental se dará cuando, en confrontación con Kant, el «no» se piense al trasluz de la trascendencia, si bien, todavía trascendencia del *Dasein*. Abiertamente se hablará entonces de la nada; nada trans-cendental que logra insertar en la trascendencia del *Dasein* el acontecer de la diferencia como tal. No se trata tanto de que el comportamiento del *Dasein* establezca la diferencia, cuanto de primar la desposesión radical del *Dasein* ante el acontecer de la misma. Por otra parte, al introducir la nada en la misma textura de la trascendencia del ser —del *Dasein*—, el *nihil* se «contagia» del dinamismo trascendente del *Dasein* (imaginación trascendental), estando en condiciones de poner ante el ser de lo ente, pues su esenciar consiste en el anonadamiento (*die Nichtung*). De este modo, el *nihil* es el ser del ente en tanto que lo diferente referido al *Dasein*, en el seno del cual nada y ser se identifican.

En el momento en que deja de pensarse el ser de lo ente desde el *Dasein*, abriéndose el foco hacia la verdad del ser como acontecimiento apropiante (*Er-eignis*), al que también se incorpora la nada, se torna secundario el experimentar el desistir de lo totalmente otro respecto al ente y, consiguientemente, también fenómenos como la angustia, el ser-para la muerte o la conciencia, que median en el acoso de ese «no» de la nada del *Dasein* y que ceden su protagonismo en beneficio del ser que erige al *Dasein* como la localidad de su advenir³⁰¹. A decir verdad, el aire de familia trascendental que impregna a dichos momentos netamente ontológicos podría incitar a un malévolo lector a rastrear en el *Dasein* una

³⁰⁰ *Platons* 322 (302).

³⁰¹ Vattimo (2002, 65 y ss.) considera que el abandono de estos temas, cuando Heidegger aborda la teorización de la metafísica como destino del ser, obedece al intento de mostrar la ineluctable pertenencia del individuo al mundo histórico. La *Kebr*e procuraría una apertura del individualismo de sus obras anteriores, mediante la crítica de la noción burgués-cristiana del sujeto. Por eso, sentencia: “lo que preocupa a Heidegger es colocar la problemática husserliana de la constitución en un ámbito que supere definitivamente el trascendentalismo; aquello que se da en presencia de un sujeto consciente se le da en un horizonte históricamente constituido, proyectado y concluido” (*ibid.*, 220).

subjetividad ávida de autoaseguramiento, o incluso sospechar *ad hoc* en la *Analítica existencial* de *SuZ* el incesante dinamismo de una voluntad que se cuida de sí y se sabe radicalmente auténtica en confrontación cuasi heroica con su posibilidad más decisoria, la muerte³⁰².

Por todo ello, se abre paso con imperiosa insistencia la necesidad de pensar la diferencia como tal y no únicamente al trasluz de lo diferente. Como veremos en el último capítulo, la diferencia se convierte en el declarado asunto (*Sache*) del pensar y la nada pasa a nombrar la diferencia como tal³⁰³. No obstante, el desnudo por reducir el abismo óntico-ontológico desde la verdad del ser no se verá libre de cierta asimetría entre la convicción central de *SuZ* acerca de que el ser es siempre ser de lo ente, por lo que hay que preguntar al ente por su ser, y, en segundo lugar, el nuevo pensar en viraje que prima el esenciar de la verdad del ser y puja por pensar el ser como tal con cierta independencia respecto al ente³⁰⁴. Limitémonos a adelantar brevemente los nuevos rumbos de la nada «deb» ser, en recurrencia a su célebre carta-respuesta a Jean Beaufret.

La referencia al origen de la nada en el desistir (*nichten*) del ser, en su *Carta sobre el «Humanismo»* (1946), estará destinada a sostener férreamente que el «no» de la nada tiene su procedencia esencial (*Wesensherkunft*) en el ser mismo, blindando de paso cualquier interpretación negativa del nihilismo. El desistir ni es una propiedad que esté en lo ente ni consiste en un acto de la subjetividad que niega lo ente e impone así su dominio sobre él, sino que se identifica con el aclarar aperturiente (*lichtet*) del ser en el que éste esencia. Ni que decir tiene que el proceder heideggeriano por contra-conceptos —identidad en la diferencia— encuentra aquí su terreno idóneo. El ser «nadea» y en ese nadear acontece como lo noedor (*Nichthafte*), aquello a lo que le es inherente una suspensión en su esenciar³⁰⁵. El acontecer del desistir tiene lugar en el seno/claro mismo del ser, de modo que toda afirmación o negación del pensar resultan derivadas por su condición servil respecto al ser, consecuencia de la esencial pertenencia del *Dasein* al ser. La nada es aquello que desiste (*Nichtende*) en el ser, por lo que se consagra definitivamente la copertenencia de ser y nada.

¿Y Kant? ¿Dónde quedará en ese singular juego destinal del ser que se rehúsa? Para saberlo, aún habrá acudir al privilegiado lugar donde se dilucida la controversia entre formas tan dispares de pensar: la libertad. A partir del *Kantbuch*, Heidegger se adentrará con paso firme en la metafísica kantiana de la libertad, consciente de que una confrontación en profundidad con la tradición filosófica —y con su propio pensamiento— obligaba a asaltar

³⁰² Ejemplos de lucha contra ese «aire trascendental» no faltan. V., por ejemplo, *ZS* 419 (339); *Besinnung* 376 (317).

³⁰³ La relación entre la nada y la diferencia se retomará con gran lucidez en el seminario de *Le Thor* (1969), y lo hará, precisamente, recuperando el pulso de la discusión con Kant. La nada es anonadante (*nichtendes*), se hace cargo de la actividad del ser y su lejanía (*Entferntheit*) respecto al ente. Y es que "El ser «es» el anonadar de la nada" (*ibid.*, 361).

³⁰⁴ P. Cerezo (2009, 387, nota) se refiere a esta tensión como una ambigüedad que "lastra gravemente el planteamiento ontológico heideggeriano".

³⁰⁵ *Brief* 359 (293).

por la espalda este baluarte del criticismo. Y es que, la libertad para el fundamento, prologada por la libertad para la angustia, la muerte y la conciencia, pone en vías de una hermenéutica de la razón práctica como autorresponsabilidad origen de toda vinculabilidad. Consiguientemente, la libertad kantiana servirá de contrincante para mostrar la referencia del *Dasein* a su nihilidad constituyente. A la par, resultará un paso firme hacia el final de la interlocución con Kant, pues, en tanto que forjada en el crisol del imperativo categórico, la libertad kantiana impone severos límites que Heidegger no estará dispuesto a respetar. La maquinaria exegética heideggeriana se pone en marcha para insertar el criticismo en la historia del nihilismo, borrando prácticamente las huellas de lo que algún día fue una disputa entre las disputas. Entre una y otra hermenéutica se encuentra el primerísimo «*entweder... oder*»: «libertad o nada».

CAPÍTULO IV

LIBERTAD O NADA

INTRODUCCIÓN. LA LIBERTAD KANTIANA, PRIVILEGIADO INTERLOCUTOR EN EL GOZNE DE LA *KEHRE*

Con el escenario abierto por la reconversión de lo trascendental en la transcendencia, en estrecha relación con el cuestionamiento de radicales típicamente metafísicas como las de fundamento, verdad o finitud, se evidencia el decisivo protagonismo de la libertad, que se perfila como genuino gozne de la torsión/salto (*Kebré*) en la verdad del ser. A su vez, el paulatino forjarse de la transcendencia del *Dasein* como libertad finita afianza el *nihil* como compañero de camino en su gestación, primero en confrontación con la conciencia kantiana como el *ser-culpable* del *Dasein*, después, en el alumbramiento de *la libertad para el fundamento*, finalmente, mediante la profundización en la finitud de la mano de la facultad imaginativa, auténtica implosión de un planteamiento circunscrito preponderantemente a la temporalidad «del» *Dasein*. Pues bien, desechada la previsión inicial de completar el segundo volumen de *Ser y tiempo*¹, será en su exégesis de la libertad kantiana, realizada en su curso de 1930, *De la esencia de la libertad humana*, donde Heidegger afirmará por primera vez, no sólo que la pregunta metafísica por el ser del ente halla su primordio en la pregunta fundamental (*Grundfrage*) acerca del ser «y» el tiempo, sino que la determinación de ese «y» urge un profundo adentramiento en la esencia de la libertad, suelo nutricio del pensamiento filosófico, a condición, claro está, de que se inscriba en el horizonte de una ontología fundamental².

Emplazando decididamente la libertad como esencia fundamental del *ser-abí*, de la que incluso arranca la pregunta por el ser, se consumará la subordinación de la libertad como resolución (*Entschlossenheit*) a la libertad originaria, raíz de *Ser «y» tiempo* que sitúa al hombre en el lugar a través del cual el ente en total habla y se expresa³. La «libertad del ser» antecede y funda toda resolución del hombre-*Dasein*, baluarte como es del proceso destrascendentalizador que afianza la prevalencia del vector ontológico-cooriginario sobre el subjetivo-trascendental:

“Si la libertad es el fundamento de posibilidad del *Dasein*, la raíz de ser y tiempo, y por ello el fundamento que hace posible la comprensión del ser en su total amplitud y plenitud, entonces es el hombre, *fundando* su existencia sobre y *en* esa libertad, ese ámbito y ocasión, en el que y con el que el ente en total se hace patente, y aquel ente a través del cual habla el ente en total como tal y de este modo se expresa”⁴.

¹ Recuérdese el rechazo en 1927 a publicar sus borradores sobre *Tiempo y ser*, tras una conversación con Jaspers. Más aún, a comienzos del semestre de invierno de 1928, afirma haber olvidado que publicó “una especie de libro” un año antes. V. *Briefwechsel (Jaspers)*, 24/09/1928, 103 (84).

² V. *WmF* 134; 303; 300.

³ No en vano, los primeros intérpretes de Heidegger cayeron en perfecta cuenta de que la libertad era el centro de su pensamiento. V. De Waelens, A. (1945), 273; 281.

⁴ “Wenn die Freiheit Grund der Möglichkeit des Daseins ist, die Wurzel von Sein und Zeit und damit der Grund der Ermöglichung des Seinsverständnisses in seiner ganzen Weite und Fülle, dann ist der Mensch, *gründend* in seiner Existenz auf und *in* dieser Freiheit, diejenige Stätte und Gelegenheit, an der und mit der das Seiende im Ganzen offenbar wird, und dasjenige Seiende, durch das sich das Seiende im Ganzen als solches *hindurchspricht* und so *auspricht*” (*WmF* 135).

Nuevamente, la interlocución se realiza con Kant. Consciente de que la libertad representa la clave de bóveda de la metafísica tradicional⁵, la tentativa heideggeriana de hallar un concepto no metafísico de la misma pasa inexcusablemente por confrontarse con quien ocupa un destacadísimo puesto en la historia metafísica de la libertad, al atisbar primerísimamente y en toda su envergadura su problematicidad⁶. A medio camino entre tradición y novedad, la radicalidad kantiana obedece a la inserción de la libertad en su originaria dimensión metafísica. Inmejorable acicate para quien pretende una superación de la metafísica, el batirse en duelo filosófico con quien por antonomasia comprende la libertad como un problema metafísico⁷.

En la búsqueda de un concepto no metafísico de libertad, Heidegger seguirá dos estrategias coimplicadas. La primera, más sutil, tendente a aunar razón teórica y práctica a partir de la innegable raigambre práctica de la razón pura teórica, afirmará la primordialidad del «Yo puedo» respecto al «Yo pienso» de la apercepción trascendental⁸, si bien con el objetivo de minusvalorar la especificidad del yo moral kantiano. La segunda, abiertamente destructiva, desacreditará la libertad práctica kantiana como una forma de causalidad natural. Así pues, nuestra investigación pondrá rumbo primeramente hacia la determinación —indeterminación, más bien— ontológica del sujeto kantiano en referencia a la apercepción trascendental como libertad en ejercicio. Seguidamente, y tras el paso por la singular autoconciencia del sentimiento «moral» de respeto, accederemos a la poderosa hermenéutica heideggeriana de la libertad trascendental y práctica kantiana.

I. ONTOLOGÍA DEL SUJETO KANTIANO. APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL LIBRE Y AUTOCONCIENCIA MORAL

En su fenomenológica interpretación de la primera *Crítica* (1927/28), Heidegger remite a los dos tópicos fundamentales donde acudir en busca de su propia exégesis del sujeto kantiano⁹. El primero corresponde al decisivo párrafo 64 de *Ser y tiempo*, que entabla una discusión pormenorizada con Kant a propósito del concepto de mismidad (*Selbstheit*)¹⁰. Un segundo tópico más decisivo convoca el examen de la yoidad (*Ichheit*) del yo kantiano, en

⁵ V. *ibid.*, 134. V. también *Anfangsgründe* 238 y ss. (217 y ss): “Libertad y mundo”.

⁶ Frank Schalow (2002) estudiará la determinación heideggeriana del yo de la praxis, decisiva en la radicalización del proyecto hermenéutico heideggeriano como reconducción a lo originario de la praxis ética. Apunta certeramente los dos motivos que fuerzan la interlocución con la libertad kantiana en 1930: 1. Heidegger ya tiene claro que la libertad es el eje de todo el cuestionar filosófico; 2. su radical acercamiento a la filosofía trascendental en *KPM* y Davos, “tan controvertido como exitoso”, y que proporciona el impulso necesario para su confrontación con la filosofía práctica kantiana (*ibid.*, 39).

⁷ V. *WmF* 137; 299. A este respecto, Jozef van de Wiele (1978, 51) insiste en la inconmensurabilidad entre una filosofía de la verdad (Heidegger) y un voluntarismo ético-espiritualista, arraigado en un anti-intelectualismo noumenal (Kant). En lo que sigue, rechazaremos la acusación de voluntarismo, apoyándonos en el protagonismo limitante de la ley moral, que hace pensar más bien en un singular racionalismo ético.

⁸ Marzoa muestra nítidamente la coimplicación entre la irreductibilidad de lo cognoscitivo a lo práctico y la dualidad del conocimiento en sensación y concepto en Kant. Precisamente, apunta como déficit de la interpretación heideggeriana la no asunción de la facticidad inherente a esas dualidades. V. Martínez Marzoa, F., (2004), 152-153.

⁹ V. *PhIK* 374.

¹⁰ V. *SuZ* 317-324 (335-341).

recurrencia a las tres «*personalitas*» (*transcendentalis*, *psychologica* y *moralis*) de *Religion*, que Heidegger acomete en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927)¹¹. Nuestra exposición privilegiará este segundo momento, extremadamente fructífero por patentizar nítidamente que la reconducción del integral yo kantiano al «Yo pienso» requiere la identificación de la subjetividad con una personalidad que tiene por estructura determinante o formal la autoconciencia. De este modo, la caracterización de la autoconciencia como sentido amplio de la yoidad en Kant, pareja a la determinación de la personalidad en tanto que responsabilidad como su sentido estricto, sienta las bases para reconducir la segunda a la primera, gracias a una peculiarísima interpretación del sentimiento moral de respeto kantiano. Semejante reconducción será objeto de nuestra crítica a Heidegger.

1. LA PERSONALITAS TRANSCENDENTALIS. EL «YO PIENSO»

1.1. La escandalosa demostración kantiana del sujeto subsistente

A la espera de una repetición de lo trascendental como la transcendencia, que ahonde en la relación entre el «Yo pienso» y el tiempo por medio de la imaginación trascendental o tiempo originario, la exégesis del trascendentalismo kantiano en *SuZ* denunciará fervientemente la insuficiente conexión entre el tiempo y la subjetividad del sujeto. En este escenario, el párrafo 43 se adentra en la *Widerlegung des Idealismus* de la primera *Crítica*¹², interesado en reiterar kantianamente la fenomenología husserliana y así rechazar toda comprensión de la subjetividad a partir de la estructura sujeto-objeto¹³. Sostiene Kant en este novedoso pasaje de la segunda edición:

“La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí”¹⁴.

La supuesta demostración kantiana de la existencia de las cosas «fuera de mí» se apoya en la esencia del tiempo que, según Heidegger, es co-originariamente cambio y

¹¹ V. *GP* 177-199 (163-180).

¹² V. *KrV* B 274 y ss.

¹³ Heidegger declarará explícitamente poco después que “Una de las tareas preparatorias principales de *Ser y tiempo* es sacar a la luz, de modo radical, esta “relación” [sujeto-objeto] en su esencia originaria, y hacerlo con plena intención por razones de principio” (*Anfangsgründe* 164 [154]). De hecho cita una conversación con M. Scheler en diciembre de 1927, donde llegaron a cuatro conclusiones motivadas por una comprensión fenomenológica del problema de la intencionalidad. Transcribimos el pasaje íntegro por su excepcional importancia como declaración premonitoria de lo que realizará en el *Kantbuch*: “primero, el problema de la relación de sujeto-objeto debe ser planteado de un modo totalmente nuevo y, por supuesto, dejando a un lado los intentos llevados a cabo hasta ahora. Segundo, no es una cuestión de la llamada teoría del conocimiento; es decir, primariamente no tiene que plantearse con referencia a un sujeto que capta un objeto; este captar no puede ser puesto en la base del comienzo. Tercero, tiene una importancia central para la posibilidad de la metafísica y está en una relación muy intrínseca con su problema fundamental. Cuarto, lo más esencial: ha llegado el momento, precisamente por la desolación de la situación pública de la filosofía, de atreverse a dar un paso adelante en la auténtica metafísica, o sea, a desarrollarla desde su fundamento” (*ibid.*, 165 [155]).

¹⁴ *KrV* B 275.

permanencia¹⁵. La multiplicidad de representaciones cambiantes en el sujeto demanda algo permanente que esté-ahí. Difícilmente puedo encontrarlo «en mí», porque también mi existencia en el tiempo se halla determinada por eso permanente, de modo que debe existir algo que subsista «fuera de mí»¹⁶. La refutación kantiana del idealismo, concluye Heidegger, es la demostración de la existencia de la cosa «externa», anclada últimamente en la existencia (*Dasein*) «o» estar-ahí (*Vorhandenheit*) del sujeto, ya que sólo «en mí» es posible experimentar el tiempo que soporta la demostración y garantiza el salto a lo «fuera de mí». Todo lo más, Kant demuestra la necesaria yuxtaposición del ente cambiante psíquico y el ente permanente físico, que no la subsistencia conjunta de sujeto y objeto, y mucho menos la constitución ontológica del sujeto como *ser-en-el-mundo*. La afamada tesis de que con todo sujeto subsiste un objeto y viceversa desestima lo esencial, a saber, que la subjetividad ya-es-en-medio-del-mundo. Consiguientemente, se convierte la relación intencional entre sujeto y objeto en una relación infundada, que no aclara el mismo «entre» constitutivo de la subjetividad, sólo comprensible desde el *ser-en-el-mundo* como transcendencia¹⁷.

Primero a tener en cuenta es que, pese a las apariencias, Heidegger no lanza sus virulentos dardos propiamente contra la demostración del mundo externo, a todas luces derivada, sino contra el verdadero objetivo de Kant en el preclaro pasaje donde expone su renovada concepción de lo trascendental, a saber, mostrar la patencia inmediata del *cogito*, es decir, de la representación «Yo existo», de la que se tiene conciencia inmediata en el acto sintético del entendimiento. Parece obvio que la susodicha «demostración» transita para Kant entre las representaciones fragmentarias y cambiantes del yo empírico en el tiempo y la permanencia de los objetos espaciales, por lo que las expresiones «en mí» y «fuera de mí» hacen referencia al sujeto empírico y al objeto empírico¹⁸. Heidegger identifica injustamente el sujeto kantiano con ese sujeto empírico, a fin de concluir que la subjetividad kantiana está fatalmente cosificada por la hegemonía del concepto de realidad. Su repulsa de todo idealismo sin transcendencia no entiende de ortodoxias hermenéuticas, que pondrían en claro cómo el ámbito empírico resulta precedido y posibilitado en Kant por el trascendental, al que pertenece la representación «Yo existo», estableciéndose así una neta distinción entre la conciencia trascendental propia de la representación «Yo existo» — conciencia que acompaña todo pensamiento, pero que no es un conocimiento— y la

¹⁵ No obstante, en *KrV* B 225 se afirma que la esencia del tiempo es la permanencia, no el cambio. La sucesión y la simultaneidad que manifiesta el tiempo no es suya sino de los fenómenos que se suceden en el tiempo. V. también *KrV* A 144, B 183.

¹⁶ V. *SuZ* 204 (225). Confróntese con *Anfangsgründe* §9, b: “Intencionalidad y transcendencia”. También, v. *KPM* 235 (197).

¹⁷ Esta crítica ya la había anticipado en *Logik* 293 (233): la refutación del idealismo “es justamente la demostración de la posición cartesiana en la problemática kantiana”. Remitimos a lo dicho anteriormente sobre la intencionalidad. V. *Supra*. cap. 2º, II, 3.: “Transcendencia e intencionalidad. El debate entre ontología y fenomenología”.

¹⁸ La *Estética trascendental* muestra que la experiencia es fragmentaria y particular, lo permanente sólo puede encontrarse en el objeto exterior de nuestras representaciones, gracias al papel unificador del espacio. V. *KrV* B XXXIX, nota; *ibid.*, B 277.

conciencia de mi existencia empírica en el tiempo¹⁹. Más interesado en denunciar la identificación acrítica en Kant de lo *a priori* con lo subjetivo, por la que lo primeramente dado es el *ego cogito*, se reconvierte a Kant en epígono del cartesianismo. Así, la conciencia de mi existencia (*Bewusstsein meines Daseins*) de la que habla el pasaje kantiano se interpreta como conciencia de mi estar-ahí (*Vorhandenheit*)²⁰, obviando que Kant no habla de la conciencia inmediata de la representación «Yo existo», sino de la conciencia de mi yo empírico o conciencia de mi existencia en el tiempo, empíricamente determinada por la existencia de las cosas exteriores²¹.

El drástico tono crítico del párrafo advierte que no es a Kant sino a Husserl a quien se dirigen tan amargos reproches²² y, en general, a cualquier planteamiento de lo trascendental desvinculado del enfoque ontológico y, consiguientemente, no dispuesto a ahondar en las «fuentes subjetivas» (*subjektiven Quellen*)²³ que constituyen el fundamento de la experiencia. Heidegger puja contra toda fenomenología que no se configure como ontología fundamental y no indague en la índole trascendental del sujeto para desvelar su condición ontológica. La primacía sólo puede ostentarla una filosofía que interroga por la única *quaestio facti*: "un *Faktum* en el sentido de *la constitución esencial ontológica del Dasein*"²⁴. Por eso, concluye que todo idealismo se halla deslumbrado por el «hechizo de la realidad», encandilamiento que Kant acentúa por cuanto su discernimiento de los límites de la razón termina por desvincular fatalmente la razón del mundo, para tornar a la pura interioridad de un sujeto sin mundo. El verdadero escándalo de la filosofía reside en el anhelo, rayano a la fe, de una demostración certera de la existencia del mundo exterior. Un Heidegger «maestro de la sospecha» reformula la cuestión: no se trata de demostrar si existe o no un mundo exterior, sino de indagar en la necesidad de partir de una teoría del conocimiento que sepulta el mundo en la nihilidad para resucitarlo demostrativamente *a posteriori*²⁵.

1.2. Cruz y cara del «Yo pienso»: *subjectum* donado en la actividad sintética

Bajo el escueto título: «Cuidado y mismidad», presenta *SuZ* §64 la determinación kantiana del «Yo pienso», en el marco de la reconversión del tradicional sí mismo (*Selbst*) en

¹⁹ El paulatino abrirse camino frente al racionalismo no impide que temas como el de la afección o el «salto» al objeto fuera de mí sigan reclamando todavía su importancia en Kant y, lo que es peor, fuercen la referencia a una cosa en sí. Pese a ello, parece claro que la *Refutación* se zanjarían las posibles dudas acerca "de que el objeto al cual *referimos* nuestras representaciones sea el mismo que nos afecta" (Heymann, E., 1999, 62).

²⁰ V. *SuZ* 203 (224). También Caffarena sostiene "la igual densidad real de lo externo y de lo interno, de lo que Kant llamó «*realidad en sí*» con lo que llamó «*yo*» de *la pura apercepción*?" (1983, 115; v. también, 296-298). Nuestras discrepancias con esta exégesis aparecerá a lo largo del capítulo.

²¹ V. *KrV* B 277. Más acertada será la interpretación heideggeriana en *GP* 182-5 (167-169).

²² Así supieron ver R. Boehm y A. de Waelhens (1964, 308, note 208). Igualmente, v. Declève, H. (1970), 76.

²³ *KrV* A 97.

²⁴ *PbIK* 330. Obsérvese la deliberada referencia a Kant al escribir «*Faktum*» y no «*factum*».

²⁵ V. *SuZ* 206 (227); V. también *Anfangsgründe* 191 (177). F. Raffoul (1996, 534) ve en la interpretación heideggeriana de la *Widerlegung*, más que una oposición directa a la distinción entre sujeto y objeto, el intento de radicalizar el pensamiento trascendental kantiano. No obstante, parece no tener en cuenta que radicalización no significa para Heidegger aceptación sino deconstrucción.

la unidad de la totalidad formada por el cuidado²⁶. Y lo hace para, a modo de ilustración, abordar en clave existencial el problema de la yoidad del yo. Resulta ciertamente llamativo que la dilucidación fenomenológico-existencial del sujeto moderno tome como pauta rectora a Kant y no a Descartes, algo que no representa un hecho aislado, ya que meses después vuelve a recurrir a Kant para abordar la distinción entre *res extensa* y *res cogitans*, si bien, en este caso, reconoce la paternidad cartesiana de la versión moderna hacia el sujeto²⁷. Subyace la razón de que, por primera vez, Kant explicita la identificación de dos nociones entre sí extrañas, el yo pasa a convertirse en el *subjectum*, el *ὑποκείμενον*, o lo subsistente prefigurado por el racionalismo cartesiano y leibniziano, y consumado por la identificación hipercriticista de substancialidad y subjetividad. Así pues, la intencionada elección de Kant completa y radicaliza la crítica vertida en *SuZ* §43, mostrando que, a pesar de rechazar en los *Paralogismos* de la *KrV* la consideración del yo como cosa natural (*Sache*), la determinación kantiana del fenómeno «yo» destila y refina la subjetividad cartesiana en su apuesta por un Yo trascendental, sustrato y sostén invariante de todas las representaciones²⁸. Crítico certero de toda determinación óptica del alma como lo idéntico portador de las determinaciones de simplicidad, sustancialidad y personalidad, sin una previa conceptualización ontológica de la mismidad (*Selbstheit*), la tentativa kantiana de una deconstrucción de la tradición está abocada al fracaso²⁹. La dilucidación del yo como «Yo pienso» no se sustrae a la confusión de mismidad con identidad (*Selbigkeit*), sí mismo con sujeto, de modo que la yoidad del prefenomenico yo resulta interpretada como un ente que de antemano se encuentra ya siempre ahí (*Vorhandene*), y así, "El ser del yo es comprendido como realidad (*Realität*) de la *res cogitans*"³⁰.

No obstante, la tajante «destrucción» de la subjetividad kantiana en *SuZ* es sólo la cruz amarga de esa otra vehemente interpretación fenomenológico-existencial del «Yo pienso», que el proceder heideggeriano del «sí, pero no» acomete en aras de una reconducción de la apercepción trascendental a la facultad imaginativa. Partiendo de que el «Yo pienso» representa para Heidegger el concepto ontológico de «yoidad» en general, desentrañar su

²⁶ V. *SuZ* 316 y ss. (335 y ss).

²⁷ Remitimos a *GP* §13, 172-198 (159-180). En ninguno caso justifica Heidegger su elección, únicamente en esta última afirma sucintamente que no escoge ni el comienzo (Descartes) ni el final (Hegel), sino el punto intermedio, determinado por el cartesianismo y determinante respecto al idealismo de Fichte, Schelling y Hegel.

²⁸ Ciertamente, numerosos textos de la primera edición de los *Paralogismos* se prestan a la ambigüedad, por ejemplo, *KrV* A 344, B 402, inmediatamente matizado en A 346, B 404. De ahí que la segunda edición anteponga la perspectiva analítica del «Yo pienso», no la sintética, propia de la psicología racional. V., por ejemplo, *KrV* B 419. Tampoco se olvide el peso de la estructura sujeto-predicado en Kant a la hora de explicar la estructura de la subjetividad (V. Dupond, P., 1996, 25).

²⁹ Danilo Cruz ratifica la crítica heideggeriana: "El yo se determina, pues, positivamente, mediante los conceptos *sujeto* y *forma*" (1970, 149). Heredado por la tradición, el yo kantiano es el sujeto trascendental de los pensamientos y la forma de toda representación, determinaciones que surgen por su orientación filosófica hacia el mundo, aunque Kant trate de extirparles su significación cósmica. V. *ibid.*, 150-153.

³⁰ *SuZ* 320 (338). En nota, Heidegger recurre a H. Heimsoeth («Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie»), para mostrar que últimamente Kant concibe sustancialmente el *Selbst* de la persona. Pero, como ha mostrado J. Rivera de Rosales (1993, 140-141), las reflexiones sobre las que se apoyaba Heimsoeth datarían del período precrítico.

textura ontológica concita, inevitablemente, el análisis de la unidad sintética de la apercepción trascendental, o lo que es lo mismo, del «Yo pienso» en cuanto unificante o sintético. A este respecto, el parágrafo 26 de sus lecciones de *Lógica* (1925/26) parte del «Yo pienso» como representación de la unidad, entendida ésta, obsérvese bien, como unificación (*Vereinigung*) de lo diverso, a fin de oponerse a la determinación neokantiana del yo de la apercepción trascendental como mero concepto³¹. No otro sería, en principio, el arranque de la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento* en la versión de la segunda edición de la *Crítica*, que gira en torno a la acción combinatoria del entendimiento³². De sobra conocido resulta el proceder kantiano. No basta con que las representaciones vengan acompañadas de la conciencia de las mismas, sino que la síntesis de las representaciones en la conciencia debe, a su vez, ser consciente, o al menos, que esté dada *a priori* la posibilidad de la conciencia de dicha síntesis, para así poder afirmar que las representaciones son «mías». Objeto de análisis son, pues, las condiciones de posibilidad de la pertenencia-a-mí (*Mir-Zugehörigkeit*) de lo dado en general, esto es, la estructura de la referencialidad de toda representación al yo. El fundamento *a priori* de la actividad sintética del entendimiento y, por lo tanto, de la conciencia empírica de dicha actividad, es la unidad sintética de apercepción, única posibilidad de pensar una unidad de autoconciencia. Heidegger lo expresa con singular precisión:

“El yo es el *fundamento* originario de la *unidad* de la multiplicidad de sus determinaciones en el sentido de que, en tanto que un yo, yo las tengo todas juntas en relación conmigo mismo, las mantengo juntas, las uno, síntesis. El fundamento originario de la unidad *es* lo que es, es este fundamento como *unificante*, como sintético³³.”

El peso de la *Deducción* kantiana recae, explica Heidegger, sobre el fundamento de la identidad de la apercepción trascendental o unidad trascendental de autoconciencia, posibilitadora de que la representación «Yo pienso» acompañe todas mis representaciones³⁴. Identidad (*Identität*) que Heidegger versiona como «*Selbigkeit*», identidad de sí mismo, concluyendo que el ser del «Yo pienso» es la identidad³⁵. El «Yo pienso» es «el mismo» en toda conciencia y no deducible en tanto que acto original de la espontaneidad. Además, es originariamente sintético y, en esa síntesis, las representaciones dadas se enlazan con el yo que se piensa en toda síntesis como algo idéntico. Téngase en cuenta que si Heidegger identifica la unidad sintética de apercepción con la identidad (*Selbigkeit*) sintética de apercepción, esta última concebida como un proceso de autoidentificación, es porque procura justificar que la unidad sintética de apercepción es algo «dado» (*gegeben*) *a priori* por medio de la actividad sintética del tiempo originario.

³¹ *Logik* 327 (259); v. *ibid.*, 329 (260).

³² V. *KrV* B 131. También la deducción en *Fortschritte* (271 y ss. [33 y ss.]) se funda en la idea de compuesto.

³³ *GP* 179-180 (165). Igualmente, v. *HPbG* 169 (204). Su vinculación con la mónada lebniziana, impulso unificante y abarcante (re-presentante), se traza en *Anfangsgründe* 111-123 (106-118).

³⁴ V. *KrV* B 132.

³⁵ V. *Logik* 324 (257). Traducimos *Selbigkeit* por «identidad», a fin de mostrar la reinterpretación de la *Identität* kantiana como la versión moderna del ὑποκειμενον griego. Téngase en cuenta que la traducción española de *Logik* vierte el término como mismidad, que nosotros reservamos para *Selbstheit*.

En efecto, la multiplicidad de representaciones sólo puede ser puesta en relación bajo el presupuesto de que esté dada de antemano la posibilidad de la conjunción de lo dado con el yo del pensamiento, mediante una síntesis previa. De modo que la apercepción como unidad sintética es, primerísimamente, la síntesis que hace posible la unidad, y, por esa razón, la unidad que hace posible la síntesis³⁶. La privilegiada actividad sintética constitutiva del «Yo pienso» consiste en el poner-se-a-sí-mismo-en-su-identidad del yo (*Sich-selbst-in-seiner-Selbigkeit-Setzen des Ich*). Por lo tanto, resulta legítimo concluir que la unidad *a priori* de la apercepción trascendental es la constante identidad del enlazar en todo enlace, de manera que el yo kantiano consistiría en la autodonación de sí mismo que tiene lugar en la posibilidad de la donabilidad de algo para mí. Siendo el «para» que hace posible la donación de algo, el yo se autoidentifica³⁷.

Adentrándose en la espinosa cuestión hermenéutica en torno a la primacía entre la unidad o la actividad sintética en el concepto kantiano de apercepción trascendental, Heidegger se decanta por la unidad de apercepción como algo «dado» en la síntesis³⁸. No le queda, pues, otro camino que explicar cómo puede ser «dada» esa unidad, a falta de intuición intelectual. La respuesta pasa por la concepción ya estudiada del tiempo como autoafección pura y original de sí mismo. El tiempo es el fundamento de la unidad sintética de apercepción, que se sensibiliza *qua* perdurabilidad (*Beharrlichkeit*) en la substancia³⁹. La tentativa kantiana por sustraer la apercepción originaria y con ella la autoactividad del yo del flujo temporal en el que se encuentran inmersos los fenómenos de la naturaleza, supone, concluye Heidegger, cerrarse el camino hacia una comprensión de la temporalidad del «Yo pienso», a la que la deficitaria ontología kantiana nunca fue capaz de acceder⁴⁰.

1.3. La *Jemeinigkeit* propone, el sujeto no dispone. Sobre la desposesión del soy-yo-mismo-en-el-mundo

La analítica ontológico-existencial heideggeriana se autoimpone de partida las restricciones oportunas para no caer en una renovada substancialización del yo. Como se apresuran a indicar las primeras líneas de *SuZ* §25, la engañosa evidencia óptica de la determinación del *Dasein* como el ente que soy cada vez yo mismo puede llegar a tergiversar la misma problemática ontológica, dándose por obvia la respuesta al «quién» en

³⁶ *Ibid.*, 326 (327).

³⁷ V. *ibid.*, 331 (262). Repárese en la identificación «dinámica» del «Yo pienso» kantiano con el por-mor-de heideggeriano y su bucle de proyección/retroceso. Volveremos sobre este punto en II, 2.4.: “*Umwillen versus Willen*. La resolución del ser, constituyente ontológico del fin en sí mismo kantiano”.

³⁸ “El que la unidad de apercepción *de un modo completamente peculiar, si bien todavía por determinar*, deba ser dada con la síntesis, es para Heidegger una opinión inquebrantable” (Dahlstrom, D.O., 1989, 348).

³⁹ *Logik* 352 (278); v. también *ibid.*, 354-355 (280).

⁴⁰ A este respecto, léase la reivindicación heideggeriana, pese a la sustracción del sujeto moral kantiano al tiempo, de una temporalidad exclusiva de la persona moral, radicalmente diferente del tiempo de la naturaleza y con su propia permanencia, que dé cuenta de la historicidad del *Dasein*, en *WmF* 173.

referencia a un yo mismo o sujeto⁴¹. De ahí que, a la hora de preguntar por el quién, más decisoria que la estructura de ser del *Dasein* consistente en que es el ente que es cada vez él mismo (mismidad), resulte aquélla según la cual la «esencia» del *Dasein* se funda en la existencia. Consiguientemente, la noción de mismidad, grata a todo idealismo, se dinamiza —y socava— existencialmente como el estado ganado (*Standgewonnenhaben*) respecto a la estabilidad del sí mismo (*Selbst-ständigkeit*) o impertérrito mantenerse erguido del sí mismo vacilante en la vorágine del devenir existencial. Su contrario, la estabilidad del no-sí-mismo (*Unselbst-ständigkeit*), también nombra una estabilidad, aunque sea la de la placentera pérdida del sí mismo que acontece en un «nadie» arrojado en los confortables brazos del «Uno». Estabilidad del sí mismo, pues, como el comportamiento óntico del mantenerse firme de la existencia resuelta, en un claro intento de reinterpretar en clave existencial el concepto kantiano de autonomía como autoestabilidad.

La pregunta por la yoidad del yo, prosigue Heidegger, para nada se agota en lo concerniente al yo-mismo, que halla respuesta en la resolución como apropiación de la «propia» existencia. Con antelación, y a modo de condición de posibilidad de toda estabilidad óntica, la existencia está ya siempre volcada al mundo, a la par que irreductiblemente «mía» —recuérdese, transcendencia-en-la-inmanencia—, pues toda estabilidad del sí mismo arraiga en el momento de la existencialidad del cuidado: el anticiparse-a-sí. En efecto, la existencialidad de la existencia tiene sus dos determinaciones esenciales en el ser-en-el-mundo y la libertad⁴². En todo «decir-yo» se dice simultáneamente «soy-en-el-mundo», porque el *Dasein* «es» proyectándose en el mundo. El encontrarse en su ser concernido por ese ser, la existencialidad, es la condición ontológica de que el *Dasein* volcado al mundo pueda elegirse a sí mismo o, por el contrario, de que la elección le elija. Frente al aislamiento óntico del sujeto cartesiano-kantiano, se alza el *Dasein* constituido por la dinámica retroreferencia a su propia existencia individual, que impone el "aislamiento metafísico del ser humano"⁴³, por el que la existencia individualizada se encuentra indefectiblemente «en» una determinada situación en medio del ente. El *Dasein* es cooriginariamente *por-mor-del-mundo* y *por-mor-de-sí-mismo*, de modo que únicamente puede ganarse a sí mismo en la autenticidad de la resolución el *Dasein* que ontológicamente es en cada caso su ser abierto al mundo.

Así pues, la entrega del *Dasein* a su ser viene marcada por el signo de la más radical individuación: "El ser de este ente es cada vez *el mío (je meines)*"⁴⁴. Ya en 1922, Heidegger rechazaba toda comprensión del ser del *Dasein* a partir de una quimérica «humanidad universal»: "El *Dasein* fáctico es lo que es siempre y solamente en cuanto propio"⁴⁵. Como

⁴¹ V. *SuZ* 115 (140). Acertadamente considera Ricoeur (1969, 229) este párrafo como la muestra más evidente de que la fenomenología se configura como hermenéutica, precisamente, por la engañosa proximidad habitual del yo.

⁴² V. *PhIK* 20. V. también *Anfangsgründe* 244 (221).

⁴³ *Ibid.*, 172 (161).

⁴⁴ *SuZ* 42 (67).

⁴⁵ *Natorp* 4 (33).

aclara al verano siguiente en su curso, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, la irrecusable individualidad del *Dasein* se debe a la radical facticidad de su ser. El ser del *Dasein* es siempre «propio», porque la propiedad no es un estado ganado por un afanado sujeto libre, sino un cómo del ser⁴⁶. El desnudo *factum* de ser es lo más propio del ser del *Dasein* que lo individualiza radicalmente, sin necesidad de apelar a un «yo» sujeto:

“El concepto de facticidad: nuestro *existir propio* en cada ocasión, no encierra en principio en la determinación de «propio», «apropiación», «apropiado» nada en sí de la idea de «yo», persona, yoidad, centro de actos. ¡Ni siquiera el concepto de [sí]-mismo (*Sebst*), cuando se use aquí, tendrá origen en la «yoidad»⁴⁷.

El ser no es un género universal del que cada *Dasein* sea un caso particular, sino aquello que me individualiza plenamente; el ser del *Dasein* consiste en *ser-cada-vez-mío* (*Jemeinigkeit*)⁴⁸. Con el telón de fondo introducido por la originaria noción de *Jemeinigkeit*, se afirma que toda identidad de sí mismo como la expresada con el concepto de autonomía kantiano —y, con él, el de un reino de los fines—, esto es, toda autoestabilidad como progresiva autoidentificación del poseerse en propiedad, presupone la «elección» ontológica nunca tomada de tenerse a sí mismo siendo cada vez «mi» posibilidad⁴⁹.

En este contexto, se comprende la tan novedosa como sutilmente violenta interpretación del «Yo pienso» que acompaña todas las representaciones en el *Kantbuch*. La estabilidad kantiana no está en manos del Yo, sino del horizonte de objetivación proyectado, de modo que el «estar» (*Stehen*) y el «permanecer» (*Bleiben*) propuestos de antemano constituyen esencialmente el dejar enfrentarse (*Gegenstehenlassen*)⁵⁰. Un «yo» subproducto de la autoconformación temporal configura el horizonte de objetivación, lo que es lo mismo, el *ser-en-cada-caso-mío* arraiga en la condición temporal del *Dasein*. No podía ser de otra forma a tenor de que en el tiempo yace siempre una individuación (*Vereinzelung*), pues es siempre y en cada caso «mi» tiempo, pero no al modo de algo externo a lo que me aferro egoístamente, "sino mi y tu tiempo sobre el fundamento de la esencia del *Dasein*, que, como tal, en cada caso se encuentra aislado respecto a sí"⁵¹. En conclusión, la preeminente pregunta por el ser y el tiempo sólo se gana cuando se accede a la más extrema agudización del ser individual, pues la amplitud suprema del ser es uno y lo mismo que la individualización radical a la que somete el tiempo. La pregunta por el ser y el tiempo es, en su copertenencia, abarcante y cuestionante (*umgreifend-angreifend*). En otros términos, la transcendencia hacia el todo del ente es, a la par, el contramovimiento de retrotraerse a las genuinas raíces.

⁴⁶ HF 7 (25).

⁴⁷ *Ibid.*, 29 (49).

⁴⁸ Grodin apunta acertadamente al respecto: “(...) l’être qui importe au *Dasein* au premier chef, c’est son être à lui et pas d’abord, ainsi que pourraient le laisser croire les écrits plus tardifs de Heidegger, l’être au sens large” (Grodin, J., 1988, 383).

⁴⁹ “Solamente teniendo en cuenta la posibilidad de no-ser sí mismo, logra él la libertad de llegar a ganarse a sí mismo” (Landgrebe, L., 1957, 45).

⁵⁰ V. KPM 193 (165).

⁵¹ *WmF* 130.

1.4. Propuesta de una hermenéutica alternativa a la apercepción trascendental como *subjectum*

Desearíamos en lo que sigue esbozar sucintamente las directrices generales de una exégesis a contrasentido de la heideggeriana, es decir, del «Yo pienso» como un refinado modo de substancia. El objetivo de este esbozo de vías interpretativas alternativas a la propuesta de Heidegger no es denunciar algo así como su evidente tergiversación del trascendentalismo kantiano, sino —como se viene haciendo a lo largo de toda nuestra investigación— atender a cómo se forja y delimita el pensamiento heideggeriano en confrontación con Kant, con el fin de enjuiciarlo⁵².

Inevitable punto de partida es la unidad *a priori* de apercepción como unidad sintética, expresión de la inevitable síntesis de la variedad dada en una intuición sometida a reglas. Según Kant, la apercepción pura, originaria y trascendental consiste en la (auto)conciencia *a priori* de esa ineludible síntesis de las representaciones; es la conciencia de la identidad del yo que precede y posibilita la dinámica combinatoria de las representaciones. Kant otorga prioridad a la unidad sintética respecto a toda síntesis o unificación y respecto a la conciencia de dicha síntesis —identidad de la apercepción— como su condición de posibilidad⁵³. Ahora bien, la identidad (*Identität*) de la apercepción trascendental deviene por su actividad sintética unificadora de las representaciones, haciéndose cargo así Kant de la textura re-flexiva de la conciencia. La autoconciencia de la propia identidad se recobra por medio de la contraposición con lo empírico, en la que toma conciencia de su radical distinción respecto al modo de ser de lo dado en la intuición. La identidad del Yo kantiano es sintética, sólo cognoscible por la identidad de su acto, es decir, sin la síntesis de la variedad dada en la intuición no puede ser pensada la identidad de la autoconciencia⁵⁴.

En pos de una vía de entrada a la temporalidad del yo, Heidegger otorga un singular protagonismo a la donación *a priori* de la unidad sintética de apercepción. Kant mismo afirma que la apercepción trascendental como autoconciencia da lugar a la representación «Yo pienso»⁵⁵. Ahora bien, con ello sólo pretende mostrar la índole reflexiva de la apercepción trascendental que, al volver sobre sí tras el paso unificante por lo empírico, reconoce lo ya siempre presente *a priori*, a saber, la inevitabilidad de su sometimiento a una legalidad que ella no domina ni crea, la legalidad de su razón. A partir de esa autoconciencia

⁵² Entre la bibliografía que denuncia en este punto la desmesura de la interpretación heideggeriana, destacamos la de Esposito Constantino (1981, 960-964), en el contexto reivindicativo de la actualidad del pensamiento kantiano, que sigue dando que pensar en confrontación con Heidegger, sobre todo, por las potencialidades que éste no explora. Constantino reprocha la identificación de lo trascendental kantiano y el comprender ontológico heideggeriano, que violenta la subjetividad kantiana como finitud intuitiva trascendente y la apercepción trascendental como una pura formalidad propositiva. En juego, nada menos que la genuina índole de la subjetividad trascendental kantiana, epistemológica u ontológica. V. también Henrich, D. (1955), 41-43.

⁵³ V. *KrV* B 134; *ibid.*, B 131.

⁵⁴ V. *ibid.*, B 133. Excelente conocedor de los entresijos kantianos, M. Caimi (1989, 64) aclara: «Precisamente este enlace (de percepciones) es el que hace posible la conciencia de objetos, al hacer posible la autoconciencia».

⁵⁵ *KrV* B 132.

de su sometimiento a leyes deviene consciente de que la representación «Yo pienso» acompaña inevitablemente todo su pensamiento concreto, en términos kantianos, que la unidad analítica de la conciencia presupone la unidad sintética, siempre y cuando quede meridianamente claro que la síntesis se traza «hacia adelante», es decir, hacia la variedad de las representaciones para volver reflexivamente sobre la misma, pero nunca «hacia atrás», a partir del dinamismo sintético-temporal de la imaginación trascendental.

Consciente del contrapaso en la melodía kantiana, Heidegger procurará inhibirlo ingeniosamente: habida cuenta de que la identidad de la apercepción sólo resulta pensable por su actividad sintética de lo diverso, queda claro que recibe fatalmente su determinación ontológica de lo empírico. Pero la tentativa heideggeriana por dotar de personalidad al «Yo pienso», choca con su determinación como actividad ideal-trascendental, pues su ser no es real, ni como fenómeno —yo empírico— ni como noumenon —yo moral— sino lógico-trascendental⁵⁶. Por todo ello, su identidad no es la identidad real definitoria del Yo actúo libre, sino una identidad ideal-trascendental⁵⁷. Nada obsta, pues, para que se afirme esa identidad como «sustrato» a condición, claro está, de no obviar el estatuto trascendental-ideal de su acción sintética. De hecho, en el sorprendente texto de *KrV* B 429, Kant identifica el pensar puro y el ser puro, apercepción y ser: "En la conciencia de mí mismo, en el caso del mero pensar, soy el *ser mismo* (*das Wesen selbst*), pero, naturalmente, nada de él me es dado todavía al pensamiento". Ciertamente, el ser del «Yo pienso» no es un ser real, como el del *intuitus originarius* racionalista cuya actividad es originaria y ónticamente creadora. Su «ser» trascendental consiste en fundar la posibilidad de toda objetividad, que abre el campo del en-frentamiento. Es el ser como posición subjetiva; ser y no ser son modalidades del poner y suprimir (*Setzen und Aufheben*), que no albergan significado objetivo⁵⁸.

Este sucinto planteo de una hermenéutica alternativa abre, en nuestra opinión, nuevos rumbos en orden a matizar la recaída kantiana en el modelo de la subsistencia. De entre los argumentos esgrimidos en el célebre párrafo 64 de *SuZ* para justificar semejante recaída, sobresale el de que la indeterminación ontológica del «Yo pienso» cercena toda aclaración acerca de cómo acompañan las representaciones al yo o en qué consiste su adhesión a ellas, de modo que dicho «adherirse» o «acompañar» revestiría, según Heidegger, la forma de un constante *co-estar-abí* del yo⁵⁹, que impide constatar en el «Yo pienso algo» el fenómeno del

⁵⁶ Según Heidegger, el Yo lógico kantiano no es, como sostiene Rickert, un yo general, anónimo y universal, sino el «Yo sujeto del logos», del pensar, esto es, el ente-yo en cuanto «Yo uno» que subyace a todo pensar, un yo en cada caso «mío». Hasta el punto de asegurar Heidegger: "Un yo anónimo es una madera férrea" (*GP* 184-5 [168-9]). La elocuencia desplegada no quita un ápice de cuestionabilidad a su interpretación, pues Kant deja claro que el Yo pienso es una estructura totalmente impersonal, una representación "completamente vacía de contenido" (*KrV* A 346, B 403). V. también *KrV* B 153.

⁵⁷ Tal y como nuestro examen posterior de la libertad kantiana pondrá en claro, se abren aquí interesantes sendas para una neta distinción entre el Yo pienso y el Yo actúo, a contrasentido de la subordinación de la libertad práctica a la trascendental que Heidegger propone.

⁵⁸ *Fortschritte* 349 (168).

⁵⁹ "ständiges Mit-vorhandensein des Ich" (*SuZ* 321 [339]).

mundo. La escisión entre el apriórico «Yo pienso» y sus representaciones empíricas, concluye Heidegger, es la muestra palpable de un sujeto sin mundo⁶⁰.

No cabe duda de las dificultades kantianas para determinar con precisión el «Yo pienso» de la apercepción, debidas mayormente a la carencia de adecuadas herramientas intelectuales con las que abordar la novedad que su propio planteamiento trascendental introduce. La vaciedad cósmica de la representación trascendental «Yo pienso» responde a su condición de vehículo de todos los conceptos trascendentales, concomitante con ellos "puesto que tan sólo sirve para indicar que todo pensamiento pertenece a la conciencia"⁶¹. Lejos de inferirse un sujeto aislado, en el grueso de la *KrV* se adivina que la filosofía trascendental se dirige justamente en dirección opuesta, ya que la noción de trascendental como lo *a priori* constituyente no aleja del mundo, sino que lo acerca a él en tanto que acción subjetivo-ideal que acontece por mor de lo empírico y en ese acontecer abre un mundo de sentido. El ámbito trascendental kantiano supone una dimensión transversal respecto al empírico, ni inmanente al mundo (empirismo) ni trascendente (racionalismo), que otorga sentido y abre la posibilidad de que se manifieste esa realidad que, sin embargo, resulta «otra» al sujeto en cuanto no disponible. Desde luego, *SuZ* ni siquiera contempla la posibilidad de que existan en la estructura reflexiva del «Yo pienso» kantiano indicios de esa «anticipación» de mundo.

Más aún, cuando Heidegger sí que tiene en cuenta la actividad del yo pienso, en *Lógica* o el *Kantbuch*, tampoco estamos en mejores perspectivas, porque, a fuer de resaltar la importancia del vector auto-constituyente de la apercepción, el dinamismo temporal de la aprehensión del yo concluye irremediabilmente en la destrucción del «Yo pienso» que acompaña todas las representaciones, en pro de un *Dasein* a-reflexivo. En cualquier caso, parece resultar sojuzgado el «Yo pienso» kantiano como un «Yo represento» que se agota en su actividad, hasta el punto de consistir únicamente en un «Yo actúo». Se olvida que la actividad constituyente del yo trascendental está íntimamente imbricada con su tácita apercepción en dicha actividad. De hecho, Kant deja extremadamente claro que "propriadamente, la conciencia es una representación de que hay en mí otra representación"⁶². La apercepción kantiana representa el imprescindible momento de auto-captación de que hay en «mí» una representación y por eso puede erigirse en fontanal de toda representación. La actividad sintética de la apercepción trascendental, drásticamente opuesta al *Dasein* comprensivo, supone que toma conciencia de sí mediante contraposición, es decir, que es en la proyección de mundo —proyección por la que éste recibe sentido—, donde ella misma percibe su actividad constituyente y descubre explícitamente la unidad de conciencia ya siempre latente.

⁶⁰ Por esa razón, los *Paralogismos de la razón pura* son el inequívoco reflejo del fracaso moderno en la determinación ontológica del *Selbst* (*SuZ* 320 [338], nota). Mayor moderación se aprecia en *Logik* 331 (262).

⁶¹ *KrV* A 341-342, B 399-400.

⁶² *Logik* (Kant), 33 (36).

De ahí que Kant no exija en su *Refutación del idealismo* una prueba de la existencia de los objetos externos, pues, en buena lid, su planteamiento trascendental, centrado en la posibilidad del conocimiento y no en la existencia de las cosas, no tiene necesidad de semejante argucia⁶³. Si la argumentación kantiana toma como punto de partida la conciencia de la propia existencia en el tiempo, es porque pretende oponerse a la cerrazón racionalista mostrando la intencionalidad ya siempre presente en toda experiencia interna de mi yo empírico cambiante. La conciencia de mi yo empírico temporal es trans-cendente, porque en ella reconozco mi constitutiva versión hacia un mundo y la condición mediata de mi conciencia empírica. Ahora bien, el movimiento intencional entre sujeto y objeto empíricos halla su condición de posibilidad en la acción del yo trascendental constitutivamente abierto al mundo a fin de darle sentido como objeto, en la que el yo deviene reflexivamente como unidad sintética de apercepción. Al igual que todo planteamiento trascendental, Kant procura mostrar que "el mundo no es, en primera instancia, el límite de mi existencia, sino su correlato"⁶⁴.

Indudablemente, la interpretación eminentemente destructiva de *SuZ* procura debelar el fortín del yo trascendental, a fin de asegurar, en un segundo momento hermenéutico, su reversión a la actividad sintética de la imaginación, tiempo originario que precede a la unidad analítica de la apercepción trascendental. Nadie como Heidegger para hacer de la debilidad virtud y convertir la subjetivización del *a priori* temporal kantiano, por medio de una paulatina *epojé* del *cogito*, en buque insignia de un «Yo pienso» constitutivamente temporal. Por ello, en el párrafo 64 de *SuZ* se halla en juego nada menos que la viabilidad de la autoconciencia tácita del yo trascendental como autocaptación en su misma actividad unificadora, sin por ello recaer en la subsistencia. En otros términos, está en liza si el idealismo trascendental que no establece la primacía óptica de la pregunta por el ser, se encuentra irremisiblemente condenado a recaer en un irrefrenable proceso sustancializador de la subjetividad. Heidegger contesta afirmativamente a esta última cuestión en su propia «Refutación del idealismo»: la indeterminación ontológica del sujeto pensante conduce irremediabilmente a su determinación mediante las características ontológicas de lo dado en la intuición, quedando así infundada la originariedad del ámbito trascendental⁶⁵.

Demos un paso adelante. Tampoco Heidegger considera la posibilidad de que la indeterminación ontológica del «Yo pienso» kantiano —yo libre, en último término— obedezca a que su constitución determinante no provenga de la esfera teórica sino del

⁶³ Expresamente lo afirma en su defensa del «idealismo crítico» en *Prolegomena (Kant)*, 292-294 (56-57). V. también *ibid.*, 374-375 (156-157). Según Alain Renaut (1999, 193), la refutación kantiana del idealismo pone de relieve una subjetividad como ser-en-el-mundo.

⁶⁴ Ricoeur, P. (1960a), 38. V. también (1986), 227-250. Según Ricoeur, la refutación kantiana del idealismo es una premonitoria definición de la intencionalidad, pero va más allá de la fenomenología en su preocupación ontológica por el ser de los fenómenos. En este punto jugaría un papel fundamental la distinción kantiana, desconocida por Husserl, entre la intención (sin intuición) en relación a algo en general (objeto trascendental) y la intuición como visión de un ente. Y concluye: "Husserl *fait* la phénoménologie. Mais Kant la *limite* et la *fonde*?" (*ibid.*, 250).

⁶⁵ V. *Logik* 332 (262).

discurso práctico, y, mucho menos, que la primacía óptica sea detentada por la pregunta acerca del deber-ser (libertad práctica). Dando por hecho que la indeterminabilidad óptica del «Yo pienso» kantiano redundaría en su indeterminabilidad ontológica, sostiene que la única vía de acceso a la patencia fenomenológica de su constitución de ser consiste en su darse a sí mismo como «Yo actúo», que deja traslucir "una conexión entre el yo de la percepción trascendental y la *personalitas moralis*"⁶⁶. Por esta razón, en la importantísima nota del parágrafo 64, se adelanta a cualquier intento de solventar las dificultades kantianas en la conceptualización del sí mismo mediante la recurrencia al ámbito práctico, en el que el yo deviene moral⁶⁷. Semejante subterfugio hermenéutico, según Heidegger, para nada avanza en la determinación ontológico-existencial del *Selbst*, puesto que resulta totalmente infructuosa la aplicación de las categorías al ámbito práctico sin su previo análisis como determinaciones ontológicas del ser del ente. Sólo entonces se comprendería que, en caso de aplicar las categorías a lo suprasensible, se repudia su condición de ser del ente y se tergiversa por completo la problemática ontológica del *Dasein*. Definitivamente, toda superposición de un yo moral resulta extrínseca y arbitraria. El sí mismo kantiano por antonomasia es el de la aperccepción trascendental; el yo moral es últimamente un «Yo pienso», en tanto que «Yo actúo». Todo lo cual impone, como pasamos a examinar, que Heidegger deberá forzar la primera *Crítica* hasta el punto de asignar algún tipo de personalidad al «Yo pienso».

He aquí, en definitiva, nuestra objeción a Heidegger. Tajantemente se afirma la prioridad de la pregunta ontológica respecto a la pregunta por el bien. Sin embargo, precisamente en Kant se piensa el ser originario como libertad en continuo proceso de autoidentificación, esto es, como deber-ser⁶⁸. Pues bien, si la tesis heideggeriana es que el yo moral no es una determinación ontológica del sí mismo, nuestra aseveración —a desplegar en lo sucesivo— es que el yo moral kantiano es la genuina determinación del sí mismo en tanto que libertad finita, es decir, como deber-ser. De ahí que Kant considere irrenunciable la neta diferenciación entre el ámbito trascendental y el empírico, distinción contra-puesta al movimiento heideggeriano de reconducción —vía formalización— de la esfera del deber a la ontológica de la posibilidad.

⁶⁶ GP 205 (185). En *Besinnung* §79 insiste, lo esencial de Kant es que pensó el Yo pienso como libertad.

⁶⁷ V. *SuZ* 320 (338, nota). Sobre la nota, v. Declève, H., (1970), 87-89.

⁶⁸ En ese sentido, Dupond considera que si Heidegger no tiene en cuenta la originariedad ontológica del sujeto práctico, se debe a que la esencia de la razón práctica es anticipada en la razón teórica, de modo que "la raison théorique est déjà une raison pratique" (1996, 12). Por su parte, Alain Renaut (1999, 240), objetará que la subjetividad práctica kantiana contribuye, original e irreductiblemente, a otorgar sentido a la subjetividad.

2. LA PERSONALITAS MORALIS

2.1. Del semblante práctico de la imaginación trascendental: el sentimiento moral de respeto

El sentimiento moral de respeto pertenece a la facultad del espíritu que Kant denomina sentimiento de placer y displeacer, intermedia respecto a la facultad de conocimiento y la facultad de desear. Esta facultad del espíritu considera las representaciones únicamente en su relación con el sujeto, de modo que sus principios *a priori* deberán extraerse de la facultad superior de conocimiento que es el Juicio, intermedio a su vez entre el entendimiento y la razón⁶⁹. No es de extrañar que la tentativa de hallar una raíz común al entendimiento y la sensibilidad en la imaginación trascendental encuentre su idóneo complemento en la búsqueda de la cooriginariedad de la razón práctica y la teórica por mediación del sentimiento de respeto⁷⁰. En efecto, como todo sentimiento, el respeto expresa la receptividad para el placer o desagrado en virtud de una representación *a priori* y sin ninguna referencia a un objeto⁷¹. Esta receptividad o carácter «sensible» lo convierte en ambos autores, aunque por distintos motivos, en señero índice de la finitud del ser humano, pues el respeto presupone "(...) el carácter finito de aquellos seres a quienes la ley moral impone respeto"⁷², de modo que el ser supremo no puede sentir respeto hacia la ley. Por otro lado, en tanto que respeto propio de un ser autónomo, en él también se hace patente al ser humano como legislador en el reino de los fines. Entrega a la ley en su receptividad y legislación *a priori* como espontaneidad pura es el binomio kantiano que Heidegger procurará retraducir a los términos de su finitud-en-transcendencia.

Inmejorable escenario para este empeño será el ofrecido por la consideración de la imaginación trascendental como condición de posibilidad del sí mismo finito en *KPM* §30, bajo el premonitorio rótulo: "La imaginación trascendental y la razón práctica". La tesis heideggeriana es sumamente atrevida: puesto que la razón teórica como espontaneidad receptiva es una razón finita libre, la razón teórica es constitutivamente práctica. La justificación de tan rotundo aserto pasará por rastrear en la *personalitas moralis* la presencia de una singularísima forma de autoconciencia, habida cuenta de que, como Heidegger no se cansa de sostener, la esencia del sí mismo es la patentibilidad (*Offenbarkeit*) de sí. De lograrse, la (auto)conciencia moral se alzaría en constituyente de la persona, autoconciencia que no se identifica ni con la trascendental ni con la empírica, pues halla su vía de acceso en

⁶⁹ Acúdase al párrafo tercero de la 1ª Introducción a la *KU*: "Del sistema de todas las facultades del espíritu" (Ak. Ausg. XX, 205-208 (37-39). V. también *KU* 176-179 (101-105).

⁷⁰ Dupond (1996, 195 y ss.) estima que la interpretación de la imaginación y el respeto kantianos procura, desde ámbitos diversos, liberarse de la primacía de la *questio juris*, buscando la tensión entre actividad y donación. También P. Ricoeur (1960a, 86-96) sitúa en paralelo imaginación -síntesis entre entendimiento y receptividad- y respeto -síntesis lábil de la persona como objeto ético. K. Arifuku (1991, 161) incidirá en el papel del respeto cara a la cooriginariedad de sensibilidad y razón, en tanto que surgidas de una y la misma subjetividad humana.

⁷¹ V. *MS* 211 (14).

⁷² *KpV* 76 (100). Lo mismo sucede con conceptos como motor, interés, o máxima, sólo aplicables a seres racionales finitos. V. *ibíd.*, 79 (103).

el terreno del sentimiento⁷³. Por consiguiente, el análisis del respeto por la ley como (auto)conciencia moral estará destinado a afinar la razón práctica, en cuanto razón finita o espontaneidad receptiva, en la imaginación trascendental, matriz, como hemos visto, de toda autoconciencia⁷⁴.

En último término, el respeto kantiano es el velado rostro de la precomprensión angustiosa del ser, que sitúa al hombre ante la desnudez de su «que» como fin en sí mismo, porque lo fenomenológicamente decisivo en él, como sentir-se perteneciente a la sensibilidad, es que abre lo sentido y lo hace en un inmediato tenerse-a-sí-mismo (*Sich-selbst-Haben*). Complementariamente, en tanto que moral o sentimiento «puro» libre de determinaciones empíricas, logra el acceso al sí mismo para sí mismo como persona. En efecto, el respeto como tal es respeto «por» (*vor*) o «ante» la presencia de la ley moral en nosotros. No es el fundamento de la ley, reconoce Heidegger, sino el modo en el que la ley puede salir a nuestro encuentro, la manera en la cual la ley se nos hace accesible, ya que consiste en la receptividad (*Empfänglichkeit*) de la ley moral, es decir, aquello que hace posible acoger la ley en cuanto «moral» o fundamento de determinación del actuar. Por otro lado, puesto que aquello de lo que el respeto es respeto, la ley moral, se lo da la razón a sí misma como razón libre autolegisladora, el respeto a la ley es un someterse a sí mismo no determinado por el amor propio ni la presunción. En definitiva, en el autosometimiento como razón pura, el sujeto «se» siente enaltecido como un yo moral que se somete a sí mismo, como un yo libre que descubre su esencial dignidad.

Más aún, continúa Heidegger, el respeto no es sólo la antesala al sí mismo práctico, sino que este genuino «sentimiento de mi existencia»⁷⁵ es el auténtico ser-sí-mismo (*Selbst-sein*), la primerísima determinación del yo moral kantiano⁷⁶. Privilegiado interlocutor de Heidegger, por cuanto no alberga el cariz reflexivo del dar-cuenta-de algo (*Zur-Kennntnis-Nehmens*), el sentimiento kantiano consiste en el inmediato saber«se» del propio ser en el actuar. Heidegger sitúa, pues, ante la ecuación ontológica: autodeterminación = autoconciencia práctica = autorreferencialidad = autorresponsabilidad. Autoconciencia práctica como autovinculación del yo en su facticidad e individualidad, retrovocación al yo que es en cada caso «mío»⁷⁷. La tentativa de ganar para su cruzada ontológica al sentimiento moral kantiano está consumada. El respeto ante la ley como experiencia de (auto)sometimiento (finitud) y enaltecimiento o pro-yección (transcendencia) reverbera la pre-comprensión de la autorreferencialidad del *Dasein* a su ser, entendida como res-puesta ante el propio poder-

⁷³ V. *GP* 186-7 (170-1). V. también *KPM* 157 y ss. (137 y ss.).

⁷⁴ Remitimos al artículo de C.O. Schrag (1967, 96-99) que arroja luz sobre la confrontación Heidegger-Cassirer, vinculando las problemáticas de la trascendencia y el respeto. A diferencia de la exégesis heideggeriana, Cassirer, opina Schrag, soslaya el estatus ontológico de la imaginación trascendental y la identifica con la imaginación empírica, y esta confusión la traslada a la segunda *Crítica* kantiana en el tema del respeto.

⁷⁵ *GP* 188 (171).

⁷⁶ Precisamente, considera Heidegger, la minusvaloración del sentimiento de respeto invalida las críticas acerca del formalismo kantiano, como la de Scheler. V. *Ibid* 193 (176).

⁷⁷ *Ibid.*, 194 (176).

ser-en-posibilidad (autorresponsabilidad). Tajantemente: "El sentimiento moral, en tanto que respeto ante la ley, no es más que el ser responsable el yo respecto a sí mismo y para sí mismo"⁷⁸. Nada mejor que la esencia de la personalidad kantiana, a la par, sometimiento y enaltecimiento, para legitimar el consabido contrajuego heideggeriano de proyección y arrojamiento, esencia de la actividad sintética de la imaginación trascendental. El sentimiento de respeto patentiza, en conclusión, la cooriginariedad de receptividad pura — entrega a la ley, en el sometimiento— y espontaneidad pura —libre procurarse la ley—⁷⁹. Una vez más, todos los caminos conducen a la imaginación trascendental como esencia de la razón kantiana.

2.2. Lo no-dicho en la exégesis ontológica del respeto

2.2.1. «En el principio fue el Faktum»

A estas alturas de la exposición no se alberga ninguna duda acerca del interés heideggeriano por reconducir el ámbito práctico al especulativo, con objeto de valorar la moral tradicional como algo ontológicamente indiferente en la constitución del ser humano. Desde el momento en que el protagonismo se desplaza al sentimiento de respeto como conciencia del sí mismo práctico, se desdibujan hasta borrarse las diferencias entre el respeto y la ley moral en perjuicio de ésta última, de modo que, ciertamente, el ser del sujeto kantiano se define como libertad, pero libertad sojuzgada como espontaneidad del yo pienso/actúo, en último término, libertad como el ser-libre de la retrovocación del *Dasein* hacia su propio e individualísimo ser (autorresponsabilidad)⁸⁰. Muy al contrario, Kant reafirma constantemente la primacía del *Faktum* de la ley moral, único «hecho» de la razón práctica —que no el respeto—, si bien es cierto que lo inseparable de ambas nociones pone trabas a su preciso deslinde, por lo que se impone previamente situar adecuadamente su irrupción en el pensamiento moral kantiano tal y como se hace en el capítulo III de la segunda *Crítica*, con el título: "De los motores de la razón pura práctica"⁸¹.

Procurando hacerse cargo del déficit motivacional inherente a su propuesta ética, Kant introduce la temática del respeto con la pregunta de cómo la ley moral puede ser el fundamento subjetivo de determinación de la voluntad, esto es, el resorte o impulso (*Triebfeder*) de un ser cuya razón es finita y, por lo tanto, cuya acción no tiene por qué ser

⁷⁸ *Ibid.*, 192 (175).

⁷⁹ V. *KPM* 159 (138).

⁸⁰ El interesante análisis que realiza Schalow (2002, 35-39) del desplazamiento heideggeriano de la espontaneidad del yo pienso kantiano hacia la autoactividad del ser como autorresponsabilidad, le permite concluir algo, a nuestro juicio, bastante cuestionable, a saber, se puede detectar una cierta subjetividad en su exégesis de la libertad kantiana: "Por una parte, Heidegger desplaza la subjetividad del agente moral; por el otro, reitera la importancia del sí mismo como compromiso de la praxis moral, como ejercicio de responsabilidad" (op. cit., 36-37). Frente al aserto levinasiano de que Heidegger subordina la ética a la ontología, el autor concluye que la discusión con Kant en 1930 prueba que el desplazamiento del sujeto metafísico y la recuperación del sí mismo práctico son las dos caras del movimiento de subvertir la metafísica de la presencia (*ibid.*, 39).

⁸¹ V. *KpV* 71 y ss. (95 y ss.).

conforme a la ley objetiva⁸². Puesto que no cabe un acceso cognoscitivo directo a la ley moral como motor, la posibilidad de una razón pura en tanto que por sí sola práctica — infructuosamente dilucidada en la tercera parte de la *Grundlegung*— se replantea de una manera más modesta pero soluble, atendiendo al «efecto» que produce en el ánimo la ley, indisolublemente unido a ella⁸³. El sentimiento moral de respeto es la conciencia de la inmediata compulsión (*Nötigung*) de la voluntad por la ley, necesariamente ligada con la conciencia de la inmediata determinación de la voluntad por la ley⁸⁴. Esta última es la conciencia inmediata de la incondicionalidad de la razón en el mismo obrar según máximas —el célebre «hecho moral». Por el contrario, la conciencia del respeto es la de esa ley en cuanto coactiva, restrictiva y obstaculizadora del amor propio, por lo que patentiza, no la ley como tal, sino su poder, majestad y santidad, en tanto que «efecto» de la misma en nuestro ánimo⁸⁵. En este sentido, la reconducción heideggeriana del *Faktum* de la ley moral al respeto resulta totalmente improcedente por cuanto, aunque el respeto es lo único que podemos conocer enteramente *a priori*, según Kant, sólo da pie a suponer teóricamente, no la ley misma, sino su poder, y, como tal, erigirse en motor subjetivo de la acción moral.

Por todo ello, el sentimiento moral kantiano no consiste propiamente, como pretende una hermenéutica destinada a depauperar la índole coercitiva de la ley moral, en la entrega a la propia ley esencial, garante de la moralidad como tal —con lo que, obsérvese, la moral retornaría a su morada inicial—, sino en la susceptibilidad para experimentar el placer o desagrado que surgen derivadamente de la acción de la ley moral dada en el *Faktum* moral⁸⁶. Frente a la tentativa heideggeriana de desvincular autoconciencia práctica y normatividad incondicional de la ley moral, cabe afirmar que la ley kantiana no necesita de un sentimiento previo para abrirse paso, sino que en el «hecho moral» se hace a sí mismo accesible, y únicamente por esa razón, tenemos conciencia derivada del quebranto que inflinge sobre nuestras inclinaciones⁸⁷. Si bien es cierto que, como insiste Heidegger, "El *respeto* se aplica siempre sólo a personas, nunca a cosas"⁸⁸, no lo es menos que "Todo respeto por una persona es propiamente sólo respeto por la ley (de la rectitud, etc.) de la

⁸² Sobre las consecuencias de la transformación heideggeriana de una teoría de la motivación como la kantiana en una de la autoconciencia, v. Stolzenberg (2001), 611-613.

⁸³ Hablar en este punto de «causalidad» resulta ilegítimo teóricamente. Lo único que puede comprender *a priori* la razón especulativa es una correlación entre sensibilidad y razón práctica, pero no el influjo de la representación de la ley moral en la sensibilidad, es decir, la causalidad práctica (*ibid.*, 142 [104]). El origen del sentimiento moral es insondable (*MS* 400 [254]). En *KU* §12, se subraya que el placer puro no es efecto, sino el momento subjetivo del encontrarse determinado por la ley.

⁸⁴ V. *KpV* 116-117 (147-148).

⁸⁵ Por eso Kant sostiene que el respeto es la sensación (*Empfindung*) efectuada (*genirkt*) por la ley moral en tanto que coacción (*Zwang*), que da a conocer la radical heterogeneidad entre los fundamentos de determinación racionales de la moralidad y los empíricos de la felicidad. V. *ibid.*, 92 (118).

⁸⁶ *MS* 399 (254).

⁸⁷ En tanto que una de las disposiciones morales (v. *ibid.*, 399 y ss. [253 y ss.]), el sentimiento de respeto prepara el ánimo para la recepción de la ley moral, pero su receptividad halla su antecedente en la ley moral misma. V. también *Gemeinspruch* 283/284 (17).

⁸⁸ *KpV* 76 (100).

que esa persona nos da el ejemplo"⁸⁹. Es decir, el respeto se refiere primero y ante todo a la ley «en» nosotros —alteridad incondicional en la inmanencia—, que es, precisamente, el constituyente esencial de nuestra personalidad⁹⁰. Heidegger resulta intencionadamente ambiguo al respecto. No tiene en cuenta el distingo kantiano entre el hombre y el ser racional finito, el primero sometido a la recepción sensible de la ley moral, el segundo, con una finitud no puramente sensible sino racional —patente en la inmediata distinción entre ser y deber ser—, y sometido a la razón práctica, al deber-ser definitorio de su personalidad⁹¹.

2.2.2. La apercepción sintética de una libertad en precario en el sentimiento de respeto

En sintonía con su determinación de la libertad originaria como autorresponsabilidad, la exégesis heideggeriana pondrá casi exclusivamente el énfasis en el concepto de autolegislación. El sometimiento a la ley es autosometimiento a la exigencia nacida del propio ser-libre del sujeto. Poco le interesa a la finitud heideggeriana la relación kantiana entre respeto y deber, por cuanto, según su inquebrantable postura, éste denota una carencia óptica en la naturaleza humana. Al igual que indagamos en el temática de la conciencia, el respeto heideggeriano está cortado por el patrón de la comprensión del ser en la angustia: «no dice nada», «no llama a nada», y mucho menos al reconocimiento de la subordinación a la ley moral en un reino de los fines⁹². Desatender así la imprecación de la ley moral significa olvidar que el ser racional finito dotado de arbitrio libre, aunque no obedezca la ley, siempre se encuentra sometida a ella, y que únicamente en esa demanda de la ley como imperativo halla la posibilidad de reconocerse como autolegislador, en términos

⁸⁹ *Grundlegung* 401 (133, nota). Rogozinski (2002, 53 y ss.) cuestiona la violencia de la atractiva interpretación heideggeriana que, no obstante, desatiende que el respeto kantiano es respeto por el otro, por el hombre que veo delante de mí y me presenta la ley como en una «intuición» en la que mi auto-suficiencia resulta defraudada. En nuestros términos, el respeto kantiano tiene una textura reflexiva.

⁹⁰ Krüger critica a Heidegger que la autonomía sea la proyección (*Entwurf*) de la ley que el yo se da a sí mismo, pues la autonomía del hombre no es algo originario, sino que éste es sólo miembro en el reino de los fines. Por consiguiente, reconducir la razón práctica a la imaginación trascendental es trocar la moralidad en deseo y desviar de la primera motivación ilustrada kantiana, al cambiar la obediencia al imperativo categórico por la virtud libre y la sublimidad (*Erbabenheit*). V. Krüger, G. (1967), 68, nota; v. también 99-101. Para el conciliador Bernard Carnois (1973, 119 y ss.), no se trata de si la ley es dada o autodada, pues ambas orientaciones son complementarias. Más decisivo es si cabe sostener sin contradicción que en el ser humano la ley moral es simultáneamente un hecho y un proyecto. De ahí, su propuesta de que la autonomía es el singular destino del hombre que es y debe hacerse libre (op. cit., 128).

⁹¹ V. Carvajal, J. (2007), 259-60. Sobre la distinción kantiana entre el hombre y el ser racional finito, clave en Davos, Renaut, en confrontación con Lyotard, niega que reduzca la finitud humana a una simple especificación de la racionalidad finita, tornando la ética en algo «in-humano». V. Renaut, A. (1999), 249 y ss.; (1989), 279-288.

⁹² Ch. Lotz (2001) procura una relectura de la interpretación del respeto kantiano en *GP* como modo práctico de autoconciencia, en paralelo con la angustia de *SuZ*. Heidegger se interesa por este sentimiento porque posee la inmediatez y evidencia de la *Stimmung*. Ahora bien, concibe el respeto por la ley como el mero respeto por mí mismo como agente. Es la transcendencia hacia el sí mismo que olvida la genuina posibilidad moral, herencia kantiana para la fenomenología, a saber, “que en el respeto no solamente me elevo hacia mí, sino también más allá y fuera de mí” (art. cit., 563).

kantianos, que el ser humano conoce la autoridad de la ley al transgredirla⁹³. Precisamente, en tanto que conciencia de la poderosidad de la ley, el sentimiento de respeto abre a la conciencia de la propia finitud -kantianamente entendida. Expresión subjetiva del carácter teleológico de la voluntad de un ser creado, el respeto muestra palmariamente que la finitud kantiana se forja como conciencia del deber.

El respeto por la ley sólo conduce a la autoconciencia práctica del ser humano como finitud en tránsito por el desvío reflexivo a través de la coacción de la ley moral. A pesar de tratarse de una sensación "prácticamente efectuada" por el influjo de la representación de la ley sobre la sensibilidad del sujeto, nunca podrá servir, como pretende Heidegger, de camino teórico hacia la libertad como autodeterminación (autonomía), trampolín, a su vez, hacia la autorresponsabilidad, porque eso sería tanto como conceder que la sensibilidad determina la libertad. Salvaguardar a toda costa la dignidad de la libertad —y con ella, la moral— implica, por muchos conflictos teóricos que le acarree a Kant, reafirmar la inviabilidad de una experiencia originaria de la misma —del propio yo como cosa en sí. No obstante, cabe un acceso experiencial mediato a una libertad comprendida como el señorío del sujeto sobre lo sensible⁹⁴. Este desdibujado rostro de la autonomía brota en nosotros por el contrapeso que la representación de la ley ofrece respecto al influjo de la presunción, de manera que la ley muestra su poder humillándonos en la misma conciencia de nosotros mismos⁹⁵. A la par, la humillación ejercida por la ley conduce al «contento de sí mismo» (*Selbstzufriedenheit*), la satisfacción intelectual de la propia existencia que acompaña la conciencia de la virtud, pero que es tan sólo un "indirecto gozar de la libertad", goce negativo propio del sentimiento de independencia respecto a las inclinaciones como motivo de determinación, que requiere la conciencia de la supremacía e independencia de la ley moral⁹⁶.

Si la personalidad, constitución ontológica del ser racional finito en Kant, es el fundamento último de posibilidad de algo semejante a una razón pura práctica, como sostiene Heidegger, se debe a la singularidad del trascendentalismo kantiano —desestimada por Heidegger— en el ámbito práctico, que señala la distinción entre lo empírico y lo inteligible-trascendental, entre "la existencia empíricamente determinable del hombre en el tiempo" y "el todo de todos los fines"⁹⁷. La ineludible «distancia» impuesta por el planteamiento trascendental supone que a la conciencia de la propia personalidad como autolegislación de la voluntad sólo se accede teóricamente por contraposición, es decir, a

⁹³ *Grundlegung* 455 (241). A este respecto, v. Carnois, B. (1973), 130-132.

⁹⁴ P. Ricoeur (1960a, 92 y ss.) critica el pesimismo moral kantiano y toda visión ética del mundo por presuponer en su análisis del respeto una sensibilidad ya caída y excluida de la esfera moral. Por esta razón, Kant habría primado los efectos negativos del influjo de la ley sobre los positivos. Sin negar que el acceso reflexivo a la santidad de la ley sea su poder destructor, pensamos que eso no tendría por qué invalidar un concepto originario de libertad en Kant referido a la buena voluntad. Como reconoce el mismo Ricoeur, "Je ne peux penser le mal comme mal qu' «à partir» de ce dont il déchoit" (*ibid.*, 160).

⁹⁵ V. *KpV* 74 (98).

⁹⁶ V. *ibid.*, 118 y ss. (149 y ss.). Antes había hablado del efecto subjetivo en el sentimiento como aprobación de sí mismo (*Selbstbilligung*). V. *ibid.*, 81 (104-105); también *MS* 399 (254).

⁹⁷ *KpV* 87 (111).

partir de la inicial heteronomía de una libertad como señorío sobre lo sensible, donde la ley aparece como viso de exterioridad⁹⁸. De adoptar esta perspectiva hermenéutica que —a nuestro juicio—, sería coherente con los textos kantianos, cabe concluir que es aquí donde las propuestas de uno y otro chocan frontalmente, porque el genuino significado kantiano del sentimiento moral de respeto supone que el acceso cognoscitivo a lo trascendental-práctico (libertad) no es inmediato sino sintético, por lo que desde la constatación del poderío de la ley moral que desbarata las inclinaciones se retorna reflexivamente sobre ese señorío y se accede a una determinación de la libertad más elevada que despierta en nosotros el respeto: la libertad como autosometimiento a la propia razón.

En definitiva, en el respeto la ley se muestra todavía como algo en cierto modo extrínseco respecto a la propia libertad. No es la ley que surge de nuestra autonomía sino la que se opone a las inclinaciones. Pero esta conciencia de mi condición cadente halla a su base la libertad como autolegislación, la razón pura práctica. Con objeto de inhibir la subjetividad reflexiva kantiana, Heidegger salta las mediaciones para aseverar que en el respeto a la ley el sujeto se somete a sí mismo en tanto que libre, manifestándose así su ser-libre, su auténtico yo⁹⁹. Pero la insistencia kantiana en la santidad y majestuosidad de la ley moral parecen dirigirse a privilegiar, en sentido contrario al heideggeriano, sus efectos negativos sobre el espíritu. El «positivo» enaltecimiento del espíritu es un efecto mediato respecto a la inmediata humillación de nuestra tendencia natural al amor propio y a la presunción, infringida por la ley sobre la facultad de desear. En lo que respecta al binomio legisladores/súbditos, el sentimiento moral de respeto pone el acento, inversamente a lo que sostiene Heidegger, más en la sumisión que en la autonomía¹⁰⁰.

II. LIBERTAD TRASCENDENTAL Y LIBERTAD PRÁCTICA. UN MISMO HORIZONTE ONTOLÓGICO, DOS VÍAS MUERTAS

La decisiva nota de *SuZ* §64 presagiaba una inminente confrontación cuerpo a cuerpo con la libertad kantiana, para lo que habrá que esperar al 29 de abril de 1930, comienzo de su curso de cuatro horas semanales en Friburgo con el título, *Von Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*¹⁰¹. Las lecciones se orientan a demostrar que la

⁹⁸ Exterioridad de la ley que explica el papel expositivo de la religión respecto a los preceptos que la razón libremente aprueba y determina con precisión. A este respecto, v. *KU* 471, anm. 2 (470, nota 107). También, carta a Jacobi del 30/08/1789 (*Briefwechsel* XI, 75-77) y carta a J. Gaspar Lavater del 28/04/1775 (*Briefwechsel* X, 179-180).

⁹⁹ V. *GP* 192 (174).

¹⁰⁰ No parece así en *Grundlegung*, donde el respeto, “efecto de la ley sobre el sujeto”, es también la representación que hace quebranto (*Abbruch*) a mi amor propio. V. op. cit., 401(133, nota). Parece claro que esta obra prima la autonomía frente al sometimiento a leyes. V. *ibid.*, 431 (193).

¹⁰¹ El subtítulo «Introducción a la filosofía», puesto por el mismo Heidegger, advierte, según el editor del volumen 31 de la *Gesamtausgabe*, Hartmut Tietjen, de la intención por retomar la pregunta rectora de la metafísica a partir de la libertad kantiana, en el marco de la problemática ontológica fundamental de *SuZ* (v. *WmF* 305-307). También es preciso notar que, además de estas lecciones, Heidegger persiste en su diálogo con Kant en esos momentos en los que se está gestando su viraje. Así lo demuestran tres seminarios impartidos por esas fechas: el primero, en ese mismo verano, sobre una selección de capítulos de la *Crítica del*

determinación del concepto kantiano de libertad se inserta en un mismo horizonte ontológico, compartido por dos problemáticas o «vías» (*Wege*) diversas. En primer lugar, la pregunta por la posibilidad de la experiencia en tanto que conocimiento finito del ente, tal y como aparece en la *Crítica de la razón pura*; el segundo camino transcurre por la problemática de una razón pura práctica. En el primer caso, se cuestiona por la posibilidad de la libertad trascendental, en el segundo, por la realidad o efectividad (*Wirklichkeit*) de la libertad práctica. Pero lo realmente decisivo es que el planteamiento metafísico de la libertad sitúa ante la encrucijada de si es la libertad, trascendental o práctica, un problema de la causalidad o la causalidad se decide en referencia a la esencia de la libertad. Kant opta en las dos modulaciones de la libertad por concebir el ser del ente bajo la categoría fundamental de causa, tras la que, opina Heidegger, se agazapa la concepción tradicional del ser como presencia constante.

En efecto, en lo que a la libertad trascendental se refiere, Heidegger sostiene que la primera *Crítica* no llevó a cabo una determinación de la esencia universal de la causalidad, aceptando como concepto primario el de causalidad de la naturaleza, de modo que el ser-libre recibe su caracterización fundamental del estar-ahí subsistente, fatal reducción de la problemática misma y legado de funestas consecuencias para sus sucesores¹⁰². En no mejor situación se halla la pregunta por la efectividad de la libertad práctica, cuya supuesta singularidad resulta insuficiente para evitar el descalabro del ser del hombre en ser-subsistente¹⁰³. Dejar indeterminado ontológicamente al hombre es un error de tal envergadura que no puede ser salvado *ad hoc* con el recurso a una libertad práctica impotente para suplir la ausencia del "suelo metafísico para el problema de la libertad"¹⁰⁴. El comportamiento moral del sujeto práctico, suscribe Heidegger, no puede ser fundante, porque presupone la comprensión del ser, condición de posibilidad de todo comportamiento «práctico» y de todo ser-libre, en definitiva, "fundamento de posibilidad de la esencia del hombre"¹⁰⁵. La dureza de la confrontación ya había sido pronosticada tres años antes: "La interpretación del yo como persona moral no nos proporciona ninguna aclaración genuina sobre el modo de ser del yo"¹⁰⁶. Definitivamente, la autonomía kantiana, en apariencia irreductible a la naturaleza, también resulta estar determinada por el modelo

Juicio, un año después, abordará los *Fortschritte*, y en el seminario de invierno de 1931/32 su atención se centrará en la *KpV*. Sobre esta cuestión, v. Richardson, J. W. (1967), 667.

¹⁰² Esta crítica se encuentra en *WmF* 21; 191; 219.

¹⁰³ Dupond (1996, 194 y ss.) se opondrá a esta crítica por cuanto invierte el planteamiento kantiano -la esencia de la moralidad adecuadamente comprendida conduce a la libertad- para reducir la moralidad a la libertad del *Dasein*.

¹⁰⁴ *WmF* 192.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 125.

¹⁰⁶ *GP* 201 (182). V. *WmF* 246: la problemática ontológico-metafísica de la existencia es reprimida en la metafísica tradicional, lo cual aboca a la vinculación de la pregunta por el hombre con el problema cosmológico.

causal-heterónomo según la interpretación heideggeriana. Se hace necesario, por nuestra parte, un análisis crítico de esta hermenéutica¹⁰⁷.

1. EN (RE)TORNO A LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

1.1. El eslabón «perdido» entre la libertad trascendental y la práctica: la ley moral

Un primer acercamiento a la libertad trascendental y práctica pasa por mostrar que tanto el sentido cosmológico como el práctico encierran un concepto negativo —libertad «de» (*von*)— y otro positivo —libertad «para» (*für*). Heidegger concibe el distingo entre ambos significados como el contra-movimiento del «alejamiento-de» (*Weg-von*) o liberación respecto a la coacción, y el «dirigirse-hacia» (*hin-zu*), que nombra la autodonación de la ley o la absoluta espontaneidad¹⁰⁸. Negativamente considerada, la libertad trascendental, "verdadera piedra de escándalo de la filosofía"¹⁰⁹, es la mera independencia de los fenómenos; conceptuada de manera positiva, es una causalidad incausada, sustraída a toda condición temporal previa y fundamento de la imputabilidad de «su» acto al sujeto. De modo semejante, continúa Heidegger, cabría diferenciar en el concepto de libertad práctica un sentido negativo —independencia respecto a la sensibilidad— y uno positivo —libertad como autonomía de la voluntad, autolegislación¹¹⁰.

A todas luces, nos parece apresurado hablar, en sentido estricto, de un concepto positivo de libertad trascendental en la primera *Crítica*. De hecho, su descripción en *KrV* A 554, B 582 la contempla como inicio incondicionado o condición «no» temporal, cuya «positividad» residiría en iniciar por sí misma una serie de sucesos. Ahora bien, esa autoactividad, dependiente de un concepto eminentemente negativo como es el de independencia respecto a las leyes de la naturaleza, es la aventurada formulación kantiana de lo que «podría ser» la libertad trascendental por contraste con aquello que «no» es. La

¹⁰⁷ Conviene advertir desde ahora que no entra dentro de nuestro cometido —recuérdese, siempre al paso dictado por la hermenéutica que Heidegger realiza de Kant—, abundar en una interpretación como tal y primordialmente centrada en la noción kantiana de libertad. Para un sucinto pero sumamente esclarecer estudio de las oscuridades que se ciernen sobre la propuesta práctica kantiana remitimos a la interesantísima «autoaclaración» de este concepto por parte de Domingo Blanco (1994, 219 y ss.), que sienta lúcidamente los límites de una determinación mayoritariamente negativa de libertad como corresponde a la de causa incausada o poder de iniciativa, por cuanto desatiende el aspecto «mundano» en el que se juega su significado más genuino. El autor aborda, pues, la difícil imbricación en la libertad como causalidad de la razón de los motivos heterónomos y autónomos con la consiguiente depauperación de los talentos naturales (felicidad) o de radicales tan importantes en ética como descubrimiento o innovación (v. *ibid.*, 239 y ss). Todo ello trasunto del maniqueísmo rígido kantiano entre ideas e impulsos sensibles o, en su revitalización tras el giro lingüístico, entre discurso racional y facticidad existencial, al fin y al cabo, herencia legada por un pensamiento práctico que no concibe el conflicto de deberes en el ámbito de la razón (v. *ibid.* 246 y ss).

¹⁰⁸ V. *ibid.*, 20-21. Heidegger cita *KrV* A 418, B 446: libertad como espontaneidad absoluta; *KrV* A 534, B 562: libertad como facultad de determinarse desde sí mismo. Sobre la distinción entre concepto negativo (independencia) y positivo (espontaneidad) de libertad trascendental, v. *KrV* A 446, B 474; A 448, B 476; A 554, B 582; *MS* 214 (17).

¹⁰⁹ *KrV* A 448, B 476.

¹¹⁰ V. *WmF* 24. En el texto de la *Grundlegung* (446, [223]), elegido por Heidegger para distinguir los sentidos negativo y positivo de libertad práctica, Kant afirma que la libertad es la propiedad (*Eigenschaft*) de esa causalidad de ser eficiente con independencia de causas ajenas. Parece claro que independencia (negativo) y eficiencia (positivo) no dan buena cuenta de un significado «moral» de libertad. Paupérrima también su descripción en *KrV* A 534, B 562.

libertad trascendental es causa incondicionada y este concepto resume su constitutiva naturaleza negativa¹¹¹. No podría ser de otro modo, en el caso de un concepto problemático para la razón especulativa como es el de libertad.

La premura heideggeriana por situar como interlocutor privilegiado de su exégesis la libertad trascendental, reconociendo en su causalidad un sentido positivo desde el que se comprenda la libertad práctica, se ve frustrada por una razón esencial: la intrínseca referencia del concepto de libertad al de «ley». Como el mismo Heidegger señala, la libertad-para consiste en un «dirigirse-hacia» marcado férreamente por una ley, en otros términos, en darse a sí mismo la ley (autolegislación). En tanto que un tipo de causalidad, su efectucción «debe» encontrarse regulada por una ley, pues una causalidad libre sin leyes es un absurdo; pero su legalidad resulta sumamente problemática, por cuanto se forja única y exclusivamente por contraposición con la ley de la naturaleza¹¹². Por eso, la tercera antinomia cosmológica no plantea una confrontación entre el determinismo de la naturaleza según sus leyes y el indeterminismo de una libertad sin ley, sino la compleja compatibilidad de dos tipos de causalidad, cada una según leyes necesarias, si bien, en el caso de la libertad trascendental, totalmente inescrutable¹¹³.

Kant introducirá la temática de la ley al abordar el «carácter» inteligible o empírico a distinguir en el sujeto actuante, pues toda causa eficiente implica la existencia de una ley de la causalidad¹¹⁴. Los actos del sujeto fenoménico, ligados entre sí según las leyes de la naturaleza —carácter empírico—, tienen su condición en el carácter inteligible del sujeto que no está sometido a ninguna ley natural¹¹⁵. Este carácter se modela como un doble del carácter sensible, "como signo sensible suyo"¹¹⁶. Es la trasposición del carácter empírico al mundo inteligible, mera sustracción del sujeto de la cadena natural causal, esto es, de la "la ley de toda determinación temporal", de modo que "No *comenzaría* ni *cesaría* en él ningún *acto*"¹¹⁷, aunque capaz de dar lugar a una regularidad en la sucesión de los fenómenos por

¹¹¹ De hecho, la formulación de la tesis de la antinomia es meramente negativa, a saber, la causalidad natural no es la única, porque no explica todos los fenómenos (*KrV* A 445, B 473). Es la exclusividad, la universalidad ilimitada de la causalidad natural lo puesto en cuestión (*ibid.*, A 446, B 474).

¹¹² Hasta tal punto que la tesis de la tercera antinomia caracteriza la libertad trascendental como una libertad sin ley (*ibid.*, A 447, B 475), de modo que naturaleza y libertad trascendental se distinguen como legalidad y ausencia de legalidad. Kant sostendrá tajantemente en una de sus reflexiones morales que la libertad, de acuerdo con la naturaleza, se define como carencia de ley (*Refl.* n° 6962, XIX, 215).

¹¹³ Kant precisa en *Religion* (49, anm. [72, nota]) que lo puesto en cuestión es la exclusividad del predeterminismo (*Prädeterminism*) de las acciones en el tiempo respecto a las acciones de la voluntad.

¹¹⁴ V. *KrV* A 538 y ss., B 566 y ss.; A 563 y ss., B 581 y ss.

¹¹⁵ Además del aspecto propiamente regulativo del carácter inteligible en el orden de las causas, éste designa también, como apunta Domingo Blanco (1994, 224): "lo que constituye o define la individualidad de un hombre como diferente de cualquier otro (...) es el carácter inteligible el que da precisamente tal carácter empírico en las circunstancias presentes, aunque no sepamos cómo ni por qué (...)". Para un fiel y certero retrato de las perplejidades suscitadas por la noción de «carácter inteligible» —concretamente, en torno al sustancialismo y fatalismo—, dificultades que Kant atajará con la apuesta en la *KpV* por la autodonación de la ley moral, v. *ibid.*, 225 y ss.

¹¹⁶ *Ibid.*, A 546, B 574.

¹¹⁷ *Ibid.*, A 540, B 568.

medio de un inicio puramente espontáneo¹¹⁸. Insistimos en la ambigüedad kantiana al definir la ley inteligible de la causalidad libre meramente como «no-ley-natural» propia de una absoluta espontaneidad. En este sentido, podría afirmarse con Delbos que "La *Crítica de la razón pura* ha consistido mucho menos en una conciliación de sistemas en conflicto que en una conciliación de Kant consigo mismo"¹¹⁹. La razón de esta determinación puramente negativa es bien sencilla, "nunca podríamos conocer directamente ese carácter inteligible, ya que sólo percibimos lo que se manifiesta (...)"¹²⁰. Por todo ello, la razón teórica kantiana únicamente puede pensar en un hiato en la cadena causal, pero sin determinar específicamente las características de ese primer comienzo. De ahí que su caracterización se limite a la genérica denominación de causa incausada o libertad como origen.

Los análisis precedentes ponen, a nuestro juicio, en la senda del genuino elemento diferenciador entre los conceptos de libertad trascendental como absoluta espontaneidad y de libertad práctica o autonomía. Heidegger apunta que dicho rasgo diferencial reside en la referencia de la libertad práctica a la voluntad (*Wille*) y sus normas, por cuanto la libertad práctica no considera la libertad como un primer comienzo de un estado, sino desde el ser racional como esencialmente ligado a su querer (*Wollen*). El tautológico aserto heideggeriano de que la libertad práctica se caracteriza por su referencia a la razón práctica (voluntad), encubre la tentativa de minimizar la transcendencia del concepto, esencialmente moral en Kant, de ley. Aún más decisivo, con ello se prejuzga la noción kantiana en vistas a concluir finalmente la dependencia ontológica de la libertad práctica respecto a la trascendental. El hábil hermeneuta aprovechará el intersticio ofrecido por un déficit evidente en la determinación del concepto de autonomía en la primera *Crítica*¹²¹, que se delimita a partir el concepto de libertad trascendental —a su vez, forjado al trasluz de la causalidad natural—, primándose así la independencia respecto a estímulos, es decir, lo referido a la sustracción de la serie causal natural¹²². Atrincherado en la precariedad e

¹¹⁸ Dupond (1996, 103-105) muestra la índole contradictoria del carácter inteligible que, a la vez, es idéntico y diferente del empírico. Igualmente Carnois (1973, 69 y ss.) apunta que la relación entre ellos es "une *relation de signe à chose signifiée*". Además, distingue tres etapas en la maduración del «carácter»: una ley inmutable que rige la causalidad de la razón (*KrV*); el fruto de una autodeterminación atemporal (*KpV*) y una lección con contenido propio (*Religion*).

¹¹⁹ Delbos, V. (1969), 159.

¹²⁰ *KrV* A 540, B 568. Por lo tanto, como tuvimos ocasión de examinar, la conciencia moral nunca podrá juzgar con plena justicia. V. *ibid.*, A 551, B 579, nota.

¹²¹ Concepto descubierto en 1785, desconocido por lo tanto en la primera edición de la *KrV* (1781), que según B. Carnois (1973, 79), es la consumación de una larga evolución y el equivalente práctico del giro copernicano de la filosofía teórica. Acerca de la novedad que representa la terminología de la *Grundlegung*, v. Gómez Caffarena, J. (1984), 178.

¹²² La confusión kantiana llega al punto de sostener en el *Canon de la Crítica de la razón pura* que la libertad práctica puede demostrarse por introspección, optando así por una consideración de la libertad práctica cercana a la libertad psicológica (v. *KrV* A 802-803, B 830-831). La ley moral todavía aquí se liga a la felicidad universal, pues establece las condiciones garantes de la dignidad de ser felices (v. *ibid.*, A 806, B 834). A este respecto, resulta oportunísimo el estudio de Rivera de Rosales, J. (1993), 215-220. Según Ana M. González (1999, 25-26), hasta la publicación de *Grundlegung*, Kant se propone fundamentar el deber comprendido como dignidad de ser feliz, bien aduciendo motivos espurios como la felicidad, bien apelando a la libertad trascendental como mediadora entre la razón y el bien.

imprecisión de la libertad práctica de la *KrV* —e incluso, en determinados momentos aporéticos de la *Grundlegung*—, Heidegger cifra su fortín en la identidad, ontológicamente considerada, entre los dos tipos de «causalidad»: "la que deriva de la *naturaleza* y la que procede de la *libertad* (...)"¹²³.

Por todo ello, en ulteriores epígrafes procuraremos evidenciar, a contrasentido de la propuesta heideggeriana, que el concepto negativo de libertad resulta infructuoso para penetrar decididamente en la «esencia» de la libertad. La libertad es, para Kant, un concepto estricta y genuinamente moral, y por ello positivo, y por ello vinculado con la ley, que es una ley «moral», y por ello una libertad como autoleislación (autonomía). La radical apuesta kantiana sostiene la imposibilidad de pensar la libertad sin sometimiento al deber, puesto que la libertad práctica es una libertad necesaria o una necesidad libremente impuesta por la razón, cuya ley posee una extraordinaria singularidad¹²⁴. Por eso, Kant reafirma incansablemente que la nota definitoria de la libertad moral es el concepto de deber¹²⁵, único que puede garantizar la incondicionalidad de la razón, en otros términos, sin la ley moral no se abriría el horizonte práctico, exclusivo dominio de aquello que es posible mediante leyes de la libertad. Aunque condición necesaria, la libertad trascendental nunca podrá erigirse en el sentido originario —es decir, moral— de libertad, pues falto de referencia precisa al deber, no expresa ninguna necesidad. Mucho menos, como pretende Heidegger, puede servir de concepto rector en la delimitación de la esencia de la libertad en Kant¹²⁶. Sólo se puede hablar de libertad, según Kant, cuando se cuestiona por los fundamentos de determinación de la acción del yo inteligible y se examina si su praxis emana únicamente de la razón sometida al imperativo moral¹²⁷.

1.2. La subjetividad como libertad y la libertad como subjetividad

Acertadamente recuerda Caffarena que "el estatuto crítico de la libertad ha de situarse en continuidad con el especial estatuto de la autoconciencia especulativa"¹²⁸. Afirmación que

¹²³ *KrV* A 532, B 560.

¹²⁴ *Grundlegung* 446 (223). V. también *Refl.* n° 6802, XIX, 166-167; n° 7065, 240-241.

¹²⁵ V. *KrV* A 547, B 575; *ibid.*, A 550, B 578.

¹²⁶ En *KpV* se identifica explícitamente libertad práctica y libertad trascendental (libertad estricta), mediante la noción de autonomía de la voluntad. V., por ejemplo, *KpV* 4 (16); 5 (17); 15 (29); 26 (43); 28-29 (46-47).

¹²⁷ R. Rodríguez (1981) afirma que la *Doctrina Trascendental del Método* de la *KrV* defiende tres tesis superadas posteriormente en la *Dialéctica*: 1) la libertad práctica es un hecho de experiencia; 2) libertad trascendental y libertad práctica son totalmente independientes; 3) la libertad práctica es fundamento suficiente de las leyes prácticas. Igualmente, B. Carnois (1973, 58- 61) constata que la *Doctrina del método* concibe la libertad práctica como una libertad relativa, pseudo-libertad situada a medio camino entre la causalidad natural y la libertad trascendental. Pero es, sin lugar a dudas, Delbos el que arroja una mayor luz acerca de "la indecisión, en ocasiones ilógica, con la que Kant se representa aún la ley moral" (1969, 192). Falto del concepto de autonomía, la ley moral se define en la primera crítica de modo imperfecto, con un estatuto intermedio en cuanto justificación («*en dessous*») de la libertad trascendental y regulación («*en dessus*») de la libertad práctica. Su descripción puramente formal está destinada, últimamente, a erigir la libertad en el principio supremo de la filosofía teórica y práctica (v. op.cit., 190 y ss., especialmente, 200).

¹²⁸ J. Gómez Caffarena (1967, 69). Lo cual no tiene por qué conducir, como sostiene a continuación, a considerar la libertad trascendental un "cierto «noúmeno» de sentido positivo", alegando que existe un acceso puramente intelectual a la libertad.

pone en la pista de la reversión pretendida por Heidegger de la voluntad al «Yo pienso» en tanto que «Yo actúo», éste último concebido como un «Yo causo» o «Yo determino». Reconversión del sujeto moral en el sujeto pensante que atraviesa por dos momentos, al modo de una deducción trascendental de ida y vuelta. El primero parte de la autoconciencia característica de la unidad sintética de apercepción, en el intento de configurar el «Yo pienso» como un «Yo actúo»; es la consideración de la subjetividad como libertad. Enés de ese movimiento será el que procura identificar la libertad con la autoconciencia de la apercepción trascendental. Sigamos, pues, este orden.

1.2.1. La subjetividad libre. El «Yo pienso» como «Yo libre» en tanto que «Yo soy capaz»

Partiendo de la identidad (*Selbigkeit*) antes examinada como el paulatino fojarse la apercepción trascendental su propia identificación por medio de su actividad sintética, Heidegger se centrará en la autoconciencia propia de esa unidad sintética de apercepción, con vistas a acceder a una subjetividad libre en ejercicio de autoposición. La autoconciencia del *cogito me cogitare*, originario saber de la unidad como tal, consiste en un aprehender-se a sí mismo en el actuar (*Sich-Erfassen im Handeln*). En esa auto-captación no existe un «qué» específico, el yo es sujeto de una proposición sin predicado, esto es, sujeto de una posición (*Setzung*): "Lo que sabe la conciencia lógica no es el «qué» específico, sino solo «que yo soy»"¹²⁹. Pues bien, el aprenderse de la apercepción es, a juicio de Heidegger, la autoposición o tenencia de sí mismo (*Selbstbesitz*) del yo en cuanto «yo-soy-capaz» (*Ich-vermag*) o «yo-puedo» (*Ich-kann*)¹³⁰. El «ad» del *ad-percipere* no indica la adhesión de un yo a la percepción, sino el movimiento de retorno en dirección «hacia mí» (*zu mir hin*), por el que el yo como facultad (*Vermögen*), el yo-puedo, se toma a sí mismo (*Sich-Nehmen*). Por lo tanto, apercepción es tanto como auto-posición en sí mismo (*Sich-Versetzen in sich*) del sujeto en cuanto ser que actúa¹³¹.

Ya tiene Heidegger donde pretendía la apercepción trascendental de cara a su reconducción hacia la imaginación trascendental, puesto que el ponerse en sí mismo es la originaria auto-identificación del yo consigo mismo, origen de toda otra síntesis y de la misma conciencia de sí. A este respecto, recuérdese el hincapié que hicimos en el segundo capítulo a propósito de la proto-acción (*Urhandlung*) de la apercepción, a la par, donación previa (*Vorgabe*) del horizonte de oposición o resistencia *a priori*, que hace posible la objetividad y determina la esencia de las categorías —y con ellas del sujeto—, «y» también la libre autovinculación (*Selbstbindung*) en el proyectar anticipatorio del horizonte unitario de

¹²⁹ *Logik* 328 (260). Frente al yo lógico neokantiano, Heidegger insistirá en que el Yo pienso “se capta como constatación y en su existencia” (*ibid.*, 328-329 [260]). La donabilidad del Yo pienso significa “que yo en tanto que captante realizo el «yo pienso»” (*ibid.*, 331 [262]).

¹³⁰ V. *PhIK* 375.

¹³¹ En *PhIK* (379 y ss.), Heidegger procura mostrar, tomando pie en sendas notas de Kant (*KrV* A 117; B 158) referidas a la apercepción trascendental «tomada como facultad», que la aprehensión del yo sólo es posible como el libre ponerse en el propio Yo-puedo. V. también *GP* 206 (186).

la contra-posición *a priori*¹³². Pues bien, dicho auto-vincularse de la espontaneidad en el mismo mantener la estancia (*Stand*) contra(puesta) (*Wider*), constituye, según Heidegger, la esencia de la libertad kantiana. La penetrante hermenéutica heideggeriana da en el centro neurálgico de la aportación kantiana a la modernidad, su acceso a la pregunta por la subjetividad desde la perspectiva radicalmente rupturista de la libertad. Además, la apercepción trascendental kantiana se dinamiza existencial-temporalmente, y las antaño denostadas estabilidad y permanencia del sí mismo se redefinen como algo en ejecución. La constancia (*Stand*) atribuida al sí mismo es un continuo proceso de capacitación del «yo-soy-capaz». Consiguientemente, la estabilidad de sí mismo (*Selbst-ständigkeit*), rostro de la autonomía kantiana, representa la "toma de posesión de sí mismo en la acción"¹³³. Expresándolo en clave trascendental, la experiencia y la referencia a objetos son sólo posibles si la contraposición de la regulación que une toda síntesis surge de aquello que, según su esencia, es pura posibilidad, esto es, del libre «yo-puedo». Concluye Heidegger: "Por lo tanto, el yo es, precisamente en su realidad efectiva, posibilidad pura, el yo-puedo es precisamente la existencia existente"¹³⁴.

Todo lo cual supone reconocer que Kant atisbó la drástica separación entre el modo de ser de lo real y el de la subjetividad. Si en el terreno de la naturaleza el ser se identifica con la realidad efectiva, la subjetividad del sujeto tiene el modo de ser de la libertad, entendida, no se olvide, como yo-soy-capaz, o, lo que es lo mismo, como la facultad trascendental de la imaginación. Al determinar el yo como el posibilitante «yo-puedo», Kant preconiza que la existencia del yo es justamente lo opuesto a la realidad efectiva, es posibilidad¹³⁵. No obstante, su agudeza a la hora de vincular el ámbito trascendental con el de la libertad no supuso una precisa delimitación ontológica de los conceptos de realidad efectiva y posibilidad, de modo que Kant permanece preso en la ontología tradicional de la presencia:

“Así como Kant puso en claro de manera inequívoca el carácter de la mismidad, la libertad, la acción y la identidad en relación con el sujeto trascendental, así de oscuro permanece, en efecto, el fenómeno centralísimo de la trascendencia y las relaciones fundamentales del tiempo y el Yo-pienso entre sí, y en su vinculación con la trascendencia (...)”¹³⁶.

1.2.2. La libertad apercebida, espontaneidad pura que «yo pienso»

Envés de la apercepción trascendental como libertad en ejecución será la indagación de cómo la pura espontaneidad requiere como presupuesto indispensable la consciencia de sí

¹³² V. Supra. cap. 2º, II, 5.2.: "Trascendencia en juego, mundo en conformación"; III, 2.4.: "La alargada sombra de la imaginación trascendental".

¹³³ "Zum Subjekt gehört diese im Handeln sich selbst besitzenden *Selbst-ständigkeit* (...)" (*PhIK* 378).

¹³⁴ "Das Ich ist also gerade in seiner Wirklichkeit reine Möglichkeit, dieses Ich-kann ist gerade die existente Existenz" (*ibid.*, 380).

¹³⁵ Remitimos a lo dicho anteriormente sobre la imaginación trascendental. V. Supra. cap. 2º, III, 2.2.: "La cooriginariedad en ejecución: la actividad sintética de la imaginación trascendental creadora, «raíz común» de la trascendencia finita".

¹³⁶ "So eindeutig für Kant die Charaktere der Selbstheit, der Freiheit, der Handlung und der Selbigkeit bezüglich des transzendentalen Subjekts ans Licht kommen, so dunkel bleiben doch die zentralsten Phänomene der Transzendenz wie des Grundverhältnisses von Zeit und Ich-denke unter sich und in Beziehung zur Transzendenz (...)" (*PhIK* 381).

misma en su praxis. Vector, sin duda, más arduo para una hermenéutica destrascendentalizadora que procura frenar la identificación de la libertad con la subjetividad tradicional, por cuanto parece irrumpir en escena un sujeto activo, la conciencia latente del Yo pienso que acompaña todas nuestras representaciones. A este propósito, Kant deja claro que la apercepción pura, originaria o trascendental es una singularísima autoconciencia que, al dar lugar a la representación «Yo pienso», "(...) no puede estar acompañada por ninguna otra representación", por lo que dicha representación primigenia es un pensamiento (*Denken*), no una intuición¹³⁷. Se trata, pues, de rastrear en Kant un posible acceso cognoscitivo al libre «Yo pienso», para lo cual ineludiblemente había que acudir al decisivo texto de *KrV* A 546, B 574:

[El hombre] “se conoce también a sí mismo a través de la simple apercepción, y ello mediante actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos”¹³⁸.

La fórmula «simple apercepción» (*bloÙe Apperzeption*) ofrece, según Heidegger, la suprema y decisiva caracterización de la esencia de la apercepción como pura espontaneidad, por cuanto es un acto y, como tal, una singularísima forma de causalidad que, en tanto que «pura» —no receptiva— sólo puede consistir en la autodeterminación. «Simple apercepción» es tanto como la acción de determinar(se) en su pureza, determinar no receptivo sino inteligible, en el que resulta dado el «Yo-soy» en tanto que «Yo pienso». Y Heidegger sentencia: ese actuar no es otra cosa que aquello que Kant denomina «razón» (*Vernunft*). Acción (*Handlung*), dicho sea de paso, desposeída por Heidegger de toda referencia y sentido moral, pues su estricto significado, nos recuerda, es el efectuar (*wirken*) característico, sobre todo, de los seres inertes¹³⁹. La esencia de la razón «pura» consiste en apereibirse como autodeterminarse; su caracterización ontológica es la de facultad inteligible de determinarse a sí misma por sí misma.

Las expectativas resultan frustradas. Heidegger elude abordar detenidamente la apercepción kantiana como momento de auto-captación del sujeto, orientando su hermenéutica de la simple apercepción hacia el concepto de autodeterminación, con vistas al tiempo como autoafección pura de sí mismo. El «yo» kantiano se diluye en su acción, de manera que su auténtica esencia deja de ser el «yo pienso» («yo represento») para pasar al «yo actúo». Consiguientemente, la filosofía trascendental se pone en camino, mejor, Heidegger la sitúa inexorablemente en el camino hacia la afirmación idealista de que el ser originario es querer. En el ser-libre, el yo —o lo que quede de él— se encuentra auténticamente en sí mismo, de modo que el ser se determina como libertad:

“Pero Kant descubre en la *Crítica de la razón práctica*, en tránsito a través (*auf dem Weg über*) de la *Crítica de la razón pura*, que la esencia propia del “yo” no es el *yo pienso*, sino el “yo actúo”, yo me doy a mí mismo la ley a partir del fundamento del ser, yo soy libre. El yo en cuanto “yo represento”, la idea, es concebido entonces a partir de la libertad. El idealismo, en tanto interpretación del Ser, comprende

¹³⁷ Respectivamente, *KrV*, B 132; B 157.

¹³⁸ Igualmente en *KpV* 97 (123-124), Kant sostiene que el sujeto es consciente de sí como cosa en sí misma, esto es, en tanto que sólo determinable mediante leyes que él se da a sí mismo por su razón.

¹³⁹ V. *WmF* 196-197.

entonces al “Ser”-en-sí del ente como “Ser”-libre; el idealismo es en cuanto tal el idealismo de la libertad. Hasta ese punto ha llevado Kant a la filosofía, sin medir el mismo todo el alcance de ese paso”¹⁴⁰.

Insistamos para finalizar en el contrasentido de la marcha al que fuerza la interpretación heideggeriana, siempre en la tentativa de reconducir la razón práctica a la razón teórica, mostrando el estatuto práctico de esta última, lo cual sitúa casi ineluctablemente la filosofía trascendental como propedéutica al idealismo y desatiende su condición de filosofía límite. Desautorizando de antemano la libertad práctica como interlocutor válido, la argumentación heideggeriana concluye que la afirmación idealista de la libertad como el ser-en-sí del ente es la consecuencia de llevar hasta sus últimas consecuencias la espontaneidad de la razón teórica kantiana. Puesto que la razón no es sino un modo de causalidad en tanto que auto-causación, la libertad trascendental como acción originaria (*sprüngliche Handlung*)¹⁴¹, no por originaria deja de encuadrarse en el marco del causar y efectuar. Su distintivo consiste únicamente en que su actuar no tiene su origen en otra cosa, ella misma por sí misma es el origen¹⁴².

1.3. Balance crítico de la reversión de la voluntad al libre «Yo pienso»

Las innegables vacilaciones de Kant en la determinación precisa del «Yo pienso» obedecen a que el asunto no se encontraba en el centro de sus preocupaciones, sin lugar a dudas, porque la condición de ser del hombre se traza desde el ámbito práctico. El texto decisivo en busca de algún modo de acceso vivencial al «Yo pienso» habría que buscarlo, a nuestro juicio, en la nota de *KrV* B 422-423, resumen conclusivo de las ideas fundamentales de los *Paralogismos de la razón pura* en la versión de la segunda edición. Allí se afirma que la representación «Yo pienso» es inteligible "(...) una representación puramente intelectual, ya que pertenece al pensamiento en general", sin embargo, el Yo existo es sensible¹⁴³. La proposición —no la representación intelectual— «Yo pienso» es una proposición empírica que expresa una «intuición empírica indeterminada» (*unbestimmte empirische Anschauung*), esto es, el «Yo pienso» tiene a su base una intuición empírica —es una percepción—, pero ésta no lo determina como si fuera un objeto, pues dicha (a)percepción "precede a la experiencia que ha de determinar". Puesto que el «Yo pienso» es lo determinante que expresa la determinabilidad de mi existencia, no puede ser a su vez determinado, su descripción sólo puede ser negativa, a saber, una (a)percepción de la acción de determinar y, por lo tanto, real, pero no tematizable ni objetiva¹⁴⁴:

¹⁴⁰ Schelling 159 (112).

¹⁴¹ *KrV* A 544, B 572.

¹⁴² V. *WmF* 198; 257.

¹⁴³ La proposición «Yo pienso» es una proposición empírica que "(...) contiene sólo la determinabilidad de mi existencia sólo en relación con mis representaciones en el tiempo." (*KrV* B 420). Para Kant existe identidad entre mi existencia y la proposición Yo pienso, pues "la proposición «Yo pienso» incluye en sí una existencia como dada (...)" (*ibid.*, B 418). Ahora bien, su identidad es sintética, es decir, se trata de un existir pensando, un acto de progresiva identificación.

¹⁴⁴ "El pensamiento «Yo» no es, por el contrario, *ningún concepto*, sino sólo una percepción interna" — *Anfangsgründe (Kant)* 543 (134). Su *Refl.* n° 5661 (XVIII, 319) habla de una "conciencia trascendental".

“Una percepción indeterminada sólo significa aquí algo real (*etwas Reales*), algo dado al pensamiento en general, algo que, por consiguiente, no se da en cuanto fenómeno, ni tampoco como cosa en sí (noumeno), sino como algo que existe realmente (*Etwas, was in der Tat existiert*) y que es designado como tal en la proposición «Yo pienso»”.

El grueso de la difícil exégesis del ser del «Yo pienso» como una percepción indeterminada reside en lo que se entienda por «real» aplicado al «Yo pienso», algo que Kant deja totalmente en el aire, a falta de una terminología «intermedia» entre la realidad fenoménica y nouménica. No cabe duda de que en el «Yo pienso» soy inmediatamente consciente de «que soy»¹⁴⁵, pero no puede hablarse de «consistencia real», puesto que la existencia predicada no constituye todavía una categoría. El «Yo pienso» no es fenómeno, pero tampoco noumeno. No es algo quimérico, sino que esa representación existe —es real—, pero no por eso se constituye como «realidad», lo cual supone determinación sensible (fenómeno) o inteligible (noumeno)¹⁴⁶.

Nos inclinamos a pensar que el impreciso estatuto ontológico del «Yo pienso» como percepción indeterminada pone en cuestión la identificación heideggeriana entre apercepción y autocaución. La razón fundamental que impide concebir en Kant la apercepción como autoposición es que, a la base de la apercepción como autodeterminación, se encuentra el re-conocimiento del sometimiento de mi razón a leyes de la naturaleza o de la moral. En efecto, me apercibo como sujeto actuante «en» mi capacitación para unir representaciones, porque y sólo porque, soy un ser cuya razón se encuentra indefectiblemente sujeta a leyes. La apercepción kantiana dista en extremo de la autoposición idealista; soy consciente, dice Kant, de que pienso en mi actividad sintética, pero ese acto de autocaptación como actuante siempre será una libertad precaria —libertad trascendental—, urgida por el envite de la legalidad de mi razón, que yo no domino, y cuya alteridad, en cierto sentido, me trasciende¹⁴⁷.

Dando un paso más, si el «Yo pienso» se apercibe en su actividad sintética como espontaneidad pura, es porque esa espontaneidad resulta el trasunto de la libertad como autonomía —y no al revés, como pretende Heidegger. Comprender el «Yo actúo» como definición por excelencia de la libertad kantiana al margen de la legalidad de la razón resulta, pues, unilateral e insuficiente, ya que Kant va más allá de la afirmación de que el «Yo pienso» es un yo libre para sostener que ese yo libre sólo se constituye como tal a partir de la legalidad moral. En el mismo pórtico de su segunda *Crítica*, Kant deja claro que la libertad, afincada en la ley moral, garantiza la posibilidad de representar en la conciencia

¹⁴⁵ V. *KrV* B 157; B 277. Igualmente, *Anthropologie* 167 (87): El Yo pienso no puede pensar «Yo no soy», pues se anularía a sí mismo, cayendo en autocontradicción.

¹⁴⁶ Hay que reconocer la importancia que la tendencia realista tiene en Kant, que, a juicio de Adickes, siempre mantuvo el convencimiento incommovible de un «yo en sí» a la base del yo empírico, siendo, no obstante uno y el mismo sujeto. V. Adickes, E. (1924), 24-27.

¹⁴⁷ En ese sentido, D. Henrich (1955, 51) considera la conciencia originaria como un *Faktum*. J. M. Palacios (2003, 29) habla del yo que se esconde de sí mismo, el ojo ciego para sí mismo, el estar presente *in absentia*. Pero es sin duda Merleau-Ponty quien mejor expresa esa incapacidad del yo pienso reflexivo: “la reflexión lo recobra todo y no se recobra a sí misma en tanto que esfuerzo de recuperación; todo lo aclara menos su propio papel. También el ojo del espíritu tiene un punto ciego (...)” (Merleau-Ponty, M., 1970, 54).

pura —a la base de la empírica— al hombre como "ser en sí mismo"¹⁴⁸, y más adelante da la razón: "Pues mientras no se tenía concepto alguno determinado de la moralidad y de la libertad, no se podía adivinar, por una parte, qué es lo que se quería poner como nómeno a la base del pretendido fenómeno (...)"¹⁴⁹. En resumidas cuentas, frente a la postura heideggeriana, tal y como quedó claro al abordar el sentimiento de respeto, es la ley moral la que abre el ámbito práctico desde el cual, y sólo desde el cual, puede reconocerse en su actividad el «Yo pienso» como «Yo actúo». Veámoslo.

Hemos procurado acercarnos al contra-sentido de identificar la autoconciencia de la apercepción trascendental —conciencia de la espontaneidad del «Yo pienso»— con la autoconciencia del yo real y libre como sustancia inteligible, sin apelar a la mediación introducida por la legalidad de la razón, gracias a la que tiene lugar esa autoconciencia en la forma de reconocimiento del propio yo sometimiento a leyes. Heidegger considera lícito el paso de la autoidentificación sintética de la apercepción trascendental a la afirmación del «Yo pienso» como libérrimo «Yo actúo», apoyándose para ello en la primacía de la libertad trascendental sobre la práctica. No obstante, el tránsito heideggeriano se ve extremadamente dificultado al considerar el estatuto lógico-ideal de la libertad trascendental y de su acción de reconducir a unidad la serie de los fenómenos subordinados, acción que no entraña la afirmación teórica de una libertad real —que, sin embargo, tiene a su base—, esto es, de una sustancia inteligible. Como magníficamente sentencia D. Henrich: "No se puede confundir la espontaneidad del pensar con la libertad inteligible"¹⁵⁰.

Atiéndase a que la hermenéutica heideggeriana se afana en otorgar envergadura ontológica a la representación «Yo pienso», con la vista puesta en la subordinación de la libertad práctica a la trascendental. La primacía «esencial» de la libertad trascendental convierte la autolegislación práctica en su pálido reflejo de la capacidad de iniciar por sí mismo un acontecimiento. Con ello, no sólo desacredita la interlocución del ámbito práctico en la pregunta por el ser, sino que se pone en camino hacia la libertad del *Dasein* como la autorreferencialidad inherente a la comprensión del ser que sienta la diferencia óntico-ontológica. Consiguientemente, la obligada próxima parada de nuestra investigación será dilucidar en qué sentido habla Kant de la libertad trascendental como «fundamento» de la práctica¹⁵¹.

Al sostener Kant que la idea de libertad trascendental funda el concepto práctico, establece una relación de fundamento/fundamentado entre dos conceptos, a saber, la libertad trascendental es la razón de la inteligibilidad o comprensibilidad de la libertad real. Sin presuponer la no-contradicción de un inicio absoluto de una espontaneidad originaria, sostiene Kant, no es posible afirmar que algo ha «debido» suceder, consiguientemente, la

¹⁴⁸ *KpV* 6, anm. (18, nota 2).

¹⁴⁹ *Ibid.*, 6 (19).

¹⁵⁰ Henrich, D. (1955), 42.

¹⁵¹ V. *KrV* A 533-534, B 561-562. En *Grundlegung* 446 (223), se afirma ambiguamente que el concepto positivo de libertad fluye (*ausfließt*) del concepto negativo. También, *Refl.* n° 6000 (hacia 1780): "La libertad práctica es la conciencia de la absoluta espontaneidad" (XVIII, 420).

idea de libertad trascendental está destinada a combatir cualquier cerrazón a admitir teóricamente la problemática del «deber»: "la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma"¹⁵². En ese sentido, la presuposición de una *causa noumenon* posibilita teóricamente que mi razón determine exclusivamente mi acción: «puedo» pensar mi causalidad independientemente de la causalidad natural como autoactividad autónoma que inicia una serie de sucesos¹⁵³. No obstante, la libertad trascendental no antecede a la práctica en lo referente a la realidad. El aserto: "no es totalmente imposible pensarme como *causa noumenon*", está sometido al radicalmente distinto "debo pensarme así", que reobra sobre el primero: porque es necesario que me piense como *causa noumenon*, mi razón se ve urgida a mostrar que este concepto no es contradictorio.

En tanto que no es objeto de intuición sensible, la libertad trascendental es un noumeno en sentido negativo, concepto problemático y límite, admisible a la par que inevitable. Frente a la contundencia con la que se imponen los fenómenos, sólo puede alegar su no-imposibilidad; frente a la libertad que lo convoca, enmudece. De ahí que la libertad trascendental de la *KrV* se transforme en la segunda *Crítica* en postulado, es decir, en la "necesaria presuposición de la independencia del mundo sensible y de la facultad de la determinación de su voluntad (...)"¹⁵⁴. Y lo hace gracias al autosometimiento de la razón a su propia ley, la ley moral¹⁵⁵. Abriendo el ámbito novedoso de la moral, la conciencia de la ley moral es la conciencia de la incondicionalidad de la razón en la forma de una exigencia legal (*gesetzliches*) y no arbitraria, de cara al asentimiento subjetivo acerca de la realidad práctica de la libertad¹⁵⁶. Así pues, la franquía teórica para la libertad práctica que proporciona el concepto de libertad trascendental es tal por la pujanza interpeladora de la ley moral que, en su condición de *Faktum*, abre la posibilidad de pensar algo así como una causalidad inteligible. En otros términos, la contrapropuesta kantiana a *SuZ* vendría a ser que la aperturidad de la comprensión del ser no surge espontáneamente en un *Dasein*-espectador, sino que esa apertura es abierta por la ley moral, cuya irrupción «abre espacio» para que comparezcan los entes y, además, conmina al *Dasein* a pensar y actuar en el mundo. Extremadamente claro se muestra Kant al respecto:

“(...) la moralidad nos descubre primeramente el concepto de libertad, y, por consiguiente, que la *razón práctica* presenta primero a la especulativa con este concepto el problema más insoluble para sumirla así en la mayor perplejidad (...)”¹⁵⁷.

¹⁵² *KrV* B XXIX.

¹⁵³ Más riguroso sería afirmar: “no me resulta imposible”, ya que ni siquiera se trata de una posibilidad real -categoría de la relación-, sino lógica, la mera ausencia de contradicción del concepto. Para la distinción de ambas posibilidades, v. Paton, H. J. (1936), I, 66; II, 344; 346; 351.

¹⁵⁴ *KpV* 132 (163). El postulado de la razón pura práctica es una proposición teórica no demostrable pero unida a una ley práctica incondicionalmente válida *a priori* (*ibid.*, 122 [153]); hipótesis necesaria para el cumplimiento de las leyes objetivas prácticas (*ibid.*, 11, anm. [24, nota 5]) que se funda en un deber originado en la ley moral (*ibid.*, 142 [173-174]).

¹⁵⁵ Por eso las antinomias cosmológicas surge de un interés moral, pues se refieren a los “fines supremos y de más interés para la humanidad” *KrV* A 464, B 492.

¹⁵⁶ V. *KpV* 5 (16-17).

¹⁵⁷ *Ibid.*, 30 (48).

Sin el carácter aperturiente de esta singular e ineluctable «comprensión del deber ser», sería inconcebible el exceso de la razón, su constitutiva versión hacia lo incondicionado que es el auténtico significado netamente metafísico de la libertad trascendental; concepto problemático, fraguado hipotéticamente al calor de la heteronomía causal de la naturaleza y erigido en estandarte frente al escepticismo a fin de dejar valer (*gelten lassen*) la libertad práctica¹⁵⁸. Libertad sin garantías que patentiza privilegiadamente la condición límite del ser humano, insoslayablemente en camino hacia un saber finito acerca de lo infinito. Precariedad ontológica de quien está destinado irremediabilmente a zambullirse en el "océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión"¹⁵⁹, pensando en los fines últimos de su existencia, a sabiendas de su condena a levantar perpetuamente la enorme roca de su desconocimiento.

En definitiva, la libertad práctica «supone» la libertad trascendental únicamente porque la ley moral «obliga» a pensarnos como sujetos libres. El ser humano es realmente libre desde el discurso práctico y eso hace que pueda pensarse como posiblemente libre en su actividad teórico-trascendental. La espontaneidad lógico-trascendental del yo en el terreno especulativo marca el sendero hacia la espontaneidad real en el ámbito práctico, si bien para ello necesita la luz del *Faktum* de la ley moral, el cual "anuncia un mundo puro del entendimiento, hasta lo *determina positivamente* y nos da a conocer algo de él, a saber: una ley"¹⁶⁰.

A contrapaso del *Kantbuch*, el concepto práctico de deber opera tácitamente en la *KrV*, «obligando» a plantear la tercera antinomia. Si Heidegger escribe *Ser y tiempo* «desde» la resolución por la nada del *Dasein* —disposición para la angustia ante la muerte—, Kant redacta su *Crítica de la razón pura*, no sólo retrospectivamente partir de la todavía velada para él mismo comprensión de la razón práctica, sino «desde» la autodeterminación de la razón como respuesta al imperativo de veracidad; en definitiva, desde la imprecación de la ley moral que conmina a reconocer una legalidad en la naturaleza. Cedamos a J. L. Villacañas la responsabilidad de expresarlo con total rigor y acuidad:

“Esto quiere decir que sólo cuando la razón se hace práctica determinando a la voluntad en su forma de representar el mundo, es posible la existencia de la “verdad” en tanto que forma de relacionarse con lo que existe. Esta razón práctica que determina a la voluntad es la que escribe todos los análisis de la *KrV* tendentes a establecer máximas universales de actividad teórica”¹⁶¹.

2. EL RETORNO DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

2.1. Heidegger: el querer resuelto a quererse realmente a sí mismo

Con la convicción latente de que la libertad kantiana es un modo de causalidad, Heidegger pone rumbo hacia la libertad efectiva (*wirklich*) del hombre que actúa

¹⁵⁸ V. *ibid.*, 3 (15).

¹⁵⁹ *KrV* A 235, B 295

¹⁶⁰ *KpV* 43 (63).

¹⁶¹ Villacañas, J. L. (1987), 173.

moralmente, "la libertad como prerrogativa del hombre en tanto que ser racional"¹⁶². No otra sería la tentativa de la segunda *Crítica*, afanada en que el «poder» de la libertad trascendental se transforme en un «ser», mediante la afirmación de la realidad objetiva de la libertad, lo cual impone, según Heidegger, elaborar un nuevo concepto de realidad efectiva (*Wirklichkeit*), estrechamente vinculado al de la praxis y que permita exponer como real efectivo el concepto de libertad por medio de leyes prácticas. Fiel a su método esencial en pos de lo originario, el proceder heideggeriano no partirá del *Faktum* moral, sino de la libertad como un hecho (*Tatsache*) para, previo paso por la clarificación de la razón pura práctica como voluntad pura, retrotraer la pregunta por la realidad efectiva de la libertad — y, con ella, de la razón pura práctica — a la pregunta por la efectividad de la ley moral en tanto que imperativo categórico. La investigación parte, pues, de esa indemostrable condición de hecho (*Tatsächlichkeit*) del hecho libertad, a fin de mostrar que ese «hecho» alberga en su seno un *factum* constituyente: el imperativo como ley moral.

Heidegger no alberga la menor duda de que la libertad kantiana es una facultad productora, ya sea de objetos por medio de representaciones, ya sea del sí mismo en la autodeterminación de la voluntad. En ambos casos, el efecto de la causación deviene real, por lo que demostrar la realidad efectiva de la razón pura práctica supone mostrar que es posible esa retro-acción (autocausación) de la razón según principios *a priori*. En efecto, la razón es práctica *qua* voluntad, de modo que la razón práctica es voluntad y la voluntad es razón práctica¹⁶³. Si Kant habla de razón «pura» práctica, obedece a que la razón es la facultad de determinarse a sí misma en calidad de causalidad de sí misma, puesto que se erige en la causa posible para su querer por medio de representaciones¹⁶⁴. Por consiguiente, razón pura práctica es lo mismo que «pura voluntad» (*reiner Wille*), aquella que se determina a sí misma desde su propia esencia; la que determina el querer (*Wollen*) que se quiere a sí mismo y únicamente recibe su fundamento de determinación a partir de sí mismo. Esta determinación de la razón a partir de su propia esencia será heideggerianamente reinterpretada como un retomar su querer esencial, lo cual pone seriamente en la duda de si se está hablando de la autodeterminación kantiana o de la resolución precursora como la retroreferencia del querer a su ser esencial. La «pura» razón práctica es el querer que no quiere otra cosa que la voluntad, por decirlo así, el «querer de verdad» que manifiesta su radical esencia determinándose por sí mismo¹⁶⁵. Al igual que hará el idealismo, Heidegger interpreta ontológicamente el concepto de «*a priori*» como aquello que brota del mismo ser de la voluntad: la autodeterminación de la voluntad, su ser-libre, consiste en la determinación de la razón a partir de su propio ser esencial.

“La voluntad es lo determinante para sí misma. Ella se determina a partir de lo que ella misma es, a partir de su propia esencia. La esencia de la voluntad es, por lo tanto, lo determinante para el querer. Un querer tal se determina primera y únicamente a partir de sí mismo, no a través de lo

¹⁶² *WmF* 261, subrayado en original

¹⁶³ *Ibid.*, 275.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 276.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 278.

experimentable, o lo otro no empírico, sino *puramente* a partir de sí mismo. Una voluntad tal es *voluntad pura*. Una *voluntad pura* es *razón pura* que solamente por sí misma se determina respecto a la acción voluntaria, esto es, respecto a la praxis. *Voluntad pura es razón pura que por sí misma es práctica*¹⁶⁶.

La reformulación del problema de la libertad en tanto que cuestionamiento por el «ser»-libre (*Freisein*) operará, según Heidegger, un decisivo cambio en el concepto kantiano de «realidad objetiva» aplicado a la libertad¹⁶⁷. La libertad se justifica como efectiva en tanto que funda y constituye la esencia «de la cosa misma», porque emerge en el dinamismo del acontecimiento del ser: "«Un concepto tiene realidad» significa: lo representado y mentado en el concepto no es tan sólo elucubrado sino se funda en la esencia de la cosa misma, la constituye". El aserto heideggeriano se torna comprensible si «esencia» quiere decir «ser», es decir, si lo pensado en el concepto, se inserta en la legalidad originaria de su ser, de la que brota su efectividad. Por eso matiza: "Lo que es pensado en el concepto es la ley de lo real (*Wirklichen*) mismo". En el caso del ser-libre, la realidad objetiva del concepto significa que la libertad pensada en él es un modo de ser, que "pertenece también a la esencia y fundamento esencial (*Wesensgrund*) del «Ser»".

2.2. Kant: del carácter sintético de la razón pura práctica para un ser finito tendente al mal

«Razón» (*Vernunft*) en Kant es sinónimo de legislación *a priori*, en el polo opuesto a lo arbitrario y caótico, de modo que en todo uso de la razón pura, sea cual sea el modo en el que se lleve a cabo la legislación, existe la referencia a una ley que expresa necesidad e incondicionalidad¹⁶⁸. Será la razón legisladora quien azuce la vocación sistemática de las *Críticas* kantianas, en pro de un discernimiento de la subjetividad como principio trascendental del orden en la experiencia objetiva (*KrV*), en las acciones morales (*KpV*) y jurídicas (*Rechtslehre* de la *MS*), incluso en el sentimiento estético (*KU*). Kant es el arquitecto de la razón esperanzado en llegar a penetrar un día su unidad, demandada por una inevitable necesidad subjetiva de la razón humana que aspira a la completitud de sus conocimientos¹⁶⁹. Unidad de la razón que discurre ineludiblemente por el primado de la razón práctica sobre la especulativa. En tanto que es una y la misma razón la que juzga según principios *a priori* en ambos usos, el interés teórico por el conocimiento de los objetos está pre-movido por la incondicionalidad de la razón, de modo que el interés

¹⁶⁶ "Das Wille ist für sich selbst das Bestimmende. Er bestimmt sich aus dem, was er selbst ist, sein eigenes Wesen. Das Wesen des Willens ist dann für das Wollen das Bestimmende. Ein solches Wollen bestimmt sich schlechthin nur aus sich selbst, nicht durch Erfahrbares, anderes, nicht empirisch, sondern *rein* aus sich. Ein solcher Wille ist *reiner Wille*. Ein *reiner Wille ist reine Vernunft*, die für sich allein sich zum willentlichen Handeln bestimmt, d.h. zur Praxis. *Reiner Wille ist reine Vernunft, die für sich allein praktisch ist*" (*ibid.*, 277).

¹⁶⁷ La explicitación de esta reformulación tendrá lugar en su curso de verano de 1936, *Schelling: De la esencia de la libertad humana (1809)*, dedicado a prologar para los jóvenes las directrices fundamentales del idealismo de la mano de la célebre obra de Schelling. Las citas que siguen se encuentran en *Schelling* 36 (25).

¹⁶⁸ Acúdase a la distinción, en progresivo orden de amplitud, entre campo, territorio y esfera, en la Introducción a *KU* (179 y ss. [98 y ss.]). V. también *Refl.* n° 7018, XIX, 227-228 (142).

¹⁶⁹ V. *KpV* 91 (117).

condicionado de la razón especulativa reposa en la completitud del interés práctico, pues "todo interés es, en último término, práctico"¹⁷⁰.

Certeramente señala Heidegger que una plena comprensión de la razón legisladora *a priori* transcurre inevitablemente por la vinculación esencial entre la libertad de la voluntad y la ley práctica. Kant lo afirma tajantemente: "libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente una a otra"¹⁷¹. La ley moral es la conciencia de la razón práctica como razón pura legisladora *a priori*, y la libertad no es sino la misma razón pura práctica en ejercicio, legislando. Dicho de otro modo, la conciencia de la ley moral es la conciencia de la autonomía en el principio de la moralidad, conciencia de la razón como legisladora por sí misma, consiguientemente, bien podría afirmarse que el *Faktum* de la ley moral se identifica con la conciencia de la voluntad libre¹⁷². Subrayando la pregunta por la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la ley fundamental de la voluntad, el imperativo categórico, Heidegger se hace justo cargo de la insoslayable inmanencia de la ley moral respecto a la voluntad, su pertenencia a la esencia de la voluntad pura, por cuanto la ley agota la realidad misma de la voluntad. La ley moral posee, como le corresponde, un eminente significado ontológico. Kant mismo alude, como de soslayo, a esa inserción de la ley práctica en el mismo corazón ontológico de la razón pura práctica:

"Ahora bien, yo no pregunto aquí si ellas [libertad y ley práctica] son en realidad distintas, y si más bien una ley incondicionada no será tan sólo la propia conciencia (*Selbstbewusstsein*) de una razón pura práctica, y ésta, empero, idéntica con el concepto positivo de la libertad (...)"¹⁷³.

No obstante, como se encarga de dejar absolutamente claro el pasaje citado, no será éste el camino elegido para desentrañar la relación entre libertad y ley en la *Crítica de la razón práctica*, vía, sin embargo, escogida por la hermenéutica heideggeriana en sus lecciones de 1930. Y no lo es, porque el pensamiento sintético kantiano considera ilegítimo partir de la identidad analítica entre razón práctica y ley moral, a falta de un «hecho» sobre el que asentar el asentimiento de la libertad práctica¹⁷⁴. Heidegger cree hallar ese hecho en la libertad, pasando a cuestionarse por su condición de hecho (*Tatsächlichkeit*), esto es, por la facticidad del *factum* libertad o la efectividad de la libertad efectiva¹⁷⁵. Ciertamente, este arranque de su hermenéutica reconoce que la libertad es ella misma el ser originario, el único bien moral, de modo que el punto de partida de la segunda *Crítica* no es el bien como objeto de la voluntad, sino la libertad moral, en la que se pone en juego el genuino ser-

¹⁷⁰ *Ibid.*, 121 (153).

¹⁷¹ *Ibid.*, 29 (47).

¹⁷² Remitimos a la brillante exposición del *Faktum* moral por parte de J. Rivera de Rosales (1993, 297-298).

¹⁷³ *KpV* 29 (47-48).

¹⁷⁴ Todo asentimiento se funda en un hecho (*Tatsache*) para que pueda tener fundamento. V. *KU* 475 (474); *KrV* A 770, B 798.

¹⁷⁵ "La libertad es un hecho, es decir, la *condición de hecho de ese hecho* es, precisamente, la cuestión determinante" (*WmF* 271). Por eso, la argumentación heideggeriana parte del célebre texto de *KU* §91, donde Kant afirma que la libertad es "la única idea, entre todas las de la razón, cuyo objeto es un hecho y debe ser contado entre los *scibilia*" (*KU* 468 [466]).

hombre, su personalidad como legislador¹⁷⁶. Ahora bien, mostrar que la razón pura es práctica, en definitiva, la realidad de una voluntad libre, pasa inexorablemente para Kant — a diferencia del planteamiento heideggeriano—, por la *ratio cognoscendi* de la libertad: la ley moral. Única y exclusivamente porque es dado el «hecho» por antonomasia de la razón práctica, cabe justificar la realidad de la libertad, es decir, no sólo que la razón pura es práctica, sino que ella es la única que puede serlo incondicionadamente. Nuestra experiencia de la libertad no es inmediata, sino que comienza por el propio reconocimiento como sujetos libres en nuestra actuación concreta fáctica. De ahí la precariedad e impotencia de la razón para acceder teóricamente a un concepto positivo de libertad, algo que Kant expone con singular viveza: "La naturaleza, pues, parece habernos tratado aquí como una *madrastra*, dándonos una facultad que no puede por sí conducirnos a nuestro fin y se ve necesitada de ayuda"¹⁷⁷.

Por el contrario, la interpretación heideggeriana tiende a identificar el hecho de la libertad, del que habla la tercera *Crítica*¹⁷⁸, y el *Faktum* de la razón pura práctica, con vistas a insertar la ley moral en el ser del *Dasein*, reconduciendo el deber-ser al ser. Ahora bien, kantianamente hablando, la libertad no es un mero hecho sino un postulado práctico, y si puede ser considerada un «hecho», se debe a que su realidad (*Realität*) "se deja exponer (*dartun*) por leyes prácticas de la razón pura y, conforme a ellas, en acciones reales (*wirklichen Handlungen*)"¹⁷⁹. Como procuraremos indagar, esas acciones reales, en las que el sujeto moral confronta su propia libertad, serán las grandes olvidadas en una de las más penetrantes interpretaciones de la segunda *Crítica* como es la heideggeriana¹⁸⁰.

La pregunta por la primacía gnoseológica en el orden práctico: "por dónde *empieza* nuestro *conocimiento* de lo incondicionado-práctico"¹⁸¹, inaugura una relación de copertenencia entre ley moral y libertad, que Kant expresa mediante la celeberrima sentencia: "la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad"¹⁸². Libertad y ley moral se condicionan de manera recíproca. La primera posee, sin duda, el primado ontológico respecto a la ley moral, la cual, en tanto que

¹⁷⁶ Recuérdese, la segunda *Crítica* procura dilucidar "si la razón pura por sí sola basta para la determinación de la voluntad o si, sólo como empíricamente condicionada, puede ser ella un fundamento de determinación de la voluntad" (*KpV* 15 [29]).

¹⁷⁷ *Ibid.*, 146 (177).

¹⁷⁸ V. *KU* 468 (466).

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ Según Carnois (1973, 110), la *KpV* es más rigurosa en la demostración *a priori* de la libertad, al fundarse en un hecho suprasensible, mientras que la *KU* se apoya en la experiencia, mero indicio *a posteriori* de la libertad incapaz de demostrar la realidad. V., en general, Carnois, B. (1973), 105-110.

¹⁸¹ *KpV* 29 (48).

¹⁸² *Ibid.*, 4, anm. (16, nota 1). Tan inseparablemente unidas se hallan que "se podría definir también la libertad práctica como la independencia de la voluntad de todo lo que no sea solamente la ley moral" (*ibid.*, 94 [120]). "La libertad bajo leyes es moralidad" (*Refl.* n° 7062, 239 [152]). "La voluntad libre que coincide consigo misma de acuerdo con leyes universales de la libertad, es una voluntad absolutamente buena" (*Refl.* n° 7063, 240 [152]).

dada, es "la condición bajo la cual nosotros podemos *adquirir conciencia* de la libertad"¹⁸³. En este escenario de, digámoslo así, «copertenencia sintética», se comprende que, en sentido estricto, el único *Faktum* es el «hecho de la razón», es decir, que la razón pura «debe ser» práctica, y ese «que debe ser» se alza en un hecho irreconducible, infundamentable e incomprensible, delator de la impotencia de la razón respecto a la libertad, por la que el pensamiento kantiano "Sigue siendo primariamente una *toma de postura* a favor del hombre"¹⁸⁴.

Todo inclina a pensar que los análisis de Heidegger se realizan desde la voluntad pura absolutamente buena, el arbitrio (querer) que quiere la ley moral emergida de su propio querer. Abordando la cara más amable de la moral kantiana, desestima la importancia de la referencia al problema del mal (*Religion*), además de la doctrina de la virtud, y con ella, los fines que son deberes (*MS*). En estas obras, Kant confronta su concepto de libertad con temas como la legislación jurídica, el mal, la religión o los deberes de la virtud, con objeto de desarrollar, en continuidad con lo anteriormente realizado, su filosofía práctica en los ámbitos de la moral (*Tugendlehre*), el jurídico-político (*Rechtslehre*) y la religión¹⁸⁵. Y es que, por sí sola, la buena voluntad no tiene necesidad de un «hecho», porque se sabe como voluntad auténticamente libre e inmediatamente sometida a su propia ley. Sólo para el arbitrio finito resulta imprescindible la experiencia vivencial del «hecho moral», pues la confrontación entre el arbitrio y la ley moral puede saldarse a favor del principio malo en nosotros¹⁸⁶.

Por todo ello, se comprende que Kant decidiera batirse, aunque incipiente y deficitariamente, con el problema del mal, consciente de que la conciencia sintética de la libertad debía pasar por semejante arcaduz, a fin de arrojar luz sobre su esencial precariedad (finitud). Ricoeur lo enfatiza acertadamente "una libertad que se hace cargo del mal tiene camino abierto a una comprensión de sí misma excepcionalmente pletórica de sentido"¹⁸⁷. La tentativa en *Religion*, no exenta de dificultades y timidez al plantear la cuestión, de dar cuenta de la maldad de las acciones humanas recuerda que la libertad del arbitrio es la libertad para el bien o para el mal, libertad deficitaria, pues se encuentra desgajada de único gozne posible: la ley moral. Kant insiste en que el arbitrio malo (*böse Willkür*) no emana de un principio malo constitutivo de la razón y contrapunto de la soberanía de la ley moral,

¹⁸³ Otras formulaciones del afamado «debo luego puedo» las encontramos en *KpV* 30 (48-49); 57-58 (79); 31 (50): *sic volo, sic iubeo*, así lo quiero, así lo mando. V. *Religion* 50 (73); 45 (66); 49, anm. (72, nota); 62 (83); *Gemeinspruch* 287 (23).

¹⁸⁴ Gómez Caffarena, J. (1984), 182-183. Obviamente, excede los límites de nuestra investigación adentrarse en las dificultades que la condición no deducible del *Faktum* moral plantea. Remitimos sobre este punto a dos grandes conocedores de la obra kantiana: Kaulbach, F. (1978), 193 y ss.; Prauss, G. (1983), 81-84.

¹⁸⁵ Weil (1970, 153-155) diferencia entre el planteamiento de la *Grundlegung*, preocupado por la fundamentación crítica de la moral sin tener en cuenta la finitud de la voluntad, y el de *MS*, que trata de los deberes como deberes humanos, esto es, de la facultad humana práctica.

¹⁸⁶ V. *LB Fortschritte* 346-347.

¹⁸⁷ P. Ricoeur, P. (1960a), 15. V. también, 1960b, 150. Igualmente, Jan Patocka (2007, 83-84; 100) considera que la originaria experiencia de la libertad arraiga en la insatisfacción con lo dado y lo sensorial, en las vivencias negativas de insignificancia, caducidad. Es la experiencia de la nulidad del mundo real abandonado a sí mismo.

pues ello significaría la corrupción de la razón y su disociación de la ley moral¹⁸⁸. Y es que, equiparar la libertad de la voluntad pura con la del arbitrio sería tanto como establecer la posibilidad de una determinación equipotencial respecto a la ley, algo que taxativamente niega la incondicionalidad de la ley moral. No resulta kantianamente concebible que la razón niegue la autoridad de la ley misma, pues eso instauraría la corrupción en el seno de la razón moralmente legisladora y el hombre se convertiría en un ser diabólico, una razón liberada de la ley moral que buscara el mal por el mal mismo y tomara su fundamento de determinación —pues siempre tiene que haber uno— del antagonismo frente a la ley es, a todas luces, demasiado para el hombre¹⁸⁹. Resulta, pues, contradictorio afirmar la realidad de lo extremadamente malo (*Äußerst-bösen*), no la mera máxima subjetiva mala, sino una ley objetiva de validez universal que representaría el mal moral como fuerza real contraria a la fuerza positiva de la ley moral. Tamaño disparate, según Kant, proclama una razón que se niega a sí misma, porque introduce el mal en la voluntad, convirtiéndolo en necesario¹⁹⁰.

En conclusión, el acontecer del «hecho moral» es, al unísono, el acontecer de la finitud del ser humano, pues sólo respecto a la voluntad del ser racional finito, siempre en la posibilidad de decidirse por el mal, tiene sentido hablar de una conciencia inmediata de la incondicionalidad de la razón en la praxis cotidiana. Porque toda acción humana se realiza en el horizonte del imperativo categórico, el libre arbitrio no es la voluntad pura sino una libertad en precario, a medio camino entre la «inmoralidad» de una bestia y un corazón diabólico que opta decididamente por el mal¹⁹¹.

¹⁸⁸ No nos corresponde profundizar en la índole de la resistencia (*Widerstrebung*) ejercida por la maldad del albedrío. Baste apuntar que la maldad no es concebida como la mera ausencia de bien (racionalismo), sino como una oposición real del arbitrio malo respecto a la buena intención. V. *Religion* 22, anm. (39, nota). En este sentido, recuérdese el distingo entre oposición lógica (contradicción, *nihil negativum* o carencia) y oposición real (contrariedad, *nihil privativum* o privación) en *Magnitudes negativas*, determinante para descubrir la realidad del mal moral como una acción real que contrarresta la fuerza positiva. V. *Negative Größen* 171 y ss. (121 y ss.); 182-184 (135-138); *KrV* A 272-273, B 328-329; *Anthropologie* 230-231 (187-188).

¹⁸⁹ V. *Religion* 35 (54).

¹⁹⁰ Resulta inconcebible para Kant que el criminal rechace la autoridad de la ley y cometa un crimen de maldad formal (*förmlichen Bosheit*) (*MS* 321 [153-154, nota]). También, que la razón opte contra su razón legisladora (*ibid.*, 226 [33-34]). Acerca de la relación entre libertad y mal, v. *VMS* 248-249, 393; *Opus postumum* 470-471 (83-84). *Refl.* n° 3856, XVII, 314; n° 3867, 317; n° 3868, 318.

¹⁹¹ Indudablemente, la concepción kantiana del mal peca de falta de radicalidad. Como puntualiza Domingo Blanco, la universalidad del mal en *Religion*, a diferencia de sus esfuerzos pre-críticos, es una universalidad subjetiva alojada en la razón humana y que elude “el problema de la coimplicación objetiva de bueno y malo en el imperativo de realizar la universalidad” (1989, 93). Últimamente, Kant reduce el mal moral a impotencia humana y retorna así a la concepción tradicional, azuzado por un finalismo que apuesta por el fin supremo como sostén del valor de la existencia (v. *ibid.* 95 y ss.). Y se concluye: “El formalismo del Kant crítico intentará preservar de problematicidad lo universal de un reducto de idealidad pura, pero a costa no sólo de la indeterminación, sino de la interpretación irrealista del imperativo. Pues lo que hace falta comprender por encima de todo, como constitutivo del esfuerzo moral, de la voluntad misma, es la intencional asimetría de una real oposición orientada hacia un universal problemático” (*ibid.*, 100).

2.3. La interpretación heideggeriana del imperativo categórico como ley fundamental

Tres años antes de su primera gran obra, en su conferencia: *El concepto del tiempo* (1924), Heidegger realiza un interesantísimo guiño a la filosofía trascendental:

“Quizá no sea casual que Kant determinara el principio fundamental de su ética en una manera que nosotros calificamos de formal. Posiblemente, por su familiaridad con el ser-ahí, sabía que éste es su «cómo»”¹⁹².

Kant habría llegado a atisbar en el ámbito práctico que la pregunta por el hombre no encuentra respuesta en recurrencia a un «qué» óntico, sólo mediante la formalidad ontológica del «cómo». Tan breve aserto esboza tempranamente las principales directrices de una inserción del formalismo legaliforme kantiano en la existencia del *Dasein*, hasta poder atribuirse a Kant cierta comprensión incipiente de que el hombre es *ser-en-posibilidad*. Desde luego, su obra de 1927 no contemplará que el carácter formal de las reglas morales pueda constituir el cómo de la existencia fáctica; el imperativo categórico pertenece a la comprensión impropia óntica en constante autoaseguramiento mediante posibilidades de acción. Habrá que esperar a 1930, para que Heidegger retome el carácter formal del imperativo a fin de incardinarlo definitivamente en la constitución del *Dasein* en tanto que autorresponsabilidad (*Selbstverantwortlichkeit*). De esta forma, entre 1924 y 1930, con intermedio en 1927 y 1929, se pasará del reconocimiento a la absorción hermenéutica, transitando por la crítica destructiva (*SuZ*) y deconstructiva (*KPM*).

De la esencia de la libertad humana parte del reconocimiento de que en la pregunta por la realidad efectiva de la libertad práctica resplandece el mérito kantiano por situar en el centro de la problemática práctica la singular efectividad de la voluntad, el hecho de la voluntad¹⁹³. Dentro de los lógicos límites del momento histórico, Kant habría llegado a ver con radicalidad y plenitud la significación del «hecho» moral para la cuestión ontológica. No obstante, su déficit reside en, por decirlo así, haberse detenido demasiado pronto y no abordar la condición de hecho como tal de la ley moral, la facticidad del *Faktum*. A esa tarea se entregará la hermenéutica heideggeriana del imperativo categórico, esencia de la voluntad que rige su misma existencia *qua* causalidad, de modo que en su dilucidación reside "el punto decisivo de cara a la comprensión del problema entero"¹⁹⁴.

En la primerísima intención de Heidegger se halla bloquear la raigambre moral del deber kantiano, mediante su determinación como el carácter de regla (*Regelcharakter*) de la acción humana, en tanto que ésta últimamente se define como una forma de causalidad de la razón por medio de la idea o la efectuación determinada por la previa representación de aquello que «debe ser». En efecto, reglar nuestra acción significa determinarla proponiendo de antemano reglas como cauces de acción, de modo que eso pre- y pro-puesto tiene el carácter de «lo debido» (*Gesolltes*). Si la ley moral resulta algo donado al sujeto es, según

¹⁹² V/BZ 117 (46).

¹⁹³ WmF 294.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 285.

Heidegger, porque el deber y lo debido se identifican con la condición de re-presentado (*vor-gestellt*, pro-puesto de antemano, em-plazado) en tanto que regulador. No hay más que acudir a la definición kantiana de libertad como causalidad mediante la idea, para darse cuenta, suscribe Heidegger, de que "el concepto es el fundamento de determinación de la acción"¹⁹⁵. La esencia de la causalidad de la razón —y, consiguientemente, de su condición moral— consiste, pues, en que "Su actuar es un efectuar que, como tal, es determinado por el previo ser-representado de aquello que debe ser obrado en el efecto y que en sí mismo se encuentra referido a un querer"¹⁹⁶.

Como «ley» práctica, el imperativo categórico kantiano sufre este proceso desmoralizante en el marco de la voluntad como una forma de causalidad. El imperativo es la ley que rige la existencia de la voluntad como razón pura práctica y, consiguientemente, la realidad de la libertad; es la ley propia para la existencia de la voluntad, forma de toda legislación y constituyente de la esencia de la voluntad en tanto que, representando, determina el querer puro. Discernir la razón pura práctica es, por tanto, dilucidar la esencia de esa ley fundamental (*Grundgesetz*) o «forma de la ley» que se autoimpone la voluntad, "la aptitud (*Tauglichkeit*) de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal"¹⁹⁷. Frente a los detractores del formalismo kantiano, en manos de Heidegger lo «formal» no significa algo indeterminado vacío de materia, sino todo lo contrario, a saber, lo esencial en tanto que configurador, lo constituyente y determinante de la ley; podría decirse, el ser-ley, la legalidad de la ley.

Dando un paso más. Abordar la realidad efectiva de esa «forma de la legislación» (*Form der Gesetzgebung*) concita inevitablemente el preclaro pasaje de la segunda *Crítica* en torno a la conciencia inmediata de la ley moral:

"Así, pues, la *ley moral*, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos (*entwerfen*) máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece *primeramente*, y ya que la razón la representa como un fundamento de determinación que ninguna condición sensible puede sobrepasar, más aún, enteramente independiente de esas condiciones, conduce precisamente al concepto de libertad"¹⁹⁸.

Heidegger inserta la conciencia inmediata de la ley moral en la dinámica del querer efectivo (*wirklich Wollen*), vinculando el *factum* del imperativo moral con el querer real que quiere en serio. En efecto, el singular «hecho» de la ley moral se hace patente en la inmediatez del querer que quiere aquí y ahora, pues sólo acontece para la voluntad resuelta a querer¹⁹⁹. La conciencia inmediata de la ley moral se introduce en la realización querer, en la autorreferencialidad inherente a su mismo ejercicio. Únicamente resta por sacar las posibilidades ontológicas de esta exégesis de Kant: el querer real quiere su ley, que representa la esencia constituyente de su voluntad; lo querido en el querer real es el deber,

¹⁹⁵ *Ibid.*, 257. Interpreta así la afirmación kantiana de *KrV* A 547, B 575.

¹⁹⁶ "Ihr Handeln ist ein Wirken, das als solches bestimmt wird durch das im vorhinein Vorgestelltsein dessen, was in der Wirkung gehandelt werden soll und in sich bezogen ist auf ein Wollen" (*WmF* 258).

¹⁹⁷ *Grundlegung* 444 (219).

¹⁹⁸ *KpV* 29-30 (48).

¹⁹⁹ V. *WmF* 288.

no dirigido primera ni fundamentalmente a una norma exterior, ya que es el deber de su *ser-abí* (*das Sollen seines Da-seins*)²⁰⁰. En definitiva, el que realmente quiere no quiere otra cosa que la exigencia emanada de su *ser-abí*.

La inmanentización del deber en la voluntad, vía formalización, conduce a sostener la identidad de ambos por su recurrencia a un tercero: la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La realidad del deber, siempre a nuestro lado, se identifica con la realidad de nuestra voluntad o razón pura práctica. La realidad del deber únicamente se da en y a través de nuestra voluntad, de modo que es la única realidad apropiada para nuestra voluntad como tal. Por eso Heidegger considera que aquí se inaugura un nuevo concepto de *Wirklichkeit*: la realidad propia y exclusiva del deber. Es la realidad como realización. Heidegger lo expresa con un juego de palabras: "La efectividad del querer es únicamente en el querer de esa efectividad"²⁰¹. Brevemente, el querer se realiza queriendo. Hasta tal punto la realidad efectiva de la voluntad reside en nosotros que nuestra esencia es puesta en juego, tomada y comprometida por la posibilidad de que la voluntad pura devenga efectivamente real. Y es que: "En el querer real somos puestos en el deber de decidirnos de una u otra manera en relación a los fundamentos de determinación de nuestra acción"²⁰².

2.4. Umwillen versus Willen. La resolución del ser, constituyente ontológico del fin en sí mismo kantiano

El tránsito por la singular disposición fundamental del respeto como acceso al sí mismo «óntico» del yo kantiano, pone a las puertas de la constitución ontológica de la persona moral como fin en sí mismo²⁰³. Reconoce Heidegger que la caracterización originaria de la yoidad del yo kantiano no se resuelve, y mucho menos se reduce, al yo-sujeto de la apercepción. Como Kant indica en *Religion*²⁰⁴, resulta insuficiente la determinación del hombre como un ser vivo racional, puesto que también puede existir un ser racional puramente teórico carente, sin embargo, de la posibilidad de ser práctico por sí mismo o de actuar por mor de sí. La esencia de la persona kantiana, asiente por ello Heidegger, se halla en el terreno de la praxis, desde el que se configura el modo de ser fundamental del yo, la personalidad (*Persönlichkeit*) moral²⁰⁵.

Ya desde su fervorosa acogida de la filosofía kantiana en su curso de Marburgo (1925/26), Heidegger sostiene que la tesis kantiana: «El hombre existe como fin en sí mismo» representa, en los deficitarios términos de la ontología tradicional, la incipiente comprensión del ser del hombre en tanto que concernido por su ser, o lo que es lo mismo,

²⁰⁰ V. *ibid.*, 289

²⁰¹ "Die Wirklichkeit des Wollens ist nur im Wollen dieser Wirklichkeit" (*ibid.*, 291, subrayado en original).

²⁰² "Im wirklichen Wollen bringen wir uns selbst in die Lage, uns so oder so bezüglich des Bestimmungsgrundes unseres Handelns entscheiden zu müssen" (*ibid.*, 290).

²⁰³ V. *GP* 194 y ss. (177 y ss.).

²⁰⁴ V. *Religion* 26 y ss. (43 y ss.).

²⁰⁵ Heidegger incluso vislumbra en *MS* una metafísica dogmático-práctica, capaz de determinar el ser del sí mismo como autoconciencia práctica. V. *GP* 207 (186).

una velada formulación del cuidado de sí²⁰⁶. Bisoña referencia que aguarda la identificación de la personalidad kantiana con la responsabilidad de sí mismo para consigo (*Selbstverantwortlichkeit*), auto-referencialidad por la que el hombre se toma y autovincula. La personalidad kantiana eleva al hombre por encima de sí mismo como integrante del mundo sensible, por lo que la humanidad, definitoria del hombre como ser vivo racional, no agota su esencia en tanto que práctico por sí mismo, sino que resulta transcendida en la posibilidad de actuar por mor de sí como persona²⁰⁷. Así, la esencia del hombre, la «humanidad en su persona», reside en el sobrepasar la unidad de razón y sensibilidad, inequívoco presentimiento del trascender originario del *Dasein* que comprende su ser²⁰⁸.

Precisamente, el «por-mor-de» o «en consideración a» (*Worumwillen*) se hace cargo del momento trans-cendental de retroreferencia del *Dasein* a su propio *ser-en-el-mundo* en cuanto ente al que en su ser le va su ser, en cada caso suyo. El *por-mor-de* acoge la transcendencia del *Dasein*, el bucle de pro-yección y retorno, contramovimiento de versión hacia el mundo —entrega al mundo— y reversión al ser-en-cada-caso-mío, sin que el traspasamiento salga de la esfera ontológica del *Dasein*²⁰⁹. Su dilucidación en *Ser y tiempo* atiende a mostrar cómo al *Dasein* le es inherente una relación con la totalidad que denominamos mundo, siendo el *por-mor-de* lo estructurante de esa totalidad, su índole transcendental. En efecto, en la apertura del *por-mor-de* se abre el *ser-en-el-mundo*, de modo que la significatividad en la que consiste el mundo afinca últimamente en aquél. Ahora bien, en esa apertura, el *Dasein* se da a sí mismo su ser y poder-ser en relación con su *ser-en-el-mundo*, consiguientemente, el dejar-ser el ente compareciente se funda en el estar vuelto del *Dasein* hacia su ser más propio, condición fundante de toda posibilidad como tal, por-mor-de la cual el *Dasein* es como es. El mundo como totalidad es aquello a partir de lo que el *Dasein* se da a entender su sí mismo como poder-ser. El *Dasein* ex-siste por-mor-de-sí y este sí mismo madura —se temporaliza— en el traspasamiento hacia el mundo. El mundo se desvela, en último término, como aquello por-mor-de lo cual es el *Dasein* que existe por-mor-de-sí-mismo²¹⁰.

Habrà que aguardar a la elucidación de la libertad-para el fundamento en *De la esencia del fundamento* para que el *por-mor-de* se identifique expresamente con la transcendencia del *Dasein* y, en definitiva, con su libertad, a fin de acometer una confrontación expresa con la concepción ilustrada-kantiana de la libertad. No en vano, ya se había advertido

²⁰⁶ V. *Logik* 221 (222). No obstante, Kant yerra al intentar explicar el cuidado, por medio del concepto de fin, a su vez, entendido como «valor» absoluto del ser humano. V. *ibid.*, §17. C. F. Gethmann (1988, 159) ve en este parágrafo una formulación preparatoria de lo que serán los parágrafos 39 y 41 de *SuZ*, dedicados al cuidado.

²⁰⁷ V. *WmF* 262-263.

²⁰⁸ V. Jiménez Redondo, M. (2003, 195 y ss.). El autor concluye que el Kant heideggeriano es un Aristóteles elevado a la reflexión absoluta, pero incapaz de darse alcance ontoteológicamente (art. cit., 221).

²⁰⁹ De hecho, en *SuZ* §69, dedicado a la determinación de la transcendencia del *Dasein* a partir de su temporalidad extático-horizontal, Heidegger afirma que el *Umwillen seiner* consiste en el ex-tasis del retorno futuro (*zukünftig*) a sí mismo; en ese retorno, el ex-sistir fáctico proyecta en el horizonte del futuro un poder-ser. V. *SuZ* 365 (380). Sobre la doble estructura de auto-referencialidad (*Selbstbezüglichkeit*) y hetero-referencialidad (*Fremdbezüglichkeit*) en la existencia fáctica del *Dasein*, v. Gethmann, C.F. (1988), 157-158.

²¹⁰ Acerca de la coimbricación entre el por-mor-del mundo y el por-mor-de sí mismo, v. *VWG* 157 (135); *GP* 242 (213).

programáticamente al comienzo del capítulo tercero: "En III se muestra la esencia del querer como ser-aquí, la eliminación (*Aufhebung*) y superación (*Überwindung*) de toda facultad"²¹¹. Tomando como guía la contraposición entre *voluntad* (*Wille*) y *por-mor-de* (*Umwille*) se asiste a la deconstrucción de toda «metafísica del querer», que concibe la libertad como actividad de una voluntad causante de sus decisiones. La contraoferta será una libertad definitoria de la transcendencia del *Dasein* que, arrojado en medio del mundo, otorga fundamentos y proyecta de este modo la posibilidad de toda ulterior actividad causal²¹². En efecto, la libertad es el proyectarse del *por-mor-de* vertido hacia los entes y revertido hacia sí mismo en el que trasciende esos respectos como condición de posibilidad de su establecimiento. Intrínseca posibilidad de la voluntad, "Sólo donde hay libertad, hay un por mor de, y sólo allí hay mundo"²¹³. Más conciso: "El traspasamiento (*Überstieg*) hacia el mundo es la libertad misma"²¹⁴.

Pues bien, la tesis de Heidegger asevera que sólo por este libérrimo «con vistas a sí mismo» puede el hombre fáctico ser un fin en sí mismo. La radicación ontológica de la ética kantiana concluye en el por-mor-de sí mismo como expresión de la *egoidad* (*Egoität*) ontológico-metafísica del *Dasein*, su yoidad neutral (*neutrale Ichheit*), condición de posibilidad de toda referencia a un yo, un tú o una comunidad humana²¹⁵. Del todo insuficiente resulta la determinación de la persona moral como fin en sí mismo que existe como su propio fin objetivo, si no se piensa ontológicamente la estructura del fin. A falta de su estatus ontológico de posibilidad, todo lo lejos que se llega es a las personas como "cosas (*Dinge*) cuya existencia en sí misma es fin"²¹⁶. La personalidad moral deviene, pues, en cosa-fin, con el modo ontológico de la subsistencia. Frente a Kant, la libertad originaria no reconoce al hombre como fin porque previamente un valor en sí se encuentre ahí delante, sino que a la esencia de la libertad le compete el poner ante sí el fin en su dinamismo que «se da» el *por-mor-de*. La libertad heideggeriana guarda mayores parecidos con la actividad sintética de la imaginación trascendental y su mantener abierto el horizonte de en-frentamiento que hace posible la patencia del ser del ente. Libertad, últimamente, como suelo nutricio del *por-mor-de* conformador de una mismidad ontológico-existencialmente considerada, que nada tiene que ver con un apercibirse desde el exterior de sí mismo como fin, en tanto que el ser-para-sí-mismo (*Zu-sich-selbst-sein*) del *Dasein*, su ser en referencia a su propio sí mismo, en definitiva, la *Jemeinigkeit* definitoria de la comprensión del ser²¹⁷.

De este modo, acompañados del concepto kantiano de fin en sí, retomamos las dos determinaciones heideggerianas de la libertad —apertura de la comprensión de ser y

²¹¹ *VWG* 163, anm. a (139, nota 92a).

²¹² V. *Ibid.*, 164 (141).

²¹³ *Anfangsgründe* 238 (216-7); v. *ibid.*, 246 (223).

²¹⁴ *VWG* 163 (140).

²¹⁵ V. *Anfangsgründe* 241 (219).

²¹⁶ *Grundlegung* 428 (187).

²¹⁷ Con gran agudeza, J. Stolzenberg (2001, 615) apunta que, injustificadamente, la hermenéutica heideggeriana transforma el «fin en sí mismo kantiano» en el «fin en cuanto sí mismo» del *por-mor-de* y de una teoría de la autenticidad de la existencia.

resolución precursora—, desde su contundente apuesta: “¡la trascendencia del *Dasein* y la libertad son idénticas!”²¹⁸. Heidegger parte de que la caracterización de la libertad como espontaneidad trascendental o facultad de comenzar una acción «por-sí-misma» resulta insuficiente a falta de determinación ontológica del sí mismo de la mismidad, pues olvida fatalmente que el sí mismo tiene el carácter de *acontecer* de un «mismo», sólo a partir del cual puede determinarse la causalidad como un «empezar» espontáneo²¹⁹. El originario ser-libre del *Dasein* consiste en la ejecución del trascendente *ser-en-el-mundo*, en cuyo cooriginario momento de retorno hacia sí se abre la posibilidad óptica de re-tomar el *Dasein* trascendente en su mismidad (*Entschlossenheit*). El movimiento ontológico de ida y vuelta es, por lo tanto, el posibilitante de una mismidad a cuya base se encuentra el sí mismo como radical individuación, desnudo ser-en-posibilidad en perpetuo tránsito hacia la nada del mundo:

“este saltar sobre (*Übersprung*) hace posible que el *Dasein* pueda ser algo como él mismo. Sólo en el saltar sobre sí mismo se abre el abismo (*Abgrund*) que el *Dasein* es, en cada caso, para sí, y, únicamente porque este abismo de la mismidad (*Selbstseins*) se abre mediante la trascendencia y en ella, puede cubrirse y hacerse invisible”²²⁰.

Será en confrontación con la personalidad kantiana en sus lecciones de 1930, donde Heidegger procure solventar el desequilibrio óptico-ontológico ya apuntado entre ambos sentidos de libertad²²¹, vinculando explícitamente la libertad como trascendencia y como resolución por medio de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano²²². En estas lecciones se asiste a una decisiva modulación en la resolución heideggeriana, definitivamente inserta en el acontecimiento del ser en tanto que «resolución del ser». Es el ser quien sitúa en la escisión (*Entscheidung*), en el abismo de nuestra existencia, en la nihilidad y menesterosidad de la misma, previa a toda decisión concreta, incluso la que concierne a la autenticidad del propio *Dasein*. Con ello se consuma la identificación plena entre trascendencia y libertad del ser, en camino hacia la verdad del ser, donde apenas se vislumbra un resquicio para el comportamiento óptico libre, relegado, permítase la ironía, al «olvido del ser». No extraña, pues, que Heidegger estime superfluas las formulaciones del imperativo categórico, pues desde el querer real se sabe ya aquello que se debe hacer. Detengámonos brevemente en la argumentación heideggeriana.

La humanidad de la persona es fin y sólo fin, pero este término significa lo de antemano representado en la voluntad como lo determinante —fundamento de determinación— en la realización del objeto representado. La esencia del hombre, su personalidad, es lo

²¹⁸ *Anfangsgründe* 238 (217).

²¹⁹ *VWG* 164 (141). La misma crítica se repite en *Anfangsgründe* 247 (225). Asimismo, en la recensión al libro de Cassirer, Heidegger retorna sobre la falta de claridad del neokantismo acerca del concepto de mismidad, autosubsistencia y mundo. V. Aubenque, P. (1972), 99.

²²⁰ *Anfangsgründe* 234 (213).

²²¹ Remitimos al cap. 3º, I, 4.2.: “Aporías de la conciencia heideggeriana. En torno a la preeminencia óptica de la pregunta por ser”.

²²² V. *WmF* 293 y ss.

determinante que no puede ser determinado por mor de cualquier otra cosa²²³. La formulación del imperativo kantiano, concluye Heidegger, es la imprecación a mantenerse en la propia esencia al actuar. La esencia de la persona es el retrotraerse o ligarse a sí mismo en tanto que (auto)tomarse y (auto)vincularse, en definitiva, la auto-responsabilidad (*Selbstverantwortlichkeit*): "La libertad práctica como autonomía es auto-responsabilidad, ésta es la esencia de la personalidad de la persona humana, la auténtica esencia, la humanidad del hombre"²²⁴.

Por cuanto res-puesta a sí mismo, la autorresponsabilidad demanda una llamada que convoque a la esencia de sí mismo —recuérdese, transcendencia o ex-centricidad en la inmanencia. A falta de recurrencia al *Gewissen*, el imperativo de tomarse como fin en sí mismo significa otorgar la palabra al propio ser esencial, esto es, querer la llamada del deber que acontece en el mismo querer puro. Consiguientemente, la formulación heideggeriana del imperativo kantiano es:

“Sé en tu actuar siempre y al mismo tiempo, es decir, primariamente, de modo esencial en tu esencia. La esencia de la persona es esta autorresponsabilidad: vincularse a sí mismo, no egoístamente y en referencia al yo fortuito. Ser-autorresponsable, responder sólo de, y ello quiere decir interrogar siempre primariamente por, la esencia del sí mismo. Darle a éste la palabra primaria y completamente, querer el deber del puro querer”²²⁵.

Así pues, la aperturidad del *ser-abí* transcendente se identifica con el ser-libre emanado a partir de la exigencia del propio querer esencial. Es la libertad como re-solución originaria, autodeterminación previa a toda decisión concreta en un sentido u otro, porque sólo quien está de-cidido (de-escindido, *ent-schieden*) ya sabe aquello que quiere²²⁶. La plena libertad consiste en llegar a ser esencial en el querer real de la propia esencia²²⁷. Todo lo cual parece indicar que Heidegger se sitúa en la «necesidad» del ser, de la que brota la urgencia «de» ser el ser que se es. De la necesidad kantiana lógico/normativa se ha pasado a la «necesidad» ontológica, preludio del ser como sino/destino (*Geschick*)²²⁸. En efecto, en tanto que la libertad emerge de la misma esencia del ser-hombre, su ser-libre reverbera la necesidad de su esencia. La libertad, pues, consiste en la trascendencia del *Da-sein*, que capacita para tomar las riendas de su existencia puesta en juego: "aquel extenderse por encima de sí mismo en tanto un empuñarse a sí mismo (*Sich-selbst-ergreifen*), que procede de la esencia

²²³ Recordemos que, en su *Fundamentación*, Kant, a falta de un reconocimiento del hecho moral, busca fundamentar subjetivamente la obligatoriedad del imperativo categórico: el hombre como fin en sí mismo es un fin objetivo, fundamento de toda legislación práctica subjetivamente considerado. El fundamento objetivamente considerado es la regla y su capacitación como ley universal (v. *Grundlegung*, 431-431 [186-193]).

²²⁴ “Praktische Freiheit als Autonomie ist Selbstverantwortlichkeit, diese das Wesen der Persönlichkeit der menschlichen Person, das eigentliche Wesen, die Menschheit des Menschen” (*WmF* 296).

²²⁵ “Sei in deinem Handeln jederzeit zugleich, d.h. zuerst, wesentlich in deinem Wesen. Das Wesen der Person ist diese Selbstverantwortlichkeit: sich an sich selbst, nicht egoistisch und in bezug auf das zufällige Ich, binden. Selbstverantwortlichsein, nur antworten und d.h. zuerst immer nur fragen nach dem Wesen des Selbst. Diesem zuerst und in allem das Wort geben, das Sollen des reinen Wollens wollen” (*ibid.*, 293).

²²⁶ *Schelling* 268 (188-189). Sobre la ingenuidad de esta postura, v. Dahlstrom, D. O. (1991), 177 y ss.

²²⁷ “wesentlich zu werden im wirklichen Wollen des eigenen Wesens” (*WmF* 303).

²²⁸ J. Grodin (1988, 384) formula así el imperativo categórico de la moral formal heideggeriana: “asume tu existencia a partir del futuro que tu verdaderamente eres, es decir, un futuro finito”.

inicial del “Ser”-hombre²²⁹. Libertad como transcendencia del ser, que sobrepasa al «ser»-humano, llevado por el ser a su participación en la libertad²³⁰.

Ni que decir tiene que la decisión originaria como saberse a sí mismo (*Sichselbstwissen*) en su propia esencia es algo a lo que llegan unos pocos y raras veces, no obstante, son instantes que sirven de "normas posibles para determinar la esencia del hombre"²³¹. No queremos dejar de constatar las similitudes del acto resolutorio esencial con la decisión fundamental kantiana por el bien o por el mal de la que habla *Religion*²³², fundamento subjetivo del arbitrio que precede a todo acto fáctico, porque apunta únicamente al uso de una libertad, a diferencia de Heidegger, en poder del hombre. Se trata de un «acto» inteligible, cognoscible sólo por la razón y, sobre, todo, sin ninguna condición temporal. Por su parte, Heidegger expone:

“Esa decisión no ha sido tomada alguna vez, en un punto de la serie temporal, sino ella cae, en tanto decisión, en la temporalidad. Por esto, allí donde la temporalidad “está presente” (*west*) propiamente, en el instante, en el cual el sido y el futuro se cierran de golpe en el presente, donde destella al hombre su esencia plena como esa esencia suya, allí experimenta éste que tiene que haber sido siempre ya el que él es, como el que se ha determinado a ser éste”²³³.

En definitiva, ni la mismidad ni el mundo ni la libertad «son» en el sentido de la subsistencia, habida cuenta de que se configuran en el juego temporal de la transcendencia en el que consiste la libertad. Libertad, por lo tanto, incardinada en la esencia del existir y que representa el radical desapego del *Dasein* respecto al mundo, los otros y sí mismo. Pero es justamente esa «ex-centricidad» de la ex-sistencia la condición de retorno a las cosas, de la cercanía a sí mismo y del encuentro con el otro. Este será, paradójicamente, el término *ad quem* de la confrontación con la autonomía kantiana, un «humanismo no humanista» que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser y que, no se olvide, tiene en el trasfondo el *nihil* como mentor, o lo que es lo mismo, una facticidad que arrumba toda necesidad e incondicionalidad por destruir el sujeto kantiano como fin en sí mismo²³⁴.

Con gran elocuencia refleja Heidegger esa condición del *Dasein* de «ser de la distancia» en las líneas que cierran su lección sobre el fundamento, en indudable sintonía, no se olvide, con los pasajes en los que Kant habla de la condición precaria del ser humano, sumergido en la finitud, pero lanzado hacia lo absoluto:

“Y, así, el hombre, que en cuanto transcendencia que existe se lanza hacia adelante en busca de posibilidades, es un *ser de la distancia*. Sólo mediante lejanías originarias que él se construye en su transcendencia en relación con todo ente se acrecienta en él la auténtica proximidad a las cosas. Y sólo

²²⁹ Schelling 268 (189).

²³⁰ Max Müller contrapone lúcidamente las dos propuestas, moral (universal-incondicional) y existencial-individual. Frente a la universalidad de la máxima kantiana, la máxima existencial de Heidegger reza: “Tue, was nur Du tun kannst und was an deiner Stelle eben niemand tun könnte” (1949, 32).

²³¹ Schelling 269 (189).

²³² V. *Religion* 30-31 (49-50).

²³³ Schelling 268 (189).

²³⁴ V. *Brief* 345-346 (283-284). A este respecto, H. Arendt (2002, 256; 406) habla del viraje heideggeriano como una «conversión» *more nietzscheano*, retroceso mediante el que Heidegger procura expurgar su pecado original de la breve connivencia con el nazismo. No es nuestro objetivo juzgar convicciones, pero sí apuntar las dificultades inherentes a una total renuncia a la razón ilustrada, que una confrontación más acerada con Kant podría haber inhibido.

el poder escuchar en la distancia produce y hace madurar en el *Dasein*, en su calidad de Mismo, el despertar de la respuesta del otro *Dasein* compañero, con el que, al compartir el ser, puede olvidarse de su Yo para ganarse como auténtico Mismo”²³⁵.

3. LA CONTRAOFERTA KANTIANA: AUTOLEGISLACIÓN «Y» SOMETIMIENTO A LA LEY MORAL

Nuestro objetivo será evidenciar en lo sucesivo que la consideración ontológica de la libertad no tiene por qué involucrar la disolución del componente normativo inherente a dicho concepto. La legislación *a priori* de la razón práctica muestra la pertenencia de la libertad a la constitución ontológica del hombre, pero también la incondicionalidad del mandato moral al cual nos sometemos. Aunque la voluntad pura brota de la propia esencia de la razón, no puede olvidarse el reverso de la problemática, a saber, que la esencia de la razón es constitutivamente moral, puesto que su ser es una exigencia, un deber ser²³⁶. La ley moral como hecho «de» la razón pura se hace cargo del significado objetivo y subjetivo del genitivo: la ley moral es la misma razón práctica en tanto que la constituye —esta sería la interpretación heideggeriana predominante—; pero también la ley moral es un hecho dado «para» la razón, en la que, por decirlo así, la razón «sale de sí» a un mundo de los fines en el que se re-conoce como legisladora *a priori*. Su condición de «dada» (*gegeben*), además de nombrar la autonomía del hombre en tanto que dada a sí mismo (autolegislación), supone también la versión hacia lo otro de sí de un arbitrio que puede o no ser libre, pero nunca renegar de la ley moral. Esta conciencia de lo incondicionado en el hombre será siempre subrayada por Kant:

“Ahora bien, hay un conocimiento práctico que, aun reposando únicamente en la Razón y no necesitando de ninguna doctrina histórica, sin embargo está tan cerca de todo hombre, incluso del más simple, como si estuviese escrito literalmente en su corazón: una ley que no hay más que nombrar para entender en seguida con cualquiera acerca de su autoridad, y que comporta en la conciencia de todos obligación *incondicionada*, a saber: la ley de la moralidad”²³⁷.

3.1. La irreductibilidad del deber, índice de una finitud con vocación de infinito

La tesis nuclear de Heidegger, en lo que se refiere a la esencial vinculación entre libertad y ley moral, afirma que «en» y «desde» el querer en ejecución entregado a su propia realización acontece la efectividad de la voluntad pura. Existe, pues, por parte del querer un «dejar» que la realidad efectiva de la ley moral acontezca, «dejar-ser» que, en última instancia, define la libertad heideggeriana como desasimiento. La libertad práctica deviene real allí donde el querer real se entrega a la voluntad pura como su único fundamento de

²³⁵ *VWG* 175 (149). En semejantes términos se expresa en el suplemento de *Anfangsgründe* (285 [256]) y en *Besinnung* (282 [329]).

²³⁶ “La moral hunde sus raíces en la ontología porque el ser originario se muestra como tarea moral de sí y para sí” (Rivera de Rosales, J., 2004, 248).

²³⁷ *Religion* 181 (219). La voz de la razón práctica hace templar al criminal más atrevido (*KpV* 80 [103]). Incluso el peor malvado, ejercitado mínimamente en su razón, tiene conciencia de la ley moral (*Grundlegung* 454 [239]).

determinación, su ley²³⁸. El acogimiento de la ley se configura como entrega a la ley de la propia esencia, en cuyo dinamismo el hombre se encuentra de antemano puesto, sabiendo de su posición como tal:

“Kant dice: el hecho de la libertad es inconcebible; y lo que concebimos es sólo su inconcebibilidad. Y ésta consiste en que la libertad, en tanto existente, se resiste al concebir, pues el “Ser”-libre nos pone en el ejercicio (*Vollzug*) del Ser, no en la mera representación del mismo. Pero ese ejercicio no es el ciego desarrollo de un proceso, sino un sapiente estar dentro del ente en total, al cual hay que soportar. Ese saber de la libertad tiene la certeza de su más alta necesidad porque sólo él posibilita aquella posición receptiva, estando en la cual el hombre es capaz, en tanto histórico, de salir al encuentro de su destino, para asumirlo y llevarlo por encima de sí mismo”²³⁹.

La constitución intrínsecamente «pasiva» de una libertad entregada a la ley de su esencia y, a la vez, apeturiente de toda donación, sólo recibe, a nuestro juicio, su plena comprensión a partir de la «sacudida» proporcionada por una elemento des-centrador, una alteridad incondicionada difícilmente rastreable en la retroreferencia al propio ser heideggeriano, pero que sí podría encontrarse en la legalidad kantiana. De no mantenerse, como hace Kant, la radical alteridad e incondicionalidad del «hecho moral», es decir, su condición de hecho intrínsecamente normativo, no es posible salir de la circularidad inmanente definitoria de una interpretación plenamente idealista de la moral kantiana. En efecto, para Heidegger la realidad práctica de la libertad implica que el deber real-efectivo acontece en el querer real, el cual es precisamente real merced a la realidad del deber. En la inmanencia del querer real, de la voluntad pura en ejercicio, acontece la realidad de la ley de la voluntad —porque está queriendo realmente— y la razón práctica deviene real. En sentido contrario, Kant sostiene que la efectividad de la ley moral sólo puede decidirse en la esfera autorreferencial del querer, si se presupone su donación en la forma de una imprecación al hombre a someterse al deber. Atiéndase bien, es desde el reconocimiento de una legalidad de la razón ya dada «en» el sujeto —alteridad de la ley incondicional, sin embargo, inmanente en el sujeto— desde donde el hombre puede considerarse libre, «carne de infinitud» capaz de trascender las limitaciones temporales.

Para mostrarlo, retomemos el famoso texto de la *Crítica de la razón práctica* a propósito del *Faktum*: “Así, pues, la *ley moral*, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad) (...)”²⁴⁰. Aquello que primera e inmediatamente «se nos ofrece» en la proyección de las máximas hacia su total universalidad es la conciencia de la ley moral. Kant hablará indistintamente del *Faktum* de la conciencia de la ley moral y del *Faktum* de la ley moral²⁴¹, porque la ley moral deviene efectiva, no en el dinamismo del propio querer, como interpreta Heidegger, sino en el retorno reflexivo de la razón sobre sí misma. Es ese momento reflexivo —no comprensivo

²³⁸ V. *WmF* 295-296.

²³⁹ *Schelling* 281 (198).

²⁴⁰ *KpV* 29-30 (48). En semejantes términos se expresa en *Religion* (49, anm. [72, nota]): la conciencia de la ley moral se vincula a la conciencia de que el albedrío es determinable por la ley moral como mandamiento incondicionado.

²⁴¹ V. *KpV* 47 (68). A propósito de las variaciones idiomáticas del «*Faktum* de la razón», acúdase a Beck, L. W., (1960/61).

como en Heidegger— el velado centro de disputa de la hermenéutica heideggeriana, pues supone que la conciencia inmediata de la ley en la proyección de las máximas tiene como contrapunto imprescindible el reconocimiento del propio yo libre en la alteridad incondicional de la ley. La conciencia inmediata de la ley moral deviene autoconciencia del sujeto práctico, porque la razón kantiana es una razón sintética ávida de contraposición en la acción concreta para fraguarse como tal. La conciencia de la ley moral es la autoconciencia inmediata en el actuar de la demanda de incondicionalidad por parte de la razón pura, que erige el deber-ser como pauta rectora de lo que es; autoconciencia en toda acción de la pre-scripción necesaria de la razón en forma de imperativo, cuyo mandato incondicional no se detiene ante la subjetividad de las máximas como reglas prácticas universales subjetivas, sino que demanda sobrepasarlas hacia lo absoluto el reino de los fines²⁴². Consiguientemente, el único hecho (*einzigste Faktum*) de la razón pura es la autoconciencia de sí mismo como sometido a la ley que la propia razón se da a sí misma (autolegislación). Objetividad —validez para toda voluntad—, incondicionalidad —carácter absoluto— e inmediatez —determinación de la razón pura por sí misma, autodeterminación— son las tres características de la ley práctica categórica, que expresan la esencia de la razón pura en tanto que legisladora²⁴³.

Ciertamente, la hermenéutica heideggeriana del «sí, pero no» concede a Kant lo que en 1927 se le había negado, cuando se rechazaba la ley kantiana por óntica, pues muestra con extraordinaria y penetrante acuidad que, lejos de ser un *factum brutum*, la donación de la ley moral representa un verdadero acontecimiento constitutivo de la razón práctica de todo hombre. La ley moral, apunta certeramente Heidegger, no es tanto el hecho fehaciente y definitivo otorgado por la propia razón para corroborar su realidad, cuanto la razón pura misma como «de hecho» práctica, libérrima donación de sí misma que acontece en su originariedad. No obstante, la brillante hermenéutica heideggeriana desatiende la peculiar impronta normativa portada por la ley moral. Comenzando por el pasaje de *Religion* introducido por Heidegger para centrar la problemática del yo kantiano, hay que anotar que Kant no habla estrictamente de tres personalidades, sino de tres disposiciones (*Anlage*) en él, centrándose en la disposición para la personalidad como la disposición originaria al bien ínsita en la naturaleza humana²⁴⁴. Hablar de disposición es tanto como afirmar que a la condición racional del hombre se une la susceptibilidad de que algo le sea imputado, dejando claro que la libertad humana es una libertad en precario —libre arbitrio— que aspira a convertirse en autonomía, siempre y cuando el fundamento subjetivo de determinación sea la ley moral y el respeto por ella. La imputabilidad (*Zurechnung*) es interpretada por Heidegger como autorresponsabilidad y no sin razón, siempre y cuando se afirme que la disposición para la personalidad viene franqueada por el hecho de una razón

²⁴² No otra es la creencia ilustrada de Kant en una dignidad del hombre fundada en el deber. Negar esa incondicionalidad de la razón es lo propio de un enclenque empirismo de espíritus arrogantes que cuestionan el carácter práctico de la teoría del deber. V. *Gemeinspruch* 276/277 (6).

²⁴³ *KpV* 31 (49-50).

²⁴⁴ V. *Religion* 26 y ss. (43 y ss.).

pura práctica capaz de determinar el arbitrio. Al no tener en cuenta la distinción entre arbitrio y voluntad, la autorresponsabilidad heideggeriana minusvalora que la imputación se realiza respecto a una libertad «finita». Kant es contundente en este sentido: "La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (...)"²⁴⁵. En definitiva, la necesidad de donación de la ley para un ser racional finito señala en el seno del hombre una «otredad», transcendencia en la inmanencia de un ser racional autónomo.

Por esa razón, Kant sostiene tajantemente que la ley moral y el respeto que ella produce no es una mera disposición, sino la personalidad como tal²⁴⁶. La ley moral es la verdadera esencia constituyente de la humanidad en nuestra persona, lo santo que habita en el hombre. Esta misma idea se expresa la deliciosa conclusión de la *Crítica de la razón práctica*. El cielo estrellado y la ley moral, ante las que se eleva el ánimo preso de admiración y respeto, son un *Faktum*, gracias al cual tengo conciencia inmediata de mi existencia, a saber, existencia como ser sensible —yo empírico— y existencia inteligible, mi «yo invisible», mi ser en tanto que deber ser²⁴⁷. Si en el espectáculo de la naturaleza, esto es, en su legalidad —trasunto de la legalidad de la razón—, se hace patente la humildad de mi yo en tanto que criatura animal finita, mediante la legalidad moral —legalidad de la razón pura práctica—, se eleva infinitamente mi valor como inteligencia. Un pasaje de *Religion*, menos conocido pero igualmente bello e impregnado de tanta o más exaltación, revela esa elevación del alma ante la disposición moral en nosotros inaugurada por la ley moral:

“Pero hay una cosa en nuestra alma que, si la ponemos convenientemente ante nuestros ojos, no podemos cesar de considerarla con la más alta admiración, siendo aquella admiración justa a la vez que eleva el alma; y ello es la original disposición moral en nosotros en general. -¿Qué es esto que hay en nosotros (puede uno preguntarse a sí mismo) por lo que nosotros, un ser constantemente dependiente de la naturaleza por tantas necesidades, al mismo tiempo en la idea de una disposición original (en nosotros), somos elevados tan lejos por encima de ellas que las tenemos en su totalidad por nada y a nosotros mismos nos tenemos por indignos de existir si hubiésemos de permanecer absortos en su goce —que, sin embargo, es lo único que puede hacernos deseable la vida— en contra de una ley por la cual nuestra Razón ordena poderosamente sin prometer nada ni amenazar con nada? El peso de esta pregunta tiene que sentirlo íntimamente todo hombre, de la capacidad más común, que haya sido instruido de antemano acerca de la santidad que reside en la idea del deber, pero que no se haya aventurado hasta la indagación del concepto de la libertad, que es lo primero que resulta de esta ley”²⁴⁸.

El concepto de deber implica el reconocimiento de la autoridad de la ley que, no obstante, puede ser transgredida por el arbitrio. Razón por la cual, aúna sintéticamente legislación y sometimiento, incondicionalidad de la razón —vocación de infinito— y receptividad de la ley —finitud radical. De este modo, la autonomía consiste en la autoacción (*Selbstzwang*) que parte del reconocimiento del legado presente en la razón en la forma de mandato, únicamente gracias al cual "el concepto de deber deviene ético"²⁴⁹. La

²⁴⁵ MS 223 (30). Sobre la libertad como capacidad de imputación, v. *VMS* 245; *Ref.* n.º 6538, XIX, 59.

²⁴⁶ V. *Religion* 28 (45).

²⁴⁷ V. *KpV* 161-162 (197). Una exégesis precisa de este pasaje la encontramos en Gómez Caffarena, J. (1984), 29-32.

²⁴⁸ *Religion* 49 (71-72).

²⁴⁹ MS 380 (229).

noción de autoacción le resulta esencial a Kant porque supone una distancia entre la libertad y la ley moral que coarta la deriva idealista. La razón práctica kantiana no es la voluntad idealista creadora que pone libérrimamente desde sí lo que ha de valer como sentido de su acción; no es la voluntarista libertad decisoria ante la ley, sino la propia del racionalista moral que elabora una filosofía del límite, a saber, la autolimitación de la libertad humana, en camino de la libertad del arbitrio a la libertad de la voluntad. Hasta el punto de que "Un hombre es tanto más libre cuanto más puede ser coaccionado moralmente (por la simple representación del deber) y menos físicamente"²⁵⁰.

En confrontación con la desmesura hipercriticista que transgrede fieramente cualquier límite, Kant insiste sobremanera en que la ley moral es un fundamento insondable (*unerforschliche Grund*), verdadero misterio que no nos es dado en orden al conocimiento, sino únicamente experienciable en la autoconciencia inmediata, de cara a un acceso práctico a la libertad, ésta sí, "propiedad que es conocida (*kund wird*) para el hombre"²⁵¹. En otros términos, respecto al hecho de la razón práctica sólo cabe el reconocimiento, pues la inmediatez con la que se impone invalida toda distancia objetiva, señalándose así la impotencia radical del hombre para hacerse cargo del precioso regalo que le ha sido legado con su razón. Aunque tengamos conciencia inmediata de la ley moral, seguir cuestionando por la incondicionalidad de la razón, como hace la interpretación idealista de Heidegger, aboca, según Kant, inevitablemente a un callejón sin salida. Todo lo cual invita a pensar que la indisoluble vinculación entre voluntad libre y ley moral, no tiene por qué (re)conducir a la auto-posición del sujeto que lo encierra en la inmanencia de su voluntad, sino a la respuesta esperanzada ante la llamada conminatoria dirigida a su libertad finita. Nuevamente, la libertad kantiana también se traza «hacia adelante», vertida al mundo, los otros y el propio sujeto como fin en sí mismo. Kant no deja, a nuestro juicio, resquicio a dudas, frente a toda exégesis meramente negativa de la universalizabilidad de las máximas, la cual, indiscutiblemente, arraiga en la humanidad como fin en el reino de los fines:

“Ahora bien, la humanidad podría ciertamente subsistir si nadie contribuyese con nada a la felicidad del otro, pero a la vez no sustrajese nada de ella a propósito, sólo que esto es únicamente una concordancia negativa y no positiva con la *humanidad como fin en sí misma*, si todo el mundo no tratase también, en lo que pudiese, de fomentar los fines de otros. Pues los fines del sujeto que es fin en sí mismo tienen que ser también, en lo posible, *mis* fines, si es que aquella representación ha de hacer en mí *todo* su efecto”²⁵².

No entra en los intereses heideggerianos preguntar acerca del porqué fundante de la moral, el principio incondicionado de todo deber, en términos kantianos, ¿por qué debo pensar mis máximas como ley universal? La legalidad del imperativo categórico o la capacitación de la máxima como ley universal²⁵³ permanecerán gravitando en el vacío,

²⁵⁰ *Ibid.*, 382, anm. (231, nota).

²⁵¹ *Religion* 138 (170).

²⁵² *Grundlegung* 430 (191).

²⁵³ Se hace imprescindible recordar que el carácter regulador de las máximas del arbitrio no implica todavía auténtico sometimiento o compulsión (*Nötigung*), que es lo propio de la moral, pues en ellas no existe una genuina autodeterminación de la razón pura, por la que la razón se supone a sí misma. En el proceso de capacitación universal de la máxima se hará patente que si la razón pura es práctica «debe» serlo de modo

sostiene Kant, hasta que no sea dada la «ley» que convierte la acción en deber, en tanto que representa objetivamente como necesaria la acción que debe suceder²⁵⁴. Por esta razón, se hace complicado evitar las mismas dudas que surgían a propósito de la conciencia y que reaparecen en torno a la necesidad de una llamada que dé cuenta de una imprecación al querer auténtico. Heidegger insiste en que la realidad del querer se hace especialmente palpable en el no-querer (*Nichtwollen*). Más aún, la inautenticidad del no-querer-en-serio, del dejarse empujar y depender es "precisamente un destacado y tal vez incluso el más frecuente modo de realidad del querer"²⁵⁵. Es, por lo tanto, en la cotidiana no-decisión donde con mayor frecuencia se manifiesta la realidad del querer, o sea, en la realización del querer en su modo inauténtico. Por ello, sostiene que en la renuncia (*Abkehr*) al deber se hace palpable el *factum* del deber: "En ese no-querer como una determinada forma del querer se encuentra un determinado saber acerca de que verdaderamente debemos y de qué verdaderamente debemos"²⁵⁶.

Aunque la constatación se traslade al no-querer, sigue siendo extremadamente difícil determinar ese «saber» del que habla Heidegger, a falta del elemento diferenciador entre un querer y un no-querer «cooriginarios». Sin una imprecación netamente conminatoria en el que el sujeto se reconozca sometido, parece inviable encontrar garantías de certeza en el discurso práctico. El saber propio del no-querer es fruto para Kant del acontecer de la ley moral como horizonte de la acción, en cuya transgresión el ser humano conoce, a la par, la autoridad de la ley y su propia autonomía, como un proceso sintético de autoidentificación que garantiza la relación entre el ámbito ontológico de la libertad como deber-ser y el óntico de la acción concreta en pos de la autorrealización. Por el contrario, la inserción heideggeriana del deber en la esfera del querer desdibuja el protagonismo del «no» en el querer, esto es, el valor de la decisión activa del hombre por rechazar su propia esencia. Así, queda en suspenso la índole constituyente del no-querer en el ser racional finito, a fuer de ocultar el horizonte de alteridad incondicional en el que resplandece ese «no».

Concluamos. La razón pura práctica es un hecho y un proyecto, un haber y un por hacer, porque el planteamiento trascendental kantiano significa que la razón es re-flexiva, sabe de sí en la medida en que se confronta con aquello que no es ella. Mientras que un hecho puede reconducirse a su condición esencial, pretender hacer lo mismo con el origen de todo deber, la libertad moral, impide que la existencia se dinamice en su constitución ontológica como deber-ser. Con toda razón, Heidegger subraya la prioridad ontológica de la libertad práctica: sólo porque «soy» libre, puedo reconocerme como sujeto de deberes

incondicionado, es decir, con pretensiones de validez objetiva para todo ser racional. "Validez objetiva y validez universal necesaria (para todos) son, por tanto, conceptos intercambiables" —*Prolegomena (Kant)*, 298 (64).

²⁵⁴ Por eso, Kant plantea la capacitación de las máximas en términos condicionales. V. *KpV* 27 (44); *Grundlegung* 402 (135); *ibid.*, 427 (183).

²⁵⁵ "(...) gerade ein ausgezeichneter und vielleicht sogar der häufigste Modus der Wirklichkeit des Wollens (...)" (*WmF* 290).

²⁵⁶ "In diesem Nichtwollen als einer bestimmten Art von Wollen liegt ein bestimmtes Wissen um dieses, daß wir eigentlich und was wir eigentlich sollten" (*ibid.*).

sometido a la ley moral. Pero esta hermenéutica requiere ser complementada con la otra cara de la aportación kantiana: sólo desde la previa interpelación de la incondicionalidad de la razón en el ejercicio de mi actuar, que me hace consciente de mi sometimiento al deber, acontece la libertad como algo que debe ser real. Más allá de la libertad como una «propiedad» de la voluntad, para Kant la libertad acontece y lo hace únicamente en el horizonte de la ley moral²⁵⁷.

3.2. ¿Es la libertad kantiana una «propiedad» de la voluntad?

No cabe duda de que la interpretación de la libertad kantiana en 1930 inaugura una exégesis de la filosofía kantiana en clara dirección hacia el idealismo y lo hace, precisamente, a partir de su propia comprensión de la libertad como definitiva ser del *Dasein* trascendente, donde se ensamblan ser «y» tiempo. La hermenéutica idealista de la autonomía kantiana como la estabilidad en la propia ley esencial pretende bloquear la condición moral de la ley, a fin de insertarla en la esencia de la voluntad y así culminar el proceso destrascendentalizador iniciado con *SuZ*. De manera nítida lo expresa el título de la conclusión que cierra el curso: “La auténtica dimensión ontológica de la libertad. El enraizamiento de la pregunta por el ser en la pregunta por la esencia de la libertad humana. Libertad como fundamento de la causalidad”²⁵⁸.

En opinión de Heidegger, el pensamiento kantiano acerca de la libertad actúa de bisagra entre el concepto inauténtico y el auténtico de la misma, este último consumado por el idealismo²⁵⁹. El concepto «inauténtico» (*uneigentlich*) la concibe como un enseñorearse de la razón sobre los impulsos de la sensibilidad, triunfo del espíritu sobre las apetencias e inclinaciones, habida cuenta de que sitúa la autonomía en la razón pura del hombre, razón escindida de la sensibilidad. El sí mismo del hombre se determina únicamente desde la yoidad (*Ichheit*) del «Yo pienso», superpuesta a la sensibilidad como animalidad del hombre, libertad, por lo tanto, ajena a la esfera de la naturaleza que es lo negativo y pendiente de superación. La recriminación hacia Kant gira, pues, en torno a la raigambre naturalista de su separación entre razón y naturaleza, por su herencia cartesiana del yo como «Yo pienso». No obstante, a partir de la libertad «para», Kant habría logrado configurar un significado propio y formal de libertad. Ser-libre significa para él y el idealismo auto-subsistencia (*Selbständigkeit*), ser causa y fundamento por sí mismo, en definitiva, autodeterminación, "en el sentido de que el ente libre se da la ley de su propia esencia, a partir de ésta misma"²⁶⁰. En la concepción propia de la libertad como autolegislación Kant habría llegado a vislumbrar por primera vez que la determinación de la esencia de la libertad auténtica

²⁵⁷ “Nada hay, pues en la Crítica de la razón pura que permita afirmar la libertad como propiedad real de la voluntad humana. En la medida en que su conocimiento está garantizado, no es realmente libertad, y en la medida en que verdaderamente es libertad, no cabe garantía” (Rodríguez, R., 1981, 70).

²⁵⁸ “Die eigentliche ontologische Dimension der Freiheit. Die Verwurzelung der Seinsfrage in der Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit. Freiheit als Grund der Kausalität” (*WmF* 299).

²⁵⁹ Para lo que sigue, v. *Schelling* 143 y ss. (100 y ss.).

²⁶⁰ *Ibid.*, 145 (101).

depende de la determinación de la esencia del hombre y viceversa. O lo que es lo mismo, que la comprensión originaria de la libertad se juega en el terreno ontológico.

Se comprende, pues, la virulencia del ataque a una consideración de la libertad, supuestamente kantiana, como «propiedad» de la voluntad. El mismo planteamiento de la cuestión como el problema de la libertad «de» la voluntad, cercena radicalmente el acceso a su esencia, puesto que, desestimando una analítica ontológica del ser-humano, presupone el conocimiento del hombre dotado de la facultad de la voluntad, quedando por dilucidar si le pertenece o no esa propiedad. Muy al contrario, sostiene Heidegger, la libertad no es una posesión a disposición del hombre sino, en tanto que determinación del ser, el fundamento de posibilidad del *Dasein*, de modo que "*es ella misma en su posibilidad más originaria que el hombre*"²⁶¹. Ser-hombre significa ser partícipe de la libertad originaria del ser, un administrador (*Verwalter*) de la libertad que lo traspasa, lo toma para sí y lo hace posible. Y es que, la libertad consiste en el trans-cender de la humanidad kantiana hacia lo esencial que supera en poder al hombre, libertad como la esencia del ser propiamente dicho, a la par que esencia del fundamento del ente en total. Habría, pues que invertir el planteamiento kantiano y contemplar "*el hombre como una posibilidad de la libertad*"²⁶².

Una hermenéutica diversa a la reversión ontológica heideggeriana también se encontraría, a nuestro decir, en condiciones de cuestionar la libertad como propiedad, apelando justamente a aquello que Heidegger identifica erróneamente con una posesión de la voluntad, su status *transcendental*, el cual se identifica con la legalidad e incondicionalidad de la razón pura. En efecto, en tanto que idea, la libertad es un concepto *a priori* de la razón que expone la totalidad de las condiciones para un condicionado dado²⁶³. Su denominación de trascendental significa, pues, que proyecta de antemano como su condición última la totalidad de los fenómenos condicionados e instaura por sí misma lo condicionado como tal, de manera que interpretar la libertad kantiana como una propiedad parece minimizar las irrenunciables consecuencias del carácter absoluto de la idea cosmológica de libertad, expresión de la incondicionalidad de la razón²⁶⁴. Algo de suma importancia porque el mismo carácter hipotético de la tercera antinomia cosmológica, acertadamente reconocido por Heidegger, es deudor de lo que podríamos denominar el exceso metafísico de la razón en demanda de la absoluta completitud en la totalidad de lo condicionado. La tercera antinomia cosmológica ni siquiera se cuestiona por lo que pueda ser la libertad en sí misma, consiguientemente, resulta complicado hallar en ella algo parecido a una «propiedad» de la voluntad. Inequívocamente expresa Kant el límite en nuestra comprensión de la libertad en el ámbito teórico:

²⁶¹ *WmF* 134.

²⁶² *Ibid.* 135.

²⁶³ *KrV* B 364.

²⁶⁴ Incondicionalidad presente en el origen mismo de las ideas cosmológicas, por cuanto surgen tras la liberación del concepto *a priori* del entendimiento de su limitación a la experiencia posible, aunque en conexión con ella (*ibid.*, A 409, B 435-6). Precisamente, esta liberación posibilita un uso práctico de la categoría de causalidad en tanto que concepto inferido.

“Hay que tener presente que no hemos pretendido demostrar aquí la *realidad* de la libertad como una de las facultades que contienen la causa de los fenómenos del mundo sensible, (...) Es más, ni siquiera hemos pretendido demostrar la *posibilidad* de la libertad, ya que tampoco lo habríamos conseguido, teniendo en cuenta que, partiendo de meros conceptos *a priori*, no podemos conocer la posibilidad de ningún fundamento real ni de ninguna causalidad. Aquí consideramos la libertad como simple idea trascendental (...). El único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad *no son incompatibles*”²⁶⁵.

Más coherente con la intención general de la *KrV* parece apostar porque el acento de la antinomia no se pone tanto en «salvar» la libertad cuanto en garantizar la realidad empírica de los fenómenos espacio-temporales, mediante su neta separación del nivel posibilitante trascendental²⁶⁶. Así planteada, no se asistiría a una confrontación entre dos tipos de causalidad en idéntico sentido, sino a la justificación de la heterogeneidad entre dos ámbitos, sin embargo, complementarios gracias al lábil puente de la libertad, a saber, el de la pregunta por el conocimiento del ente empírico propio del entendimiento y sus categorías —la pregunta por el fundamento de la objetividad—, y el del cuestionamiento por la totalidad de la experiencia, exclusivo de las ideas de la razón —la pregunta por el fundamento de la totalidad. Si, a pesar de todo, la antinomia es proclive a ser interpretada como el enfrentamiento entre dos tipos de causalidad, resulta debido a su deficitaria formulación como el problema de saber si “libertad y necesidad están en conflicto en un mismo acto”²⁶⁷.

La libertad trascendental consiste en un incomprensible punto-fuente de inicio espontáneo de la causalidad natural, que, sin ser ella propiamente una causa, completa por el lado de las causas la serie incondicionada de las mismas y, de este modo, abre una brecha en la sucesión temporal de los fenómenos, abarcando en sí la sucesión por ella iniciada, pues su acaecer inaugura novedosamente un tiempo. Por todo ello, es la acción ideal subjetiva *a priori* del sujeto, auténtica apertura de mundo, la perspectiva primada por Kant y no la determinación de la acción de la libertad como “causa empíricamente incausada”²⁶⁸, sólo analógicamente pertinente. La acción inteligible de la razón proyecta la idea de libertad de modo que el ente, también el ente que es él, tenga mundo. Por eso, Kant describe la antinomia como “(...) el error más beneficioso en que ha podido jamás incurrir la razón humana”, que descubre “lo que no se buscaba, y, sin embargo, se necesita, a saber: una perspectiva en un orden de las cosas más elevado, inmutable (...)”²⁶⁹.

Gracias a la perspectiva trascendental abierta por la antinomia, se pone en evidencia que su significado genuinamente kantiano consiste, a nuestro parecer, en la imposibilidad de elevar el conocimiento de la naturaleza —y, por lo tanto, también el de mí yo como

²⁶⁵ *Ibid.*, A 558, B 586.

²⁶⁶ *V. ibid.*, A 491, B 519.

²⁶⁷ *Ibid.*, A 557, B 585. En opinión de Dupond, la antítesis de la antinomia tiene un carácter «tético» (*thétique*), se cuestiona por la *efectividad* de lo que sucede en el mundo; pero este no es el significado de la causalidad en la *Analítica trascendental*, que tiene una significación hipo-tética, pues se pregunta por la posibilidad de la experiencia. También la libertad se contagia de ese carácter efectivo, que toma la totalidad como dada, en prejuicio de su carácter de posibilidad. V. Dupond, P. (1996), 90-106.

²⁶⁸ *V. KrV* 532, B 560.

²⁶⁹ *KpV* 107 (137-138).

fenómeno— a la condición de absoluto, pues al hacerlo se reniega de lo único absoluto, a saber, la moral y su pilar fundamental, la libertad humana, haciendo entrar a la razón en contradicción consigo misma. Todo arranque en la cósmica causalidad natural para determinar la libertad olvida fatalmente que es la conciencia de la libertad como deber ser, por mor del carácter aperturiente de la ley moral, quien resitúa la heteronomía de la naturaleza en el lugar que le corresponde: aquello que puede ser considerado como un medio, un útil, pues la condición de fin la detenta únicamente la persona. Y es que, la apertura de mundo de la idea cosmológica de libertad tiene su fundamento en el *Faktum* moral, garante de la inserción en el mundo del dinamismo trascendental propio de la razón, porque su proyección de mundo se halla impelida por un deber-ser: lo irracional no debe existir en el mundo. En este punto, resultan sumamente pertinentes las palabras de Zubiri:

“Esta ciencia de los principios de la razón abre el campo a una nueva dimensión del hombre. La ciencia teórica es el saber de que algo «es»; la ética es el saber de que algo «debe ser». Pues bien, la conjunción de estos saberes entendidos al modo de Kant, abre la puerta a un saber peculiar: el saber de que algo «es» porque «debe ser». Es la esperanza. Con lo cual, Kant resuelve la conjunción de naturaleza y del bien racional en el dinamismo inteligible de la vida humana. El hombre no es ni algo meramente dado ni algo tan sólo personal: es algo por hacer. Lo «puesto» o «dado» (*das Gegebene*) es «pro-puesto» (*das Aufgegebene*)²⁷⁰.

El descubrimiento y penetración en el concepto de autonomía y con él, en el significado genuinamente moral de la libertad, postergará, aunque no eliminará definitivamente, la comprensión de la libertad como una de las causas naturales²⁷¹, de tal forma que, si en la segunda *Crítica* la libertad es "un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad"²⁷², dicha aseveración, que se hace cargo del «enigma de la crítica» (*das Rätsel der Kritik*)²⁷³, sólo resulta prácticamente comprensible a partir de la profunda transmutación que opera en el concepto de causalidad la irrupción del «hecho moral». Y es que, la mera vinculación de libertad y causalidad no da buena cuenta, por ejemplo, de la distinción entre una razón pragmática y una propiamente práctica. La causalidad de la voluntad kantiana como facultad «productora» puede referirse a la efectuación de objetos mediante representaciones —perteneciente al uso especulativo—, o a su capacitación para determinar su propia actividad —autodeterminación— conforme al imperativo moral. Sólo en este último caso se está ante un sentido moral de libertad, en el que "se trata de la determinación de la voluntad y del fundamento de determinación de la máxima de la voluntad, como voluntad libre, mas no del éxito"²⁷⁴. Al fin y al cabo, con la mera causación mediante la idea universal no se sale de la esfera de lo que es, por lo tanto, de la ley de la naturaleza; la actividad del sujeto está orientada por una representación universal que es condicionada y por lo tanto susceptible de ser insertada en una sucesión de fenómenos.

²⁷⁰ Zubiri, X. (1980), 108.

²⁷¹ *KrV* A 803, B 831.

²⁷² *KpV* 6 (18).

²⁷³ “cómo se puede *denegar realidad* objetiva al *uso* suprasensible de las *categorías* en la especulación y *concederles*, sin embargo, esa *realidad* en consideración de los objetos de la razón pura práctica” (*ibid.*, 5 [17]).

²⁷⁴ *Ibid.*, 45 (66).

En definitiva, el enorme potencial liberador de la antinomia consiste en abrir el campo de la posibilidad a la par que en sentar férreamente los límites, desmintiendo taxativamente que la determinación del ser como posición de la *KrV* puede llegar a ser la determinación originaria, auténtica y profunda del ser para Kant; determinación que habrá que buscar ineludiblemente en el terreno de la moral, dominio de la libertad, esta vez, práctica. En este sentido, nuestra propuesta ha consistido en mostrar que, gracias a la ley moral, la libertad práctica no es una simple «propiedad» de la voluntad, sino aquello que, como la *Seinsverständnis* heideggeriana, penetra y atraviesa toda relación respecto al ente, hasta el punto de atrevernos a hablar de una «preconceptual comprensión del deber-ser», únicamente a cuya luz puede comprenderse la verdadera condición ontológica del ser humano. Privilegiado rostro del exceso meta-físico de la razón²⁷⁵, la libertad práctica autoriza a pensar que, también para Kant, el ser racional finito es tomado en «propiedad» por la libertad, pues ésta, como razón pura práctica, le supera, ya que "(...) no se limita sólo a los hombres, sino llega también a todos los seres finitos que tengan razón y voluntad y hasta incluye al ser infinito como suprema inteligencia"²⁷⁶.

3.3. Acerca del horizonte onto-teo-lógico de la libertad kantiana

El hincapié heideggeriano en la interdependencia entre la idea cosmológica de libertad trascendental y la causalidad natural, que convierte indefectiblemente al hombre en uno más entre los entes del mundo, tiene como envés la estrecha vinculación entre la libertad trascendental y la pregunta de la *metaphysica specialis* por el ente suprasensible inaccesible a la experiencia —alma, mundo y Dios. Dos momentos con una misma intención: aseverar que la libertad kantiana es la causalidad natural proyectada hacia la totalidad. El modelo racionalista a la base del criticismo, sostiene Heidegger, demanda pensar de modo absoluto la causalidad de la naturaleza, porque últimamente la razón se concibe en paralelo con la *causa sui*. De esta manera, se ratifica nuevamente que la libertad trascendental es un concepto natural (*Naturbegriff*), que tiene a la causalidad natural como instancia rectora y que urge en la tercera antinomia a «salvar la libertad»²⁷⁷, logrando la conciliación entre la naturaleza y libertad en recurrencia al distingo en el hombre entre el ente-fenómeno y persona-noúmeno que actúa moralmente²⁷⁸. Precisamente, el idealismo posterior arrancará

²⁷⁵ La afirmación kantiana del uso práctico de las categorías para poder pensar la cosa en sí se debería, en opinión de Adickes, a la conjunción del interés crítico-trascendental frente a la metafísica dogmática (el Kant «metafísico») y, por otra parte, la tendencia fuertemente realista de su pensamiento, convencida «moralmente» de la existencia de la cosa en sí (el Kant «humano»). V. Adickes, E. (1924), 28-37; 57-60 y 156-158.

²⁷⁶ *KpV* 32 (51).

²⁷⁷ V. *WmF* 244. La primera *Crítica* tuvo el mérito de «poner en seguridad» (*in Sicherheit setzte*) la libertad considerada negativamente (*KpV* 42 [63]).

²⁷⁸ V. *WmF* 243. A pesar de lo acertado de esta interpretación de la antinomia, Heidegger no tiene en cuenta la posible solución no basada en la distinción fenómeno/noúmeno -tendente, ciertamente, a considerar la libertad trascendental como algo dado-, de *KrV* A 505, B 533, donde Kant extiende la solución de las dos primeras antinomias a la tercer y cuarta, negando que se pueda hablar tanto de finitud como de infinitud del regreso causal, sólo de regreso dinámico.

de esta determinación «trascendental» de la esencia de la razón como facultad creadora²⁷⁹. «Trascendental» significa tanto como «creador», razón trascendental es, en su esencia, razón creadora.

Obsérvese que la consideración de la razón trascendental como razón creadora procura, en último término, corroborar su exégesis de la libertad kantiana como un modo de causalidad, esta vez, emparentándola no con «por abajo», es decir, con la naturaleza, sino con la causalidad originaria del ente supremo. Estamos ante la convicción heideggeriana de que Kant sigue preso en las redes de la tradicional *onto* (naturaleza)-*teo* (ente supremo)-*logía*. En realidad, nada nuevo si se recuerda su interpretación del fenómeno kantiano desde el modelo ontoteológico, que concluía en la identificación entre el ser-creado y el ser-producido, presupuesto de su reconducción del ente que «está-ahí» al ente «a la mano»²⁸⁰. Pero, no por repetida, deja de sorprender su acrítica aceptación de la interpretación racionalista de Kant, que concibe lo suprasensible como un «objeto» y el acto creador como un proceso óntico, con objeto de convertir el ideal trascendental kantiano en el ente supremo y perfectísimo de la metafísica, y, con ello, en un ente subsistente. Todo lo cual va unido a su contrapropuesta de lo producido en tanto que aquello que remite a la potencia de un fundamento para «poner ahí delante», anclaje en *KPM* para vislumbrar una creación humana receptiva en Kant.

Resulta una constatación obvia que para Kant el ser racional finito se define como criatura —y como tal, sujeta a las leyes naturales del mundo fenoménico— «creadora» —como *causa noumenon*—, al igual que la libertad trascendental se forja en cierto paralelismo con la libertad divina *causa sui*. Pero se hace más difícil concluir con rotundidad, como hace Heidegger, que ello signifique la férrea pervivencia del modelo racionalista en Kant. Más bien, el personalísimo trascendentalismo kantiano inclina a sospechar que Kant lleva a cabo desde dentro una radical transformación de la metafísica racionalista, por medio de una profunda remodelación del ámbito suprasensible. El apego kantiano al modelo creacionista no puede, en nuestra opinión, prevalecer sobre la coherencia interna de su planteamiento trascendental, de manera que un acercamiento a su genuino significado —que, desde luego, no es nuestra intención llevar a cabo— estaría en condiciones de aportar fructíferas indicaciones de cara a mostrar la genial subversión kantiana del paralelismo entre los dos *intuitus* que concluye en el *Summum ens* como poseedor de la verdad absoluta y garante de la verdad finita y limitada sobre la totalidad del conocimiento humano.

Según Kant, la actividad trascendental del «Yo pienso» no puede identificarse con la acción real del Dios racionalista, ni tampoco con la causalidad fenoménica de la naturaleza. La causalidad natural da lugar a una cadena de efectos tempóreo-espaciales en el mundo, la acción divina crea metafísicamente las cosas en sí, sin encontrar ninguna resistencia a su acto creador. Por el contrario, la espontaneidad trascendental no transforma ni crea lo

²⁷⁹ Schelling 72 (50).

²⁸⁰ V. Supra. cap. 2º, III, 1.2.: “La impronta creacionista de la ontología kantiana. El ser como ser-producido”.

empírico, que es precisamente lo limitante real sobre lo que el sujeto no puede extender su dominio. Tampoco en la autoactividad del «Yo pienso» éste se crea a sí mismo de la nada como cosa en sí, ya que, como hemos visto, la representación pura «Yo pienso» no es dada ni como fenómeno ni como noumenon, sino como la apercepción indeterminada de la acción subjetiva e ideal del sujeto que inserta en una red de sentido, de objetividad, y que se encuentra sometida a la legalidad de la razón²⁸¹. Por ello, cuando en *Religion* se aborde la creación divina²⁸², el concepto de «causa» no lo esbozará a partir del acto creador racionalista, sino conforme a la libertad creadora del ser humano como fundamento inteligible que da razón de los fenómenos. Kant rechaza taxativamente la identificación entre los conceptos de creación y causalidad natural. La acción divina no concierne a los fenómenos temporales, ya que es el fundamento de su existencia inteligible (noumenon), no de su existencia sensible como fenómenos. Si la libertad, en paralelo con ella, es tildada de «creadora», será únicamente por su condición de origen primero racional, no temporal. Esto es, la libertad representa el comienzo primero en lo que se refiere a la existencia del efecto, no a su acontecer, el cual, en cuanto suceso, remite a una causa temporal. La libertad no es un acto temporal que ponga una existencia en el tiempo, si bien es el fundamento racional de la existencia del fenómeno al que ella da lugar. Ciertamente, inaugura diversos cursos de acción en el mundo, pero no representa un primer comienzo temporal, algo totalmente incomprensible para la razón teórica²⁸³.

La índole trascendental del sujeto cognoscente conlleva que su acción encuentra su limitación en lo sensiblemente dado y, más radicalmente, en la ley moral otorgada, no porque frente a lo empírico (objeto) exista otro ente que quiera conocerlo (sujeto). El sujeto trascendental no contra-pone nada real a lo que se le da en la afección, sino que lo engloba conceptualmente en su conocimiento como lo otro de sí; y lo hace, porque se trata de una acción subjetiva e ideal (trascendental) que establece las condiciones de posibilidad a la hora de confirmar el ser de lo previamente dado o dable. La virulenta tesis heideggeriana que identifica el conocimiento kantiano con un modo de producción de lo que está-ahí arrumba el protagonismo otorgado por Kant a la alteridad de lo donado en la intuición empírica, que asalta al sujeto y conmina a ser pensado. Para Heidegger, lo otro de la intuición kantiana es algo que se encuentra ahí como «no-producido», pretendidamente incólume ante la observación del sujeto, pero que se reinserta fenomenológicamente en el horizonte pragmático del *Dasein* «creador», pues se trata de un ente liberado en su ser por y

²⁸¹ V. Supra. II, 1.3.: “Balance crítico de la reversión de la voluntad al libre «Yo pienso»”.

²⁸² *Religion* 39 y ss. (59 ss.).

²⁸³ La consideración de la libertad como acción causal por la que se conforma un reino de los fines es el concepto que encierra toda la problematicidad para la razón teórica, en tanto que causalidad efectiva en el mundo. Puesto que no es foco del interés heideggeriano, nos limitamos a reseñar la nota extensa de *Gemeinspruch* en la que Kant compara el actuar humano, productor del fin moral (bien supremo en el mundo) y el actuar divino. Cuando el hombre se propone la realización del fin moral supremo, piensa su libertad como semejante a la divina, mero pensamiento analógico en torno a la capacidad de producir un objeto exterior (“trascendente”), realización que es un deber moral para el hombre. (V. *Gemeinspruch* 279-280, anm. [11-12, nota]).

para el *Dasein*. Nada que ver con la propuesta de Kant que pide que lo dado en la intuición sea de antemano lo «otro» afectante y que incita a ser pensado en su otredad por el sujeto al que se confronta.

Permítasenos en este punto un breve excursus acerca de las diferencias indudables entre el objeto trascendental y la cosa en sí subsistente como noúmeno positivo, a fin de evidenciar que la libertad kantiana, en tanto que condición de posibilidad trascendental, no tiene por qué interpretarse como el soporte causal de los fenómenos.

El objeto trascendental, egregio adalid del giro copernicano operado por el trascendentalismo kantiano²⁸⁴, es el concepto para el correlato de la unidad de apercepción, la "unidad mediante la cual el entendimiento unifica esa diversidad en el concepto de un objeto"²⁸⁵, consiguientemente, el envés de la "(...) unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones"²⁸⁶. Encontrándose todavía en ciernes la delimitación de la noción del objeto trascendental en la primera edición de la *KrV*, acaban por identificarse en ella las nociones de cosa en sí y objeto trascendental, a pesar de los enfoques dispares que ambos arrastran, puesto que, mientras que el objeto trascendental se fragua desde la perspectiva ideal-trascendental del conocimiento, ajena a toda cosificación e interesada por responder a la pregunta por el fundamento último de la objetividad (*Analítica*), la cosa en sí alberga un incontrovertible tono racionalista con un perfil eminentemente óptico, en tanto que requisito indispensable para hacer frente a la enmarañada pregunta por la «causa» de nuestra afección (*Estética*). La ausencia de una neta distinción en la primera edición de la *Crítica* entre lo empírico y lo trascendental aboca al confuso entrecruzamiento de los conceptos de noúmeno —objeto de una intuición intelectual—, realidad en sí —cosa en sí— y objeto trascendental²⁸⁷. Consiguientemente, el objeto trascendental desempeñará la misma función causal que la cosa en sí, respondiendo a la demanda una «causa inteligible» garante de la comprensibilidad de la afección, cuando resulta sin embargo obvio que la categoría de causalidad no es legítimamente aplicable fuera del ámbito empírico.

La maduración del pensar kantiano se deja notar en la segunda edición, que matiza las afirmaciones anteriores y hace gravitar la problemática determinante de la *Analítica Trascendental* en torno a la noción de fundamento (*Grund*), no a la de causa. Sin que cesen las ambigüedades, la primacía del distingo *more racionalista* entre fenómeno/cosa en sí cede paso a la contraposición entre objeto sensible/objeto no sensible, es decir, fenómeno y noúmeno en sentido negativo, habida cuenta de que Kant establece novedosamente dos

²⁸⁴ V. Palacios, J. M. (1979), 111.

²⁸⁵ *KrV* A 250-251

²⁸⁶ *Ibid.*, A 105.

²⁸⁷ En *KrV* A 249, se hace patente la identificación entre cosa en sí y noúmeno en sentido positivo, ambos afirmados inmediatamente con la posición del fenómeno y cuya última garantía es el entendimiento divino capaz de intuición intelectual. Acto seguido (A 250/251), Kant desarrolla la noción de objeto trascendental, lo que significa que la triple identificación cosa en sí = noúmeno en sentido positivo = objeto trascendental va a ser predominante en la primera edición. V. *KrV* A 288; A 494.

sentidos, positivo y negativo, de noúmeno²⁸⁸. Por esta razón, la referencia posible de toda representación empírica se desplaza desde su «causa inteligible» hasta la unidad sintética que aporta la representación del objeto indeterminado (una «X»), condición de posibilidad última, junto con la apercepción a la que remite, de que lo sintetizado pueda ser denominado «objeto».

Todo ello sugiere nuevas perspectivas —que exceden, indudablemente, del objeto de nuestro estudio presente— en orden a considerar únicamente la causalidad de la libertad desde el horizonte trascendental, no como una causa inteligible óptica, sino como «fundamento» trascendental de los fenómenos, que se encuentra "dado en sí mismo con anterioridad a cualquier experiencia"²⁸⁹. Por lo tanto, si, en orden a diferenciar el acto libre humano de la causalidad natural, se utiliza el término «creación», mejor sería destacar su impronta trascendental hablando de una «creación trascendental» o trascendentalismo creador. Y es que, se hace difícil pensar que Kant sostenga el edificio filosófico en el tradicional Dios creador, a sabiendas de que ello supone, en último término, degradar la subjetividad trascendental en la mera facticidad de lo empírico.

4. CONCLUSIÓN. EL ADIÓS A LA FILOSOFÍA DEL LÍMITE

Bien podría aseverarse que el tratado *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* supone el adiós definitivo a la vehemente interpretación de la filosofía trascendental desde unas contraposiciones que dan cuenta de su condición de filosofía límite. Si el libro sobre Kant erigía la bandera de la cosa en sí en la *Dialéctica trascendental* como muestra palpable de la finitud humana, ilusión trascendental necesaria que expresa el no-ser y que el idealismo rechaza en su pretensión de un conocimiento infinito²⁹⁰, los nuevos derroteros hermenéuticos parecen apostar por la superación idealista del pensamiento kantiano, con el telón de fondo de una exégesis que inserta a Kant en la legalidad propia de la historia destinal del ser.

En lo que a la noción kantiana de libertad se refiere, es como si Heidegger intentase reescribir la *Grundlegung* obviando su tercera parte, donde, bajo el epígrafe: "Cómo es posible un imperativo categórico", Kant cuestiona por la posibilidad del deber en tanto que imperativo al que el ser humano se encuentra sometido, pero acaba enredándose en sus propias redes al pretender una «deducción» de la libertad práctica al margen del *Faktum* moral. El esfuerzo heideggeriano por atenuar el «dualismo» kantiano desatiende la tensión

²⁸⁸ Acerca de la distinción entre los dos sentidos de noúmeno, v. *ibid.*, B 307. Esta distinción se madura en el transcurso de la primera a la segunda edición. Véase la disparidad en el sentido de noúmeno entre A 286, B 342 y ss., y B 307. Igualmente, acúdase a B 298, donde Kant corrige en su ejemplar la expresión "cosas en general y en sí mismas" por la, sin duda más acertada, "objetos que no nos son dados en la intuición y que, consiguientemente, no son sensibles".

²⁸⁹ *Ibid.*, B 523.

²⁹⁰ Recuérdense sus controvertidas palabras en el *Kantbuch*, que tanta bibliografía han suscitado: "¿Qué significa la lucha incipiente contra "la cosa en sí", dentro del idealismo alemán, sino un olvido creciente de lo que Kant conquistó, a saber, que la posibilidad interna y la necesidad de la metafísica, es decir, su esencia, no se apoyan y mantienen sino por una elaboración más originaria y por la profundización del problema de la finitud?" (KPM 244 [205]).

entre finitud e incondicionalidad, que instaura la noción moral del deber en la condición ontológica del hombre. Pasa por alto que la pregunta por el imperativo categórico es la pregunta por la posibilidad de un sujeto de deberes, referido a la incondicionalidad de la ley moral a la par que sometido a los condicionamientos físicos. Razón por la que soslaya por «inauténtica» la diferencia entre mundo sensible e inteligible, entre el arbitrio y la voluntad, entre las máximas y el imperativo categórico, situándose en la perspectiva de la voluntad divina —el comienzo de la *Fundamentación* entorno a la pura voluntad—, para la que el deber «moral» resulta un concepto extraño por extrínseco a su querer. Se inicia así una nueva valoración de la filosofía trascendental que será la preponderante tras la «torsión» (*Kebr*): Kant sienta las bases del idealismo, que culmina en la voluntad de voluntad nietzscheana.

Oponiéndose férreamente al escenario moderno de la pregunta por la libertad "bajo la fórmula opositiva de *naturaleza y libertad*"²⁹¹, Heidegger da la estocada definitiva a la filosofía trascendental kantiana, por cuanto ataca la «piedra angular» que sustenta todo el edificio de la razón pura, la libertad práctica, cuya deconstrucción/destrucción mina toda posibilidad de una *metaphysica speciallis* práctica. Se consuma así la puesta en cuestión de los dos goznes sobre los reposa el criticismo kantiano, la idealidad del espacio y el tiempo, y la libertad práctica:

“Hay dos ejes sobre los que gira [la metafísica]: *en primer lugar*, la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo, que por lo que hace a los Principios teóricos se limita a apuntar a lo suprasensible como a algo para nosotros incognoscible, mientras que en su camino a esa meta, en el cual tiene que ver con el conocimiento *a priori* de los sentidos, es dogmático-teórica; *en segundo lugar*, la doctrina de la realidad del concepto de libertad como concepto de algo suprasensible (pero) cognoscible; en este caso, empero, la metafísica es sólo dogmático-práctica. Ambos ejes están como hincados en el pilar del concepto racional de lo incondicionado en la totalidad de todas las condiciones subordinadas entre sí (...)”²⁹².

Tuvimos ocasión de constatar cómo la idealidad del espacio y del tiempo resultaba problematizada mediante la profundización en la condición temporal del «Yo pienso» —imaginación trascendental *qua* tiempo originario. La hermenéutica de *WmF* confirma que tampoco la libertad práctica escapa a la *Wiederholung* heideggeriana y con ella todo esfuerzo por fundamentar moralmente la tarea filosófica. Atacar el núcleo de la moral kantiana supone enarbolar la bandera de la ontología frente a la moral, del pensamiento esencial frente a la razón humanista ilustrada. Únicamente resta examinar el «golpe de gracia», esto es, cómo la destrucción de los dos pilares de la filosofía trascendental decide definitivamente sobre las «jambas» de la incondicionalidad de la razón, en las que reposan ambos conceptos trascendentales.

Efectivamente, la interpretación de Kant en dirección al idealismo pasa inevitablemente por arrumbar la índole tensional de la disposición natural (*Naturanlage*) a lo suprasensible en el hombre en tanto que presupuesto fundante de su metafísica, tal y como ocurre seis años después en su curso *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). La filosofía kantiana,

²⁹¹ *Schelling* 103 (72).

²⁹² *Fortschritte* 311 (108). Igualmente, *KpV* 4 (16); *Ref.* n° 6344, XVIII, 669.

sostiene aquí Heidegger, arranca de un hecho fundamental (*Grundtatsache*)²⁹³: la confianza en la condición esencialmente teleológica de la razón, que modula la filosofía como *teleología rationis humanae*, saber esencial acerca de aquello hacia lo que la razón del hombre —y el hombre en su esencia— se encuentra de antemano orientada. Apoyándose en esa disposición natural a la metafísica, Kant habría establecido la ineludibilidad del sistema en tanto que exigencia de la razón, pero las frágiles bases sobre las que se asienta esa necesidad abocarían a que dicha exigencia de sistema quedara últimamente no consumada y la razón permaneciera desfundamentada. Por consiguiente, Kant sucumbió ante la fundamentación de la razón sistemática, lo cual servirá de acicate para el desarrollo de la filosofía idealista. No es difícil caer en la cuenta, continúa Heidegger, de que el talón de Aquiles del sistema kantiano reside en la indemostrabilidad teórica de las ideas, sin embargo, necesarias. Su blindaje respecto a la penetración cognoscitiva impide comprender por qué son necesarias y por qué son precisamente esas ideas y no otras. La apelación a la disposición natural de la razón humana no es suficiente justificación del sistema, pues la constitutiva radicación de las ideas en la esencia metafísica del hombre no puede ser un fundamento definitivo del mismo. Las ideas de Dios, mundo y hombre son el necesario «preludio de la razón» (*Vernunft-Vorspiel*), pero tan sólo eso, por cuanto, a falta de un objeto trascendente que otorgue realidad objetiva, la realidad por ellas representada persiste infundada²⁹⁴. A pesar de sus innegables logros, concluye contumazmente Heidegger, la «crítica», deslinde del conocimiento en cuanto experiencia, no se justifica a sí misma, inaugurándose la nueva etapa hipercriticista que apuesta por un saber de lo no-empírico, de lo Absoluto:

“La razón, en tanto la facultad de las ideas, de las representaciones directrices del conocimiento del ente en total, está dirigida en sí misma a la totalidad del Ser y a su conexión. Según Kant, la razón es en sí misma sistemática. Pero Kant no ha mostrado el origen de las ideas, es decir, el fundamento del sistema. Más aún: mientras las ideas, como Kant enseña, posean sólo ese carácter indicador en tanto reglas, mientras ellas y en cuanto ellas, como re-presentaciones, no aporten lo mentado en ellas en cuanto tal, no es posible en absoluto fundar a partir de la cosa misma, del ente en total, al todo de las ideas, al sistema. No es posible mostrar el fundamento del sistema (las ideas son sólo indicaciones para hallar, pero no son ellas mismas un hallazgo)”²⁹⁵.

²⁹³ V. *Schelling* 67 (47).

²⁹⁴ V. *ibid.*, 79 (54).

²⁹⁵ *Ibid.*, 72 (50-51).

CAPÍTULO V

NADA «DE» SER

INTRODUCCIÓN. VIRANDO EL PENSAR

Todavía no pensamos. Aun definiéndonos como seres racionales, «se» escapa lo más merecedor de pensarse, que «da» que pensar en virtud de su origen. Y no pensamos en este tiempo de pensadores, porque lo digno de ser pensado se sustrae al hombre y en su sustracción nos arrastra consigo, encontrándonos «en camino hacia» aquello que nos atenaza, precisamente en la medida en que se nos sustrae. Semejante experiencia del pensar, con la que Heidegger inaugura su curso de invierno de 1951/1952 en Friburgo, *¿Qué significa pensar?*, es la misma que acaece en su propio pensamiento con la denominada «*Kehre*»¹.

La polisemia del vocablo permite traducirlo por términos genéricos como «cambio», pero sobre todo «giro», «vuelta», «viraje» o «torsión»². El bífido decir del término nombra, en primer lugar, el cambio en el pensamiento heideggeriano inaugurado germinalmente con la conferencia de 1930, *De la esencia de la verdad*, y plenamente consolidado en la época de sus *Aportes a la filosofía* (1936/38), coincidente con sus primeras reflexiones sobre Nietzsche y los ensayos integrantes de *Besinnung*³. Primer decir de la *Kehre* como el esfuerzo heideggeriano por extirpar la secuelas metafísico-trascendentalistas en su propio pensamiento mediante una torsión de la metafísica tradicional. Por nuestra parte, hemos venido argumentando el indiscutible protagonismo de la discusión con Kant en el paulatino giro liberador del corsé trascendental de *Ser y tiempo*, con la apertura de un nuevo horizonte interpretativo, en todo caso, demandado desde el interior de su pensamiento. La confrontación con Kant ejercita inmejorablemente en la autoclarificación de la «cooriginariedad trascendental», a la que Heidegger se veía urgido por la necesidad de abordar explícitamente el ámbito «desde» el que tácitamente acontecía la analítica ontológico-existencial de 1927. Aunque la precedencia «trascendental» de la precomprensión del ser del *Dasein* inclinaba la balanza hacia el análisis existencial de sus estructuras ontológicas, persistía recóndita la experiencia fundamental de la cooriginariedad ontológica de ser y nada, cercanía a la esencia desde la que, «en rehúso», se escribía su

¹ Aunque en ningún momento sea nuestra intención pronunciarnos sobre un tema tan complejo como la pertinencia o no de un «segundo Heidegger», en lo que a nuestra temática se refiere, la exégesis de Kant, proponemos una «identidad en la diferencia» que elude categorías como las de ruptura o continuidad, desde las que tradicionalmente se aborda el viraje. Por lo demás, baste anotar las dos posturas extremas en este planteamiento. Por un lado, Karl Löwith (1956, 73-117) considera que hay una ruptura pero salvada *ad hoc* por una deformada autointerpretación de sus primeros escritos al trasluz de sus obras maduras. En el otro extremo, Max Müller (1949, 47 y ss.), aunque no se plantea la cuestión explícitamente, da por entendido en su *Referat* la continuidad entre ambos. El punto decisivo es la caracterización del pensamiento heideggeriano como «*Ek-sistenzphilosophie*», filosofía de la finitud contrapropuesta al idealismo como «*Wesensphilosophie*» y resultado de las vicisitudes históricas que fuerzan la igualdad esencial de finitud e infinitud (art. cit., 42). Para un informe exhaustivo de las principales posturas al respecto, remitimos a Alberto Rosales (1984) y (1991).

² La riqueza lingüística del término alemán aconseja traducir según el contexto lo precise, poniendo entre paréntesis cuando sea aconsejable el término alemán, e incluso dejaremos en ocasiones sin verter al español el vocablo. El mismo proceder seguiremos con el término «*Ereignis*» (evento) y «*Er-eignis*» (acontecimiento apropiante/apropiador).

³ En esta fecha, lo data Heidegger en su carta Richardson (XVII). En respuesta a Beaufret, sostiene que en 1930, con la lectura de *VWW*, ya se tenía cierta visión del giro que sería el gozne entre *Ser y tiempo* y *Tiempo y ser*, y que, insiste Heidegger, lo cambia todo. V. *Brief* 328 (270).

primera gran obra; cercanía que es "privilegio, aunque también la fatalidad, de pocos"⁴. Consiguientemente, el lema fenomenológico: «a la cosa misma», primerísimo anclaje de la tarea filosófica halla su primordio en la comprensión de «la cosa misma» que concita al pensar, el impensado ser⁵.

Así pues, el viraje experimentado por el pensar heideggeriano reverbera un sentido esencial del término, a saber, la *Kebre* como el asunto mismo del pensar que reclama un «pensar en viraje». La torsión primordial apunta, de este modo, a la textura interna y misteriosa del ser en su dinámica cooriginariedad con la nada, contramovimiento de asignación y rehúso al que el mismo pensamiento heideggeriano no puede sustraerse. Como reconocerá en una acotación marginal de 1949 a su *Carta sobre el «Humanismo»*, *SuZ* surgió a partir de la dimensión del ocultamiento, sustracción, expropiación, en definitiva, el acontecimiento apropiante (*Ereignis*)⁶. El giro alude originariamente, pues, a la trama comportamental (*Sachverhalt*) del ser mismo en viraje (*kehrig*)⁷, el acontecimiento apropiador que arroja destinalmente todo pensar a un precario sostenerse en la verdad: el viraje en/del acontecimiento apropiador (*Kebre im Ereignis*)⁸. El novedoso alumbramiento hacia 1937 no quita la inevitabilidad del mismo, pues no surge de la libre voluntad del pensador, sino de la pertenencia del pensar al ser como su irrecusable asunto (*Sache*) y punto de partida previo al planteo del ser del hombre.

El «pensar de la *Kebre*»⁹ arrastra silenciosa e inevitablemente a la brecha o «entre» de la «resolución del ser», en la que el pensador-Heidegger se ve instado a resolverse, bien por un libérrimo tiempo originario —imaginación trascendental— en el que todavía tiene cabida un maltrecho «Yo pienso» en la forma de la autoafección pura del tiempo, bien por un pensar sin *lóγος* y arrebatado por el acontecer destinal de la verdad del ser¹⁰. De-cisión en la que «destinalmente» resulta puesto en su batirse con la libertad kantiana como ser-libre que patentiza el «y» mediador entre ser y tiempo, al modo del «entre» en el que acontece la reversión del tiempo del *Dasein* —fenomenicidad del fenómeno— en la originaria verdad temporal del ser. Y es que, el tránsito del respecto *Dasein-Sein*, al respecto *Seyn-Dasein* pasa, como procuramos mostrar en el anterior capítulo, por dilucidar la libertad como

⁴ *N II* 75 (67).

⁵ F.-W. von Herrmann (1990) subraya acertadamente la esencia eminentemente fenomenológica de la *Kebre*. Sin negar la importancia de la búsqueda de la originariedad, en nuestra opinión, no cabe olvidar la transformación del anhelo fenomenológico por obra de un pensar esencial-posibilitante, ya operante desde los comienzos y fiero transgresor de todo límite trascendental.

⁶ *Brief* 328, anm. d (270, nota 24d).

⁷ V. Richardson XVII. "El «acontecer» del viraje (...) «es» el ser (*Seyn*) como tal" (*ibid.* XXI). Acerca de la trama comportamental (*Sachverhalt*) como un ponerse en camino, v. *SvG* 77 (83).

⁸ *BzPh* 34 (45).

⁹ Richardson XVII. Acto seguido, Heidegger precisa: no se trata de cambiar el «qué», sino el «dónde».

¹⁰ La sospecha de que la *Kebre* es una ilegítima elevación al plano ontológico de un cambio biográfico ya la formuló Winfried Franzen (1975, 162): "En ese sentido el viraje es, de hecho, un giro del pensamiento heideggeriano hacia sí mismo". Aunque acierta en constatar la dificultad de establecer una mutua imbricación entre la historia destinal del pensar del ser y el curso de la filosofía heideggeriana, con intermedio en su vinculación al nacionalsocialismo (cap. III), parece a todas luces una visión unilateral que reduce toda la producción posterior a *SuZ* al denodado esfuerzo por aclararse a sí mismo, últimamente abocado a caer en un escepticismo extremo.

autorrespuesta al propio querer esencial y en cuyo seno presencia la sustracción del no-querer (*Nichtwollen*), originaria no-verdad como abismático dejar-ser al ente en su totalidad.

Ahora bien, la progresiva profundización en la libertad abismática del *Dasein* hasta 1930, si bien presagia un nuevo pensar del ser, según Heidegger, resulta incapaz por sí misma de abrir al nuevo marco interpretativo, por lo que la torsión (*Kebre*) involucra un salto del pensar al origen (*Ur-sprung*), aquende la metafísica, donde ya siempre el *Dasein* se sostenía como comportamiento. Ciertamente, el viraje de lo diferente a la diferencia y de lo trascendental a la transcendencia, acontecido en 1929 con la publicación del primer *Kantbuch*, afianza el protagonismo de la nada que emerge decididamente en la radicalización de la *finitud-en-la-transcendencia* del *Dasein*¹¹. Pero la nihilidad del *Dasein* no podía por sí sola propinar el salto a la verdad del ser, porque halla su primordio en aquella potencia eminentemente activa que ella barrunta: la nada del ser. Sin duda, la copertenencia de ser y nada iluminada a partir una fenomenología de la existencia —nihilidad abisal del *Dasein*— empuja decididamente a la determinación del horizonte desde el que acceder a un preguntarse más inicial por el ser, que integre la pregunta por la verdad del *Dasein* en la primordial verdad del ser a la que se encuentra remitida. Pero más decisivo aún es que el *nihil* resulta retroactivamente delimitado por el emergente modelo interpretativo del que recibe envergadura ontológica y, de este modo, se erige en impulsor del salto/viraje que consuma la inserción de la nada en el mismo ser¹².

El definitivo «salto» a la verdad del ser impondrá, como pretenderemos mostrar en lo que sigue, una reiteración de la diferencia óntico-ontológica en condiciones de adueñarse ontológicamente del momento fenomenológico-trascendental, saltando por encima de toda diferenciación metafísica, para preguntar inicialmente desde el ser y la verdad¹³. Este «retroceso trans-cendente», que revierte definitivamente la transcendencia kantiana en la originaria transcendencia del ser, será su contrapropuesta a toda contumaz e inútil «metafísica de la metafísica», y procederá desde el fundamento de la metafísica sin por ello recaer en el fundamentar metafísico-causal del insaciable «¿por qué?»¹⁴.

¹¹ Esta será una de las tesis decisivas de J. Grodin: el ser nombra, en toda la filosofía de Heidegger, lo indisponible que reduce a nada todo intento de ponerlo a disposición. Si en *SuZ* se comprende como lo opuesto a lo infinito, con el viraje convoca el acontecimiento apropiante que se rehúsa. Claramente se vería la continuidad en una carta a R. Munier de Heidegger, donde afirma: “la finitud del ser, en cuya aperturidad que se rehúsa se sostiene el Da-sein del hombre” (“die Endlichkeit des Seins, in dessen sich entziehender Offenbarkeit das Da-sein des Menschen steht”). V. Grodin J. (1988), 398-399, cita en 398, note 53.

¹² Richard Regvald (1987, 142-143; 159-164) explica magníficamente cómo la problemática de la diferencia supone el paso de la nada como finitud del *Dasein* a la copertenencia de ser y nada.

¹³ *BzPb* 250 (207). V. también *EWM?* 381 (311), *NWM?* 304 (252). Acerca del salto, v. *BzPb* 76 (75-76); 179 (152-153).

¹⁴ Aun coincidiendo con Heidegger en que el ámbito del sujeto moderno y el dominio de la racionalidad objetivista demanda una crítica, e incluso, más allá, que todo pensamiento, en cuanto identificador, lleva el germen de un dominio sobre lo real, Adorno sostendrá la imposibilidad de soslayar una metafísica de la metafísica entendida como autocrítica de la razón. La «dialéctica negativa» es el esfuerzo por superar el concepto por medio del concepto, volviendo el concepto hacia lo diferente de sí, lo no idéntico. V. Adorno, Th. W. (1986), 11-14; 21-24. La misma problemática aparece en *Dialéctica de la ilustración*, con la célebre aporía de la autodestrucción de la Ilustración y la crítica a “las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos”. V. *ibid.*, 53-54.

I. DIFERENCIA Y NIHIL

1. A VUELTAS CON LA TRANSCENDENCIA: DEL SALTO «EN» LA TRANSCENDENCIA DEL SER

1.1. El repercutor poder destrascendentalizador de la nada que abre diferencia

La «fundamental», en el sentido de que propone fundamentos, pregunta de la metafísica reza: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?». Su prioridad y dignidad anidan en la amplitud, profundidad y originariedad de un cuestionar que no encuentra límite, ni siquiera en la nada, incluida en la pregunta en tanto que es¹⁵. Su modo privilegiado de habérselas con el ente en general pone en camino en pos del fundamento del ente que es, movimiento consistente en un ahondar o sondear (*er-gründen*) y un fundamentar (*be-gründen*)¹⁶. Puesta ante la decisión de si el fondo es verdaderamente fundante o se trata de un des-fondo (*Abgrund*) o, incluso, un fondo in-fundado (*Un-grund*), la metafísica opta por elaborar una arquitectónica de la razón como fundamentación trascendental/trascendente del ente. Así, la pregunta leibniziana piensa el ser desde el ente como ser unificador (*logos*), todo de la totalidad de lo ente, ya sea como la reunión de todos los entes en la comunidad de su ser —entidad del ente, ontología— o como el ente por excelencia que es proto-causa (*Ur-sache*) suprema —ser supremo, teología¹⁷. La respuesta a su peculiar modo de interrogar, la «pregunta conductora» (*Leitfrage*), reza: "el ente es y el no-ente «es» también y el ser (*Seyn*) es el ente máximo ente"¹⁸.

La torsión/salto de la pregunta conductora metafísica en la fundamental del ser pasa por retomar la secular pregunta por el ser —también la realizada en *SuZ*—, a fin de acceder a lo impensado en ella, el ser en su verdad. Se trata de reiterar "el comienzo de nuestra existencia histórico-espiritual, para convertirlo en otro comienzo"¹⁹. Repetir, como ya sabemos tras el paso por el *Kantbuch*, como recomenzar inicialmente el comienzo, con sus oscuridades y extrañezas inherentes. Semejante torsión a lo inicial demanda, en estrecho parentesco con la angustia y la conciencia de *SuZ*, una contra-fuerza en el seno de la metafísica que conmine a un pensar más inicial y se haga cargo de la posibilidad óptica de llegar a ser concernido por el propio ser. Así, la pretensión de radicalidad inherente a la pregunta conductora —¿por qué es el ente y no más bien la nada?— involucra su propia transcendencia, lo que augura la preparación del camino para la instauración del fundamento del preguntar mismo: la pregunta «fundamental». Además, el adjetivo «fundamental» advierte de una re-percusión, a modo de brusco movimiento de retroceso (*Rückstoss*) sobre el fundamento del ente en cuanto fundamento, que percute en la gravedad del fundamento —«¿Por qué el porqué?».

¹⁵ V. *Einführung* 4 y ss. (12 y ss.).

¹⁶ V. *SuG* 3 (23); 16 (34).

¹⁷ Acerca del λόγος onto-teo-lógico, acúdase a *OVM* 75 (149). Sobre el origen de la onto-teo-logía en el olvido de la nada anonadante, v. *Le Thor* 361-362.

¹⁸ *BzPb* 472 (374). En general, v. *ibid.*, §267 y §268.

¹⁹ *Einführung* 42 (43).

El interrogar repercutor de la filosofía es el provocador «querer saber» (*Wissen-wollen*), resuelto a domeñar la totalidad de la existencia bajo el resuelto querer²⁰. Como la hermenéutica de la libertad kantiana ha evidenciado y la primera exégesis de Nietzsche reafirmará²¹, ese querer como querer-más-allá-de-sí es el cuidado de sí por el que la voluntad se quiere a sí misma. La actividad, el «siendo», es lo definitorio de la voluntad, y en esa acción existe una retroferencia de la voluntad a sí misma que procura el único acceso viable al sí mismo. Éste se fragua en el contrajuego de la ex-taticidad de un querer que quiere más allá de sí y, a la par, experimenta lo «no» de sí, respecto al que procura alejarse. La voluntad es ímpetu reactivo por su condición esencialmente culpable, ya que incorpora una negatividad cooriginaria en su actividad, el alejarse-de-sí²². Esta íntima coimbricación de querer y no-querer desvela que la auto-repercusión de la pregunta por el porqué, como acontecimiento trascendente-reversivo, oculta el misterioso acecho y asalto de algo originario, capaz de remover el estado de ánimo y desestabilizar al hombre, abriendo la brecha por la que accede el cuestionar por el ser. Nos referimos a la nada del ser.

En efecto, la nada es el pavoroso poder que arranca violentamente al hombre de lo cotidiano y familiar para trasladarlo al «entre» donde se fragua la decisión a favor del ser de lo ente y así incoar una torsión de la pregunta conductora. No se trata de partir del ente-representado para acceder a la nada, como plantea la pregunta leibniziana y Kant sigue a pies juntillas, pues para que acontezca la nada tiene que esenciarse el ser, "único suficientemente fuerte para tener como necesaria la nada"²³. El extremo poderío de la nada del ser revuelve la pregunta metafísica contra sí misma y abre el abismo de la diferencia ontológica, desde el que la pregunta por el fundamento de lo ente resuena con voz nueva y el pensar se ve liberado para adentrarse portentosamente en lo ente, yendo «más allá» hacia el ser —del ente— que bien podría no-ser. Asimismo, el sensacional poderío de la nada frena el protagonismo del *Dasein* en un imparable proceso de destrascendentalización. Del papel preponderantemente activo desempeñado por el esforzado «*Dasein* en el hombre», convocado a resolver en el querer su propio «ahí», se dará paso al dejarse acometer por la nada a la que el *Dasein* des-humanizado resulta transferido. El antaño fiero lugarteniente de la nada cede ante el *ser-en-el-abí* que mantiene libre el lugar (*Ort*) para que advenga a (pre)esencia (*An-wesen*) el ser. Arrumbando el cómo del encontrarse del *Dasein*, se insistirá

²⁰ V. *ibid.*, 23 (28).

²¹ Primerísima hermenéutica de la voluntad nietzscheana que, todavía en 1937, no se vincula explícitamente con la voluntad de voluntad, sino que, como había ocurrido en *WMF*, parece atenerse a la analítica existencial de *SuZ*. V. *NI* 63 (59).

²² V. *ibid.*, 160-162 (135-136). En el momento en que Heidegger reformule esta negatividad del *Dasein* como nada de ser, la voluntad se convertirá en voluntad de voluntad y el hacer humano en destructividad técnica. V. *Infra*. III, 3.2. "La argucia de la nada de ser: el nihilismo impropio. Entre fatalismo y voluntarismo".

²³ *Besinnung* 267 (231); 210 (183). En general, v. §74. Palpable es el poderío re-percutor de la nada del ser en *EWM?*, al proponer la reversión del sentido originario de la lección, concibiéndola como el intento de pensar la verdad del ser para, por medio de la nada allí patente, pensar originariamente la esencia de la metafísica. V. op. cit., 381 (311). En el mismo sentido, v. *SZ* 421 (340).

en el «dónde», la nada como contra-momento de la donación del ser²⁴. «Nada» que, en tanto que lo noedor del ente, nombra la diferencia —el ser del ente y el ente en su ser— y que, en su poder de transferir el hombre al ser, anuncia el fin de toda metafísica objetivista afincada en la subjetividad del sujeto²⁵.

1.2. Ser: fondo-y-abismo (*Ab-Grund*)

La pregunta conductora de la onto-teo-logía establece una relación de fundamentación entre ser y ente, lo que no implica que la pregunta «fundamental» renuncie a toda apelación al fundamento, sino que pone en cuestión que el concepto metafísico de fundamento equivalga, de una u otra manera, al de causa, y que la relación de dependencia entre ambos esté regida por la ley causal. La apuesta heideggeriana por el esenciar del ser como fundamento des-fondado procurará situarse, más que en las antípodas, allí precisamente donde se origina la misma concepción onto-teo-lógica, lo que en relación con Kant supone la más enconada repulsa a la identidad de razón y fundamento (*ratio*), trampolín hacia la afirmación incondicionada de la subjetividad.

Procurando solventar todo posible extravío interpretativo de su lección sobre el fundamento (1929), que considere la proposición del fundamento como enunciación de algo sobre el ente, en *Der Satz vom Grund* (1955/56), Heidegger retomará la proposición fundamental de todas las proposiciones fundamentales: «*Nil est sine ratione*»²⁶. La todavía trascendental libertad-para el fundamento se reconduce, de esta manera, a la copertenencia del *ser-fundamento-abismo*, por cuanto toda pregunta por el fundamento remite a lo no-dicho por la proposición, pero que precisamente habla desde su ocultamiento: "Ser y fundamento: lo mismo; ser: el fondo-y-abismo"²⁷.

El primer momento albergado en la oración concierne a la copertenencia de ser y fundamento (*Grund*)²⁸, al trasluz del esenciar del ser:

“¿Qué dice la proposición? La proposición del fundamento dice: *al ser le pertenece algo así como fundamento. El ser es del género del fundamento, tiene carácter de fundamento* (.) «El ser tiene carácter de fundamento» no quiere decir en modo alguno, por lo tanto: «el ser tiene un fundamento», sino que dice: *el ser esencia en sí en cuanto fundante* (...). La proposición del fundamento es un decir del ser. Lo es,

²⁴ Schulz destaca el papel mediador de la nada en el viraje heideggeriano. Un primer momento acometería el salto a la nada (*SuZ*), subrayando la finitud abismática del *Dasein*; posteriormente, la trasposición de la nada al ser no invita a profundizar en la propia impotencia, sino a la renuncia a toda filosofía de la subjetividad como realización de una visión histórica. V. Schulz, W., (1953/54), 86; 89-90.

²⁵ V. *ZW* 104 (88). En *Besinnung* §78, se caracteriza sobradamente la nada de la metafísica: privación (*Privation*), despojo (*Beraubung*), aniquilación (*Vernichtung*), lo indigno (*Nichtswürdige*), espanto (*Schrecken*).

²⁶ V. *SvG* 75 y ss. (81 y ss.) El mismo empeño justificativo lo encontramos en *Besinnung* 94 (89). V. también *BzPh* §258.

²⁷ “*Sein und Grund: das Selbe; Sein: der Ab-Grund*” (*SvG* 87). Con explícita referencia a la mediación de la nada se reitera en *Besinnung* 99 (93). En *BzPh* se expresa gráficamente: “el *a-bismo* (*Ab-grund, des-fondamiento*) es *a-bismo* (*Ab-grund, fondo desfondado*)” (op. cit. 379, trad. propia).

²⁸ El concepto heideggeriano de «*Grund*» viene a significar «fondo» y mantiene el sentido verbal de la torsión heideggeriana: el fondo funda (*gründet*), se esencia como fondo. Toda fundación (*Gründung*) parte del fondo -la verdad del ser-, que es alcanzado como tal y asumido. Al *Da-sein* sólo le compete un «dejar esenciarse al fondo» para construir sobre él como suelo originario; momento «activo», si se puede denominar así, de la fundación, y que Heidegger denomina fondeo (*Ergründung*). V. *ibid.*, 307 (250). Para un examen pormenorizado, v. *ibid.*, cap. V. “La fundación”.

pero de manera oculta. Oculto permanece aquello de lo que habla; oculto permanece también el *hecho de que habla del ser*²⁹.

Un segundo momento atrae la mirada sobre la delimitación del ser como fundamento abismático (*Ab-grund*). Experiencia ya acontecida en el decurso del *Kantbuch*, el enconado ahondar metafísico de la insistente pregunta causal por el porqué, unívocamente dirigida a lo ente, aboca a asir el vacío, pues el ser se escapa como si fuera «casi nada»³⁰. Y el «casi» adquiere relevancia porque ser y nada nunca son lo mismo (*dasselbe*); sólo el ser es la plenitud esencial (*Wesenfülle*), el sí primigenio que se rehúsa y, sólo en ese sentido, nada³¹.

La mención a la nada señala la radical lejanía que se abre «en» la identidad de ser y fondo. Que el ser «es en esencia fondo» significa que no puede ser fundado, porque recusa toda fundación, en otros términos, el fundamento no es sondeable ni sabible por el dirimir reflexivo de la crítica, pues esencia como abismo. Arrinconando la metáfora trascendental figura/fondo, Heidegger subraya la distancia entre ser y fundamento, precisamente, en la misma medida en que el ser abre su esencia (*weist*) como fundamento. El ser es carente-de-fundamento (*Grund-los*), lo que viene a significar que el ser como abismo es el fundamento del fundamento, ya que el fondo se esencia como des-fondamiento o abismo y a la esencia de la verdad le es propia una abismosidad (*Abgründigkeit*) originaria³².

De manera singularmente cautivadora expresa Heidegger esta abismosidad en la conferencia que acompaña al curso de 1956, diferenciando entre «el porqué» y «el porque». El ser no es el porqué, inherente a la pregunta por el ente —cómo, cuándo, dónde—, sino «el porque sin porqué» que rehúsa todo porqué fundamentador³³. Pensar originariamente el ser-fundamento supone mantenerse en el interior del porque, bloqueando toda pregunta por un porqué más originario. El detenerse (*innehalten*) ante el soportante preyacer (*tragende Vorliegen*) del «porque» no hace sino reiterar el ya aludido sostenerse en el interior de la nada, habida cuenta de que el ser-fundamento-y-abismo nombra la nada del ser. La verdad del ser es fondo como «en dónde» des-fondado al que pertenece el *Da-sein*. Así, la condición abismática del *Dasein* halla su primordio en la finitud de la libertad a la que está entregado, libertad originaria consiste en la destinación del ser que se dona como fundamento sin fondo. La finitud del ser es la misma diferencia a la que es inherente lo noedor (*Nichthafte*); finitud, no obstante, que toda onto-teo-logía refiere al ente infinito, en lugar de pensarla como "la singularidad de la abismosidad del *Seyn* como evento"³⁴, que acaece apropiando al *Dasein* finito.

²⁹ *SvG* 73 (80).

³⁰ V. *Einführung* 38 (41).

³¹ V. *Besinnung* 101 (94).

³² V. *BzPh* 379 (303). V. también *ibid.* 29 (41). Sobre el esencia como abismo, v. *Besinnung* 66 (68).

³³ V. *SvG* 186 (169).

³⁴ *Besinnung* 88 (84).

1.3. Tiempo y ser: donación destinal de la verdad del ser

El transcurrir de la lección *De la esencia de la verdad* (1930) patentiza que la todavía fenomenológica verdad como desocultamiento pone en la senda de la inexperimentada pregunta por el ser en cuanto ser. El significado eminentemente dinámico o verbal del término «esencia» como lo «esenciante» del ser³⁵, revela la verdad del ser como el acontecer del ser que «se da» (*es gibt*), esto es, se esencia ofrendándose como don. Lo peculiar del ser es el obsequio del anónimo «darse», que Heidegger piensa como enviar/destinar (*schicken*). De este modo, la temporalidad el *Dasein* encuentra su antecedente ontológico en la entrega «del» ser en tanto que desocultar del estar presente³⁶. El «se» (*Es*) no es una potencia indeterminada, un sujeto que dé, sino el mismo destinar del ser, que se desvanece plenamente en su estar «dirigido a»³⁷. Este dar«se» destinal abre el claro de la venida a presencia, por ello Heidegger invita a "(...) que pensemos al "Se" desde el modo del dar que le pertenece: el dar como destino, el dar como regalía esclarecedora (*lichtendes Reichen*). Ambos se pertenecen mutuamente, en la medida en que aquél, el destino, reposa en ésta, la regalía esclarecedora"³⁸.

La sospecha repetidamente expresada por nuestra parte del desasimiento ontológico inherente al *ser-en-el-mundo* de *SuZ* recibe, con la conferencia pronunciada en 1962 en la Universidad de Friburgo, *Tiempo y ser*, su confirmación. Según Heidegger, una relación más originaria por inmediata —«fenomenológica», habría dicho antes— del hombre con el ser no puede realizarse desde un planteamiento trascendental ávido de una fundamentación del ser por lo ente y, consiguientemente, empeñado en caracterizar el ser por referencia al ente presente como estar presente (*Anwesen*). Por el contrario, un atento examen del estar presente lo muestra como un dejar que se esté presente (*Anwesenlassen*)³⁹; «dejar» que tiene de propio el sacar de lo oculto y en el que resuena el eco de la donación del ser que «Se da». Desde la donación del ser, pensar el desocultamiento como tal no es algo «a la mano» del pensar humano, pues sólo acontece allí donde el ser se despeja y aclara (*lichtet*)⁴⁰. La recurrencia heideggeriana al claro o apertura (*Lichtung*), en definitiva, la verdad del ser como aquello que reúne y acoge el espacio puro y el tiempo extático, procura solventar las insuficiencias de la perspectiva fenomenológico-trascendental, incidiendo en la subordinación de la subjetividad —claridad— a la aperturidad, entendida, eso sí, como

³⁵ A este propósito, léase el excursus lingüístico sobre el término «*Wesen*» en *FnT* 35 (28).

³⁶ *ZuS* 10 (25). V. también *BzPb* §136, «El *Seyn*».

³⁷ Hasta el punto de que habría escribir «ser» tachándolo con un aspa para evitar representarlo como algo que está y subsiste por sí mismo y aparece frente al hombre Acerca de la significación profunda del aspa, v. *ZS* 411 (333).

³⁸ *Ibid.*, 24 (38).

³⁹ V. *ZuS* 9 (24). En *Le Thor* (363-365), Heidegger matiza el «*es gibt*» tal y como se expone en *ZuS*, procurando inhibir los momentos «activos», que se prestan a una malversación «trascendental». No debe comprenderse el «hay» o «se da» ónticamente en referencia a los entes como un «dejar venir a presencia» (*Anwesen-lassen*) o en el sentido de un hacer presenciar (*Anwesen machen*). Por el contrario, el acento recae sobre el mismo dejar (*lassen*). El «hay» significa «dejar el presenciar» (*lassen das Anwesen*). El acento pasa, pues, de la presencia del ente al dejar mismo, ser como donación (*Gabe*) que se oculta y sustrae.

⁴⁰ V. *BWN* 259.

libertad del ser. Heidegger escinde netamente los dos posibles significados de «*licht*»: el originario hace referencia al lugar abierto por la liberación —*licht* como ligero o despejado—; el segundo se hace cargo de la metáfora lumínica —*licht* en cuanto claro (*hell*) o luminoso⁴¹. Se subraya, pues, la subordinación de la imagen trascendentalista del *lumen naturale* a la aperturidad del ser, suelo originario donde asentar la presencia y lo presente. La «puerta del ser» se erige en el abismático suelo ontológico de la fenomenicidad del fenómeno, lo posibilitante de que algo aparezca y se muestre como presente. La metafísica de la subjetividad, ávida de evidencia, yace de antemano en la apertura de la *Lichtung*, por lo que la «luz de la razón» kantiana escenifica la derrota de una metafísica que llega siempre tarde al pretender alumbrar lo ya de antemano abierto, una «nada» de la que apenas sabe nada.

Asimismo, el acontecer donante de la verdad del ser operará retrospectivamente un proceso des-trascendentalizador en la estructura ontológica del *Dasein*, el cuidado, y con él, en la cooriginariedad de existencialidad y facticidad en el *Dasein*, reacuñados desde la exigencia del ser al hombre que lo erige en lugar para su manifestación. Deshaciéndose de toda posible malversación subjetivista de *SuZ*, que descubre en la atingencia a su propio ser del *Dasein* algún tipo de comportamiento reflexivo, Heidegger recalcará que la ex-sistencia (*Ek-sisten-z*) del hombre es la estancia en el claro del ser⁴². La ex-sistencia y el arrojamiento son, antes que nada, del ser que se dona y rehúsa en el claro de la presencia⁴³. Al «*Abó*» del ser compete el albergue (*Unterkunft*) del advenimiento (*Ankunft*) del desocultamiento del ser. El *Da-sein* ex-siste manteniéndose en el interior de la apertura del ser, sosteniéndose en ella —en la nada— y perseverando en la posibilidad más extrema del ser para la muerte⁴⁴. En definitiva, subrayar la principalidad del ser respecto al *Dasein* conlleva que la ex-sistencia (*Da-sein*) se configura como el demorarse (*stehen*) en el interior del «fuera» (*aus*) del claro del ser, en cuyo interior (*da*) se encuentra el existir soportando el desocultamiento del ser del ente.

⁴¹ Para lo que sigue, v. *EPb* 79-83 (85-88).

⁴² *Brief* 323 (267). El viraje que tiene lugar con *De la esencia de la verdad*, en opinión de P. Cerezo, era obligado porque las lecturas subjetivistas de *SuZ* la convertían en “el canto de cisne de una subjetividad heroica y solitaria, sin otra desembocadura que el nihilismo” (2000, 82). La *Kehre* es una «vuelta al revés», que sitúa las tesis de 1927 en relación al ser, de modo que la *Erschlossenheit* es sustituida por la obertura (*Offenheit*), primariamente del ser, y el mantenerse en lo abierto del *Dasein* (v. *ibid.*, 84-85). En parecido sentido, R. Rodríguez (1987, 135) considera el giro como el intento de abordar la cuestión del ser fuera del radio de acción de las filosofías de la subjetividad.

⁴³ V. *Einführung* 214-215 (184-185); v. también *SZ* 407 (330).

⁴⁴ *EWM?* 374 (306). V. también *BzPh* 18 (33); *N II* 357 (291): “La localidad del lugar del ser en cuanto tal es el ser mismo”.

2. A VUELTAS CON LA DIFERENCIA: LA COPERTENENCIA SER-NADA COMO DIFERIR DE LA DIFERENCIA

2.1. El diferente y difícil asunto (*Sache*) del pensar

La dilucidación del ser de la verdad como la verdad del ser que «se da» prelude la meditación sobre la diferencia (*Differenz*)⁴⁵. Resulta evidente que al desocultamiento del ser le pertenece el ente desocultado, por lo que pensar el ser mismo que acontece como desocultamiento es simultáneamente hacerse cargo de la diferencia, algo sobradamente presente, aunque aún por afianzar, en su primera gran obra, donde la comprensión del ser era cooriginariamente comprensión de la diferencia en el comportamiento cotidiano del *Dasein*⁴⁶. No obstante, a partir de 1930, Heidegger insistirá en el precario moverse «en» la diferencia, siendo llevado el *Dasein* en su comportamiento respecto a lo ente del ente al ser y del ser al ente, porque ya siempre está en la distinción (*Unterscheidung*) de ser y ente⁴⁷. El viraje heideggeriano convertirá la diferencia en el verdadero asunto concitador del pensar de la existencia ex-tática que se sostiene en el claro del ser⁴⁸. Situándose un «paso atrás» del pensar reflexivo sobre la diferencia que, como en Kant, se confronte con el ente para, por decirlo así, saber«se» trascendental, la diferencia heideggeriana nombra el previo espacio abierto del no-ocultamiento en cuya inmediatez se da la copertenencia entre Ser y pensar, presencia y recepción, ser y ente⁴⁹.

Al trasluz de la diferencia como asunto del pensar, que reacuña el olvido del ser en la nueva faz del olvido de la diferencia⁵⁰, Heidegger se pone en situación idónea para abordar una repetición no metafísica de la metafísica tradicional. Su deconstrucción es inminente por cuanto el fundamento, en el sentido de fondo y abismo, desconocido por impensado de la metafísica es la diferencia de ente y ser. En efecto, hablar del ser y el ente alude al ser de lo ente —genitivo objetivo— y, sobre todo, a lo ente del ser —genitivo subjetivo—⁵¹, distinción que la metafísica desde Grecia tomó como obvia y no supo pensar adecuadamente, porque ignora que el ser y el ente únicamente pueden ser pensados en y a partir de la misma duplicidad (*Zwiefalt*) que se hace cargo de la diferencia ontológica. Toda metafísica surge de «lo mismo» (*das Selbe*), la distinción ser/ente, "fundamento desconocido e infundado, pero sin embargo siempre requerido, de toda metafísica"⁵², a pesar de lo cual, deja impensada la diferencia ontológica.

¿En qué consiste ese olvido «de» la *Differenz*? Nuevamente, el pensar al encuentro del ser mismo en su dirimir con lo ente se atrinchera en la doble modulación del genitivo que traza

⁴⁵ V. *VWW* 201 (170). V. también *N II* 301, anm. 6 (273, nota 7).

⁴⁶ Tampoco pasa desapercibida la temática de la diferencia en su hermenéutica de la libertad kantiana. V. *WmF* 42.

⁴⁷ V. *N II* 283 (169); 215 (195).

⁴⁸ *OVM* 56 (109).

⁴⁹ V. *EPb* 85 (89).

⁵⁰ Prueba de ello es que en *N II* 346 (281), a la afirmación "En la medida en que la metafísica piensa el ente desde el ser, no piensa: ser *en cuanto ser*", Heidegger añade en nota, a fin de evitar que se interprete como un pensar el ser en abstracto: "La diferencia ontológica como dirimir (*Austrag*) —despejamiento".

⁵¹ V. *OVM* 67-69 (133-135).

⁵² *N II* 285 (171). V. también *EWM?* 366 (300).

una recíproca copertenencia entre olvido y diferencia: "El olvido forma parte de la diferencia, porque ésta le pertenece a aquél"⁵³. El olvido es el velamiento (*Verhüllung*) que surge de la diferencia y retorna a ella, el encubrir«se» de la *Differenz* como tal, razón por la que el olvido, lejos de ser una carencia subsanable, se incorpora a su propia esencia. El pensar por contraconceptos heideggeriano invita a acercarse al olvido como torsión en la esencia de la diferencia, que reviste la forma de un velarse de la diferencia misma por el que deviene olvidada. En la diferencia en cuanto diferencia, es decir, en su propiedad, acontece la verdad del ser en la forma de un cerrarse (*sich Verschließen*) sobre sí mismo y lo hace de manera que extiende un velo sobre ese ocultamiento.

Compréndase que un pensamiento en viraje hacia el ser inevitablemente se ve urgido a acometer una «crítica» de la diferencia, porque ella pone nombre a la «otredad» en la filosofía, la imperiosidad de asegurar algún tipo de distancia entre el fundamento y lo fundamentado, lo posible y su condición de posibilidad. En definitiva, la diferencia es el vocablo con el que se hace referencia a la imprescindible índole trascendental —«idealista» en términos de *SuZ*— del pensar. En lo concerniente a una *Fundamentalontologie*, la diferencia se hace cargo del *a priori* del ser, que traza una separación, en su vinculación, entre ser y ente: "La diferencia, *διαφορά*, consiste en mantenerse separados el uno del otro, mantenerse por su lado. La diferencia ontológica mantiene unidos al ser y al ente, a distancia el uno del otro"⁵⁴. La rémora que la diferencia óptico-ontológica suponía en 1927 lastraba una comprensión originaria del ámbito ontológico en favor del vector trascendental, de manera que Heidegger opta por virar/saltar aquende lo diferente, en las inmediaciones de una diferencia como rostro de «lo otro» y, por lo tanto, activamente comprendida, no como una subjetividad trascendental constituyente del horizonte de confrontación, sino como diferir del ser que da lugar a lo otro de sí⁵⁵. Por consiguiente, persiste el afinamiento de la *transcendencia-en-la-inmanencia* definitoria del ser, si bien, desde un pensar no metafísico-trascendental. No obstante, la inmediatez comprensiva de la diferencia en la que el pensar heideggeriano se instala acarrea enormes dificultades, ya de por sí existentes en su analítica ontológico-existencial, donde todavía el *Dasein* comprensivo era el resquicio trascendental en el que sentar la distancia óptico-ontológica. Empresa extremadamente compleja la de pensar la emergencia de cualquier otredad desde la, al menos aparente, monocromía del claro abierto por el acontecer del ser en su desocultamiento, no sólo en lo que se refiere a la diferencia óptico-ontológica, sino también a la diferencia en su múltiples modulaciones: del ser respecto al *Dasein*, del ser respecto al pensar, de la pregunta fundamental respecto a la conductora, etc.

⁵³ *OVM* 59-60 (115).

⁵⁴ "In der Differenz, *διαφορά*, liegt: eines vom andern getrennt, auf seiner Seite halten. Die ontologische Differenz hält das Sein und das Seiende im Abstand voneinander zusammen" (*Le Thor* 346). Y Heidegger continúa: "En terminología kantiana: la diferencia es la condición de posibilidad de la ontología" (*ibid*).

⁵⁵ Heidegger pretendería pensar el diferir de la diferencia a la contra del principio hegeliano de identidad. La razón última de la oposición entre ambos autores radicaría en la concepción del ser como *Grund* o como *Ab-grund*. V. Cerezo Galán, P. (2009), 392 y ss., especialmente, 394-395. Pasaje relevante de este cuerpo a cuerpo con la nada hegeliana lo encontramos en *BzPh* 264-267 (217-219).

Por todo ello, la propuesta heideggeriana de un «trascendentalismo del ser» pasa, en primer término, por repudiar cualquier renovado sujeto trascendental que sienta diferencia. A este propósito, el segundo volumen de sus lecciones sobre Nietzsche⁵⁶ rechaza la comprensión de la distinción (*Unterscheidung*) como una suerte de «discriminación» o disección voluntaria de la racionalidad humana, elaborada desde el papel fundamendador de la subjetividad respecto a «lo puesto». Sin ambages, la distinción entre el ser y el ente va más allá de la empresa crítica kantiana. Con el fin de mostrar que la distinción no es nada humano, Heidegger propondrá servirse de un término extranjero, *Differenz*, procurando nombrar algo semejante a «la con-frontación que reúne», ínsita en esa distinción ontológica en la que el encontrarse comprensivo del *Dasein* ya siempre se mueve. La *Differenz* encarna la unidad que difiere o la diferencia uniente que existe entre el ente y el ser, por la que éstos son, a la par, llevados-fuera-uno-de-otro (*auseinandergetragen*) y referidos uno a otro (*aufeinander bezogen*).

Pero será treinta años después de la publicación de *SuZ*, en su reflexión acerca de *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* (1957)⁵⁷, cuando Heidegger afronte decididamente la impensada diferencia «desde» ella, pero ganando la posición del «paso atrás» que posicione «frente» (*Gegenüber*) a la misma, para poner en claro que la expresión «el ente como tal» no mienta algo ajeno al ser, sino «el ser de lo ente», en el sentido de «el ser que es lo ente». Heidegger invita a pensar esta meta-física inicial del ser desde su mismo acontecer ex-tático que, al unísono, origina la diferencia en cuanto tal. En efecto, la diferencia esencia como el «Entre» (*Zwischen*) en el que lo diferenciado —ser y ente— se reúne a la par que se mantiene separado. Entre ser y ente acontece una dis-puta unitiva en un venir (*kommen*) de uno a otro, sin bien diferente en cada caso: el trascender del ser «sobre-viene» (*über-kommt*) atravesando y atrapando al ente, que, de este modo, «ad-viene» (*an-kommt*) a presencia. Se trata de una misma confrontación en dos movimientos, por la que en el «Entre» de la diferencia acontece a la par la separación de la sustracción (*Entzug*) y la mutua referencia (*Bezug*) de ser y ente. Por una parte, que el ser esencie en el desocultamiento significa que acontece como sobrevenida (*Überkommnis*) que desoculta y expresa la transcendencia desocultante del ser —no del *Dasein*— que, en su sobrepasar logra que lo ente advenga desde sí como desoculto. La llegada (*Ankunft*) de lo ente como tal, la entidad del ente en su descubrimiento, alberga, sin embargo, una resistencia persistente, que Heidegger denomina «ser lo ente» (*Seiendes sein*). En el desocultamiento como tal acontece, pues, el contrajuego del ser como acontecimiento desocultante —la sobrevenida que descubre— y lo ente como tal, que es aquello que adviene a presencia, persistiendo oculta la presencia como tal. El ser nombra el momento «trascendental» del traspasamiento en el seno de la diferencia;

⁵⁶ N II 209 (170). G. Vattimo repasará la interpretación heideggeriana de Nietzsche en torno al problema de la diferencia, en el sentido objetivo y subjetivo del genitivo. Aun reconociendo la perplejidad e insatisfacción en la que sume la exégesis heideggeriana, considera que el acercamiento entre Heidegger y Nietzsche (contra Derrida) tiene lugar con la rememoración de la diferencia, a la par, superación de la metafísica y ocaso del ser. V. Vattimo, G. (2000), «Nietzsche y la diferencia», 95-127.

⁵⁷ Para lo que sigue, v. *OVM* 70 y ss. (139 y ss.).

por su parte, la presencia que se oculta en su advenir a presencia (*An-wesen*) es el expresión para la otredad, «lo otro» del ser, y, sin embargo, de ningún modo ajeno, pues no es el ente concreto quien se confronta con la luminosidad del ser, sino la remisión del ente al ser, el ente en vistas a su ser, en definitiva, el ser-ente⁵⁸.

En definitiva, es el ser mismo en su verdad el que acontece como diferencia y en ese acontecer pone, a su vez, lo diferenciado en la forma de lo que se reúne y se separa. Uno de los nombres escogidos para esta manera de esenciar el ser es el de «intercisión» (*Unterschied*). El término «*Unter-schied*» o «entre-(es)cisión» señala la apertura de un punto rasgado por un abismo, de modo que, a la vez, origina el *Entre* y mantiene separados la sobrevenida desocultadora del ser y el ad-venir que se oculta del ser lo ente. En *El habla* (1950)⁵⁹, Heidegger explica la entre-(es)cisión como el *Medio* en el que se aúnan intimidad (*Innigkeit*) y (es)cisión (*Schied*). Medio, adviértase, que no es algo preexistente, sino que se origina en la inter-cisión misma, esto es, en el diferir de la diferencia. Mundo y cosas no se encuentran uno junto a otro sino se transen mutuamente (*Durchgehen einander*) y en ese atravesarse son íntimos (*innig*): "Atravesándose de este modo los dos mesuran (*durchmessen*) un medio (*Mitte*)"⁶⁰. En ese medio del *Entre*, mundo y cosa intiman y se con-frontan, pues se abre entre ellos un abismo.

No obstante, el término que preferentemente utiliza Heidegger en orden a comprender la dinámica irrupción de la diferencia óntico-ontológica en el seno del *Entre* mismo, es el de «resolución» (*Austrag*). Con la polisemia del término *Austrag*, procedente del verbo «*austragen*»: gestar, dirimir, resolver, disputar, se procura abarcar, en su mutua imbricación, la diferencia misma y lo diferenciado en ella, esto es, el acontecimiento en cuanto proceso de gestación que culmina en el «nacimiento» de la diferencia como tal —el ser en su acontecer como desocultamiento que se oculta— y, por otra parte, el resolver que dirime lo diferenciado en su disputada reunión/separación —el ser como sobrevenida que desoculta y el ser lo ente como advenimiento que se oculta⁶¹. De modo semejante se expresa en *El habla*: la intimidad de la inter-cisión de cosa y mundo es lo unitivo de la resolución o dirimir (*Austrag*), en el que se gesta (*austrägt*) el dar a luz del mundo —el mundo en su «mundear»—, y de la cosa —la cosa en su «cosear»—, a la par que su mutua imbricación. La inter-cisión es la eminente apertura de la separación de mundo y cosa, sólo desde la cual puede pensarse su intimidad. Repárese que el momento trascendental en *SuZ*, el mundo, reposa, en su relación trascendental con la cosa, sobre la diferencia como *Lichtung* del ser. Ya se escucha el resuello del acontecimiento apropiador (*Er-eignis*)⁶².

⁵⁸ "En la presencia (*Anwesen*) se esconde: el a-portal (*an-bringen*) desocultamiento que permite venir a la presencia (*anwesen*) a lo presente" (*EWM?* 366 [300]).

⁵⁹ *Untermwegs* 21 y ss. (22 y ss.).

⁶⁰ *Ibid.*, 22 (22).

⁶¹ Resolución es, en definitiva, sinónimo de *Er-eignis*: "La resolución no mienta liquidación y apartamiento, sino inauguración, aclarar del claro —evento-apropiador como resolución-, resolución esencialmente al abismo" [*Besinnung* 84 (82)]. V. también *ibid.* §84: "La re-solución".

⁶² *Untermwegs* 22 (22).

2.2. Nuevos rumbos en la exégesis del criticismo. La frustrada disposición de Kant a la diferencia

En *Nietzsche II*, bajo el título: "La distinción de ser y ente y la naturaleza del hombre"⁶³, acomete Heidegger una reformulación no-metafísica de la disposición del hombre a la metafísica según Kant⁶⁴. Detrás de la aseveración de la *Naturanlage* yace la «visión esencial» kantiana de que la esencia del ser humano reside en la distinción (*Unterscheidung*) entre ser y ente, en definitiva, en la diferencia óntico-ontológica. Así, Heidegger procurará retrotraer el *factum* kantiano, antaño hermenéuticamente apreciado como basamento de su moldeable «dualismo», a su condición ontológica esencial, la diferencia. La afirmación capital de la *Crítica* vendría a sostener la imposibilidad para el hombre de renunciar a la distinción entre ser y ente, puesto que, «de hecho» —*factum*, éste sí, originario—, se mueve constantemente en ella. Reténgase que persiste, hasta cierto punto, la interpretación heideggeriana antes examinada: la meta-física de Kant reedita, sin conocimiento expreso de su autor, la precomprensión ejecutiva del ser y del no-ser, en la que el *Dasein* se sostiene como comportamiento. El criticismo y su intento de discernir la razón se hallan en lo cierto al sostener que todo hombre es metafísico, sólo que la razón auténtica de tal índole no se halla en la transcendencia kantiana, sino que la imposibilidad de sustraerse a la pregunta por el ser de lo ente yace en la previa instalación del hombre en la originaria trans-cendencia de la diferencia ontológica. Una vez más, la filosofía kantiana sirve de irrefutable demostración de las tesis heideggerianas, concretamente, que la *Differenz* es el fundamento de la metafísica crítica, y por ende, de toda metafísica.

Como no podía ser menos, también para Kant permanece impensada la diferencia-fundamento, más aún, encubierta por su antropomorfismo al considerar al hombre como el fundamento de la distinción, algo que comparte con toda la metafísica moderna de la subjetividad. Heredera del *cogito* cartesiano, la razón kantiana es la facultad de discernir o «criticar» de antemano lo representable en su representatividad; la facultad trascendental de dirimir el ser —la representatividad— y el ente —lo representado. Por consiguiente, se erige la razón en esencia del sujeto moderno, recluyéndose funestamente toda distinción en la esfera inmanente de la subjetividad, de donde no saldrá ya nunca. Ni la reconducción de las cuestiones fundamentales de la metafísica a la pregunta por el hombre, ni el análisis de las categorías como ser del ente, a pesar de sondear en el fundamento de la metafísica, alcanzan una comprensión suficiente de la subjetividad del sujeto, quedando en ciernes la fundamentación kantiana de la antropología en la ontología:

“Mientras el hombre siga siendo el animal rationale, también es el animal metaphysicum. Mientras el hombre se comprenda como ser vivo racional, de acuerdo con la expresión de Kant, la metafísica seguirá formando parte de la naturaleza del hombre. Ahora bien, lo que sí es posible es que si algún

⁶³ V. *N II* 240-246 (195-199).

⁶⁴ “Por ello ha habido siempre en todos los hombres, así que su razón se extiende hasta la especulación, algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo” (*KrV/B* 21).

día el pensar consigue retornar al fundamento de la metafísica ocasione un cambio en la esencia del hombre que llevaría aparejada una metamorfosis de la metafísica”⁶⁵.

En principio, no parece que la exégesis de Kant haya variado en exceso. No obstante, la paulatina profundización de Heidegger en la diferencia, a partir de la definitiva incardinación de la nada en el esenciar del ser, marcará definitivamente los nuevos rumbos de su hermenéutica respecto al autor de las *Críticas*, esta vez, con la preocupación de no reeditar nuevamente la metafísica y centrándose en la onto-teo-logía kantiana como eminente apuesta por la subjetividad representativa que sienta diferencia en tanto que propositiva del fundamento⁶⁶. Todo ello resulta evidente en el citado pasaje kantiano en torno a una *metaphysica naturalis* del hombre. Según Heidegger: "Kant habla de la razón, de su ampliación a la «especulación», es decir de la razón teórica, del re-presentar, en la medida en que se prepara a disponer sobre la entidad de todo ente”⁶⁷. La extrema violencia ejercida con la kantiana ampliación de la razón a la especulación, pues resulta claro que Kant hace referencia a la connatural versión hacia lo suprasensible y no al dominio incondicionado sobre el ente, tiene por objeto desautorizar lo que en *KPM* tímidamente se apuntó como interlocutor válido en la confrontación: la *Dialéctica trascendental*. No nos interesa cuestionar lo evidente, la premeditada inversión del binomio kantiano sensible/suprasensible al de objetividad/objeto, para hacerse cargo de la distinción entre ser/ente⁶⁸. Más decisivo es que si Heidegger aborda la disposición natural a la metafísica como la emergencia de la distinción entre objetividad/objeto, al modo de un *factum brutum* del hombre como animal racional, en lugar de, como hemos insistido continuamente, aquella disposición que surge desde el acontecer de la llamada interpelante de lo trascendente —la ley moral—, si Heidegger, decimos, privilegia esta hermenéutica, se debe a que la reconducción de la razón kantiana —facultad de los principios, de lo incondicionado— al entendimiento —facultad de los conocimientos *a priori*, de lo condicionado— garantiza la inserción de Kant en la metafísica moderna, que toma a la subjetividad como única medida de la distinción de ser y

⁶⁵ *EWM?* 367-368 (301). V. también, *N II* 219 (198): la condición ontológica de las categorías no quedará suficientemente clara hasta que no se rebase su comprensión desde la subjetividad del hombre como ser racional viviente.

⁶⁶ El célebre artículo de H. G. Hoppe, «Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers» (1970), «crítico», según el mismo Heidegger, pero de lectura instructiva (prólogo a 4ª edición de *KPM*), no pone sus miras en investigar la aportación del diálogo con Kant a la filosofía de Heidegger, sino en analizar retrospectivamente una hermenéutica que sitúa a Kant como encrucijada de la metafísica moderna, por cuanto escinde subjetividad y sujeto (art. cit., 286-304), objetividad y objeto (*ibid.*, 304-317), en esencia, pensar y ser. La ya clásica distinción de Hoppe señala dos momentos en la *Kant-Auslegung*: mientras que el *Kant-Buch* se orienta, según los patrones de *SuZ*, a examinar la subjetividad del sujeto, la renovada hermenéutica concibe un Kant que cumplimenta el proyecto metafísico-matemático moderno (*ibid.*, 305-306), cediendo la imaginación trascendental su protagonismo al entendimiento y la analítica de los principios. De hecho, con el *Ding-Buch* (*FD*) se inserta a Kant en el decisivo medio de la historia del ser como objetividad (*ibid.*, 312). Hoppe concluye: después de haber usurpado la crítica kantiana para *SuZ* y de haber tomado a Kant como predecesor y compañero, la revisión completa de su pensamiento inaugura un horizonte que irremediamente bloquea la aportación del *Kantbuch* (*ibid.*, 316).

⁶⁷ *N II* 240 (195).

⁶⁸ De hecho, en el texto que antecede al citado, Kant afirma en clara alusión a lo trascendente: “La propia necesidad la impulsa hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso” Y más tarde pone ejemplos de estas preguntas de la metafísica: “si el mundo tiene un comienzo o existe desde toda la eternidad, etc.” (*KrV* B 22).

ente⁶⁹. En este punto, no nos resistimos a hacer «de Heidegger con(tra) Heidegger»: éste habría tenido una «visión esencial», darse cuenta de que la reivindicación kantiana de lo suprasensible nombra la diferencia ontológica, sin embargo, no llegó a profundizar en esa idea primera y sucumbió a la tentación de introducir a Kant en el engranaje de su historia destinal

Así pues, la búsqueda de un fundamento no-metafísico de la metafísica, reclamado por diferencia como asunto del pensar, será el acicate que reformulará su rechazo al trascendentalismo kantiano. El blanco de las críticas se reorienta para centrarse, no principalmente en el conato metafísico hacia lo suprasensible y la consiguiente insuficiencia en la determinación kantiana de la transcendencia, sino en que ese conato expresa una razón ávida por poner a su disposición, en el re-presentar, la entidad del ente⁷⁰.

Partamos del siguiente pasaje de la *Introducción a ¿Qué es metafísica?:*

“En la medida en que un pensar emprende el camino que lleva a experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar en la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente, en esa medida, el pensar ha abandonado hasta cierto punto la metafísica. Precisamente, considerándolo todavía desde la perspectiva de la metafísica, este pensar retorna al fundamento de la metafísica. Lo que pasa es que eso que todavía sigue apareciendo como fundamento, presumiblemente, caso de ser experimentado desde sí mismo, es otra cosa todavía no dicha de acuerdo con la cual la esencia de la metafísica también es otra cosa que la metafísica”⁷¹.

Repárese en que tan decisivas afirmaciones reproducen fielmente el premeditado resultado al que abocaba el primer *Kantbuch*, a saber, el desfondamiento último de cualquier denuedo «metafísico» de fundamentación de la metafísica. Diríase que la metafísica tradicional huye de su pavoroso fundamento, la meta-física originaria como trans-cendencia del ser, dando comienzo a la agonía del pensar que, en lugar de recogerse meditativamente sobre su propio «fundamento», lo abandona en el olvido. Pues bien, en esta dirección avanzará con paso firme la hermenéutica heideggeriana sobre Kant a partir de 1930, acuciada por la emergencia del poderío de la diferencia, semblante definitivo de la nada. Su poder reparator pondrá en «entre»dicho también el porqué último de la metafísica kantiana, no para reconducirlo a su originariedad —imaginación trascendental—, sino para situarlo en la brecha destinal del ser donde resplandece como un pensar onto-teo-lógico que, y aquí está lo fundamental, ocupa un puesto destacadísimo en la historia de la pregunta conductora en torno al fundamento, historia del olvido de la copertenencia de ontología «y» teología, trasunto del olvido de la diferencia ontológica como «duplicidad» (*das Zwiefältige*), no yuxtaposición.

El renovado brío que el salto en la verdad histórico-destinal del ser procura a Heidegger, además de no dejar espacio alguno para condescendientes exégesis de trazado fino, no se

⁶⁹ No puede olvidarse que, como señala G. Vattimo (1986, 61), a partir de *Introducción a la metafísica* (1935), el término «metafísica» adquiere un significado peyorativo para Heidegger, a saber, la comprensión del ser definitoria de la existencia inauténtica. En semejante dirección, v. Patocka, J. (2007), 384-385.

⁷⁰ Max Müller (1949, 25) lo expresa con extraordinaria nitidez. Según Heidegger, el «transcensus» kantiano no es el traspasamiento sobre el ente en el interior del ser, sino el traspasamiento sobre el ente a las condiciones de posibilidad de su donación en el interior del sujeto y por ello, un “saltar al interior de la subjetividad”.

⁷¹ *EWM?* 367 (300-301).

lanzará directamente hacia la raigambre «física» de la meta-«física» kantiana, a riesgo de hacer una encubierta meta-meta-física. Por el contrario, acudirá al punto-fuente del trascendentalismo kantiano para insistir en que el criticismo convierte expresa y decididamente la subjetividad del sujeto en el ser del ente. Lo genuinamente kantiano en la determinación del ser como objetividad del objeto es que retoma la transcendencia metafísica y la transforma en el apoderamiento del objeto que posibilita su comparecencia, «ir más allá» que no discurre en dirección al objeto rebasado, como se afirmaba en la primera hermenéutica, sino en la retroreferencia a la subjetividad del sujeto. Sus *Críticas* son la perspicua determinación del ser como ser-representado por un «Yo represento», que trasmuta todo ente en objeto para un sujeto, de modo que lo trascendente deviene «objeto» trascendental «para» una subjetividad teórica en tránsito hacia su *essentia* o su qué, la objetividad del objeto; y, en segundo lugar, también deviene «objeto» trascendente, que "se eleva con la plenitud de lo esencial"⁷², «para» una subjetividad práctico-moral.

En resumen, desembarazado de cualquier apego fenomenológico-trascendental, Heidegger dirigirá sus dardos contra el trascendentalismo kantiano como privilegiado espejo de la esencia pro-positiva de la razón, que pone el fundamento del ente, la objetividad del objeto⁷³. Por eso, lo auténticamente a cuestionar en la concepción kantiana del ser como posición es que el verdadero semblante del ser del ente es el de fundamento (*Grund*), estar presente o asistencia (*Anwesen*) que trae a presencia (*an-wesen*) al ente presente⁷⁴. Si Heidegger venía denunciando desde 1925 el movimiento kantiano de ida y vuelta desde el ente hacia el ente en total o hacia el ente supremo, la conversión del diferir de la diferencia en el primigenio asunto del pensar supondrá incidir en la versión kantiana hacia lo trascendental, que recae en la entificación del ser, pensado ya de antemano en el modo de la re-presentación y, consiguientemente, en referencia al ente, en lugar de dejar al ser convertirse en aquello a pensar (*das Zudenkende*)⁷⁵. Ser y ente se con-frontan y dis-ponen a entrar en relación de fundamentación bajo la égida de la subjetividad. No por casualidad, en la metafísica kantiana la diferencia acontece en su impropiedad, por cuanto al olvidar la diferencia misma, lo diferente, ex-propiado de su propiedad en el seno de la diferencia, se erige como ser de lo ente en general, y como ser de lo ente en lo supremo. En definitiva, con la tentativa kantiana de rebasar el ente hacia el ser, el olvido de la diferencia llega a un punto de no retorno, pues, aunque su trascendentalismo hace explícita la temática de la diferencia, a su vez, desfigura fatalmente la problemática al adoptar la forma de un *a priori* subjetivo-trascendental⁷⁶.

⁷² V. *N II* 315 (284).

⁷³ *SpG* 113-114 (113-114).

⁷⁴ V. *These* 449 y ss. (364 y ss.). También su seminario de *Le Thor* retoma la reconducción kantiana de la pregunta por el ser a la pregunta por el fundamento del ente. V. op. cit., 326.

⁷⁵ V. *BWN* 259.

⁷⁶ V. *Besinnung* 365 (309).

II. EL LUGAR (*ORT*) DE LA METAFÍSICA KANTIANA EN LA HISTORIA ACONTECIDA DEL SER

El viraje en la exégesis de la filosofía crítica conduce a situar en el centro de la problemática la noción de fundamento, que acrecienta su importancia conforme se insiste en la consideración histórico-destinal de la metafísica tradicional, con la tenaz intención de postergar y «torsionar» su misma concepción trascendental de la diferencia ontológica, ya iniciada, recordemos, en confrontación con el criticismo kantiano. La tesis central de esta renovada hermenéutica, crítica con toda onto-teo-logía, sostiene que la razón kantiana, subjetividad trascendental, se erige en el fundamento que funda mediante el establecimiento de las condiciones de posibilidad determinantes de la objetividad del objeto, el ser del ente. Siguiendo el impulso de la modernidad, el pensar (*lóγος*, categorías, razón) se toma a sí mismo y se convierte en fundamento de un ente devenido en representación para una subjetividad trascendental, con lo que conserva la preeminencia en la delimitación del horizonte de la interpretación del ente como tal, en tanto que autoproclamado fundamento fundante⁷⁷.

Se comprende, pues, que su última hermenéutica exhaustiva de la ontología kantiana, su conferencia: *Tesis de Kant sobre el ser* (1961), estime decisivo interrogar por el lugar (*Ort*) desde el que el criticismo apuesta por el ser como mera posición⁷⁸. La pregunta procura ir «más allá» —que no, «más acá», mediante la recurrencia al tiempo originario— de la mera condición pro-positiva de la subjetividad respecto a la objetividad del objeto, a fin de insertar diacrónicamente el trascendentalismo kantiano en la historia del pensamiento occidental e insistir en la exclusividad con la que se re-pone, tras la primera posición cartesiana, la subjetividad en esa posición⁷⁹. Heidegger concluye que la ontología kantiana apunta indefectiblemente a la *ratio* del sujeto —no a la imaginación trascendental— como la «raíz común» a partir de la que se configura la identidad de razón y fundamento, es decir, del reunir lo dado en la intuición y el poner la objetividad del objeto. La interpretación del criticismo al albur de la historia destinal del ser y, consiguientemente, en tránsito hacia el acabamiento de la metafísica con Nietzsche, insertan en un nuevo escenario los pormenorizados análisis sobre Kant en los años 20, eso sí, desgajados de su gozne ontológico-existencial. El trascendentalismo kantiano cederá el protagonismo ocupado durante aproximadamente un quinquenio para ser considerado punto intermedio, aunque determinante, entre Descartes-Nietzsche o incluso entre Platón-Nietzsche⁸⁰. Queda inaugurado, pues, un novedoso horizonte desde el que releer una filosofía cuyo significado

⁷⁷ V. *SvG* 164 (152). De ahí, que se reinterprete el inevitablemente ambiguo *Kantbuch* como la tentativa de esbozar una concepción más originaria del proyecto trascendental, recurriendo al nexo oculto entre entidad y tiempo que traslucía la imaginación trascendental, a fin de dar paso al pensamiento venidero, totalmente diferente. V. *BzPh*, §134, “La referencia de se-ahí y ser”, 252-254 (208-209).

⁷⁸ V. *These* 469 y ss. (380 y ss.).

⁷⁹ P. Rebernik (2006, 226-238) profundiza en la continuidad entre el *Kantbuch* y *These*: si en 1929 se pretendía una repetición de la deducción subjetiva kantiana, en 1962 se otorga primacía a la deducción objetiva.

⁸⁰ Sobre la diferente interpretación de Kant en ambos períodos, v. Heymann, E. (1999), 59-60.

histórico se agota en establecer el decidido comienzo de un nihilismo que se consume en su impropiedad.

1. BREVE HISTORIA ACONTECIDA DEL SER COMO *A PRIORI*

La historia de la metafísica no es un conjunto de sucesos (*Historie*), sino historia acontecida (*Geschichte*), cuya esencia está determinada por el destinar/enviar coaligante (*versammelnde Schicken*), que pone en camino al hombre hacia el desocultamiento de lo ente, en otros términos, el sino (*Geschick*)⁸¹. El devenir histórico se encuentra trazado por el sino/envío del ser, el "aviar que despeja (*lichtendes Einräumen*) el espacio de juego de tiempo para lo que cada vez aparece de tal o cual manera, para lo ente"⁸². Despejándose en diversas épocas del ser» (*Epochen des Seins*), el sino del ser recubre históricamente su sentido inicial en las diferentes etapas de la historia de la metafísica que, sin embargo, se reúnen "en la unidad de un envío destinal único"⁸³. Decisiva esta reinterpretación, además de por consumir la transformación de lo trascendental en la transcendencia del ser, porque integra todo trascendentalismo en el destino del traspasamiento (*Geschick des Überstiegs*) o despliegue histórico-acontecido del ser como transcendencia, de modo que todo intento trascendental de pensar el ser se reasume como "el destino (gen.obj.) de la metafísica"⁸⁴. La kantiana determinación del ser como posición, junto con toda otra representación del ser desde Platón hasta Nietzsche, son "palabras del ser como respuestas a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el «Se da el ser»"⁸⁵. No obstante, todas estas respuestas poseen un aire de familia que la hermenéutica heideggeriana de Nietzsche acertará a caracterizar, a saber, la concepción del ser como *a priori*, que inaugura el ámbito de lo trascendental⁸⁶. Adentrémonos sucintamente en esta singular historia heideggeriana del ser como *a priori*, con la vista puesta en la posición intermedia del *a priori* kantiano, que deja el camino expedito a la metafísica del valor nietzscheana.

«Ser» para los griegos es estabilidad (*Ständigkeit*), en el doble sentido de φύσις —el brotar desde sí mismo, el estar en sí mismo como lo que está-surgiendo (*Ent-tehendes*)— y ουσία —lo estable (*ständig*), el perdurar. Dicho sea de paso, justamente lo contrario de la *Existenz*, que es la exclusión de este torrente de autoestabilidad, y, en ese sentido, el no-ser⁸⁷. La determinación platónica⁸⁸ del ser como *ἰδέα* reasume y consume la experiencia originaria

⁸¹ V. *FnT* 28 (23).

⁸² *SvG* 112-113 (111-112).

⁸³ *Le Thor* 339.

⁸⁴ *ZS* 413 (334). De ahí que en la pregunta leibniziana interroge por la esencia del nihilismo como abrumador dominio e imposición del ente en medio del olvido del ser. V. *ibid.*, 414-415 (335-336). La representación científico-técnica del ente, que en 1929 (*WM?*) desempeñaba un papel fundamentalmente propedéutico, se contempla como síntoma inequívoco del nihilismo que tiene su origen en el mismo acontecer del ser.

⁸⁵ *ZuS* 13 (29).

⁸⁶ V. *N II* 204 y ss. (186 y ss.). A este respecto, remitimos a Beaufret, J. (1967), 245-264.

⁸⁷ *Einführung* 68 (65).

⁸⁸ Ante la imposibilidad de rendir verdadera cuenta de la interpretación heideggeriana de la metafísica platónica, remitimos al interesante estudio de dicha confrontación a propósito del nihilismo de A. Boutot (1987), 253-261: "L'histoire du platonisme et l'émergence de la philosophie des valeurs".

del ser como φύσις, eso sí, provocando una honda transformación al primar su estabilidad como aquello que se sitúa frente a una mirada⁸⁹. La *ιδέα* platónica, en la interpretación «trascendental» heideggeriana, es el propio resplandor que hace venir a comparecencia el aspecto de lo que se muestra, la pura presencia (*Anwesenheit*) que posibilita el llegar a ser ente del ente⁹⁰. Presencia, en el sentido aludido de estabilidad, el permanecer-ahí de lo estable (*Da-stehen des Ständigen*)⁹¹, lo perceptible en su qué (esencia) y en su cómo (existencia)⁹². La idea suprema de Bien es el resplandor posibilitante por excelencia del aspecto que resplandece, con lo que Platón inaugura el metafísico pensar el ser en tanto que aptitud: *agathón* es lo apto, lo que es adecuado para algo y hace posible la aptitud de los otros, en definitiva, el fundamento de lo fundado.

El salto histórico hasta el final de la metafísica, el «platonismo invertido» nietzscheano, pondrá en claro lo no-dicho por Platón con la imbricación de la noción de valor como punto de vista y el «ver» en el sentido griego de *ιδέα*. Nietzsche, "el más desatado platónico de toda la historia de la metafísica occidental"⁹³, piensa la voluntad de poder como el ser de lo ente que instaura y soporta toda posición de valores. En la metafísica de la voluntad de poder, el ser se convierte en «valor», aquello que vale, que es-valor, y vale tan sólo en la medida en que es pre-dispuesto por y para un mirar como valioso⁹⁴. Singular «mirar» que es la voluntad de poder, condición del establecimiento de las condiciones de conservación y aumento de la vida, en definitiva, de los valores. Contar con el acrecentamiento del poder, con la sobrepotenciación del nivel de poder de cada caso, es la esencia de la voluntad de poder, valor «fundamental» por cuanto instaura los valores principalmente o funda disponiendo. La voluntad de poder constituye el metafísico ser de los valores en cuanto formas de poder; es el fundamento y esencia del ente que sostiene toda valoración⁹⁵.

En orden a asegurar la íntima continuidad entre Platón y Nietzsche, Heidegger aborda ese tramo del camino de la historia auténtica de la patencia del ser y oculta para el ojo habitual, en el que se establece el nexo entre el proyecto matemático-moderno de autofundamentación del saber y la autolegislación de la voluntad que surge con el hallazgo moderno de un método riguroso y concluyente para la metafísica, reina de las ciencias, en la

⁸⁹ Sobre las diferencias entre φύσις e *ιδέα*, v. *Einführung* 190-191 (164-165). Esta postura se ratifica en «Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B, 1» (en *Wegmarken* 239-301 [199-249]), donde Heidegger se acercará fenomenológicamente a la noción de naturaleza, *phýsis*, interpretando el modo de ser del movimiento como el carácter de la llegada a presencia. La *ἐνέργεια* se traduce, ciertamente, de manera dinámica como «estar en obra» (*Im-Werk-sein*), pero inmediatamente se identifica con la dimensión no operativa, sino fenomenológica, del surgimiento mismo y en cuanto tal, de modo que en el cambio algo llega a aparecer des-encubriéndose y saliendo de lo oculto (*ibid.*, 285-286 [235-236]).

⁹⁰ Gadamer (2000, 19; 2002, 90) se opone a la identificación de la idea de Bien con la entidad del ente y consiguientemente a su inserción en la ontoteología como su precursor. También A. Vallejo Campos denuncia esta depauperación ontológica de la idea de Bien, forzosamente insertada en el esquema ente/entidad, negando su trascendencia con objeto de situar a Platón en el origen de la ontoteología. V. Vallejo Campos, A. (2007), 133-137 y 155-158.

⁹¹ *WM?* 189 (164).

⁹² V. *Einführung* 190 (164).

⁹³ V. «La Doctrina Platónica de la Verdad», en *Wegmarken* 227 (190). V. también *ibid.* 225 (188).

⁹⁴ V. *NW* 210-211 (170).

⁹⁵ V. *Ibid.* 172 (180).

ciencia racional y *a priori* de la matemática. En lo que bien podría considerarse su segundo libro sobre Kant, *La pregunta por la cosa*, Heidegger profundiza en los anhelos metafísicos de la ciencia moderna con su pretensión de «lo matemático», que impulsa el proyecto de un saber «fundamental» del ser sobre el que erigir el conocimiento del ente⁹⁶. Y lo hace, téngase en cuenta, a fin de investigar la conformación del pensar metafísico moderno "en cuyo proceso podía y debía surgir algo así como una *Crítica de la razón pura*"⁹⁷. El arrollador ímpetu matemático, al que no puede sustraerse el racionalismo cartesiano, obedece a la esencial voluntad de autofundamentación de lo matemático que, siguiendo su propia exigencia esencial, aspira a fundamentar la totalidad del saber por medio de axiomas absolutamente primeros y ciertos, que establecen de antemano "(...) con respecto al ente en su totalidad qué es existente y qué significa ser, desde dónde y cómo se determina la cosidad (*Dingheit*) de las cosas"⁹⁸.

La aspiración de la posición fundamental matemática a convertirse en principio absoluto de toda posición arrastra inevitablemente al *subiectum* allí donde los griegos ni lo habrían imaginado, a la condición de *fundamentum absolutum*, pura posición de la proposición de lo matemático y, como tal, absolutamente indudable y cierto. Lo único que puede estar dado de antemano es la pro-posición o lo pro-puesto (*Satz*) en general de la posición. En la medida en que la proposición y el pensar se re-dirigen a sí mismos, el yo se convierte en *subiectum* pro-ponente del objeto pro-puesto y cierto de su poner, *ego cogito*⁹⁹: "La autocerteza del pensamiento se convierte en el tribunal que decide qué puede y qué *no* puede ser, es más: que significa en general «Ser»"¹⁰⁰.

Ni que decir tiene que Heidegger se halla sumamente interesado en identificar la voluntad matemática de autofundamentación y la deriva moderna de la libertad en camino hacia la autoposición, libertad, por tanto, de una voluntad que se afirma a sí misma como resultado de la consolidación del sistema matemático de la razón en tanto que ley ontológica (*Seynsgesetz*) de la existencia moderna¹⁰¹. La disolución de la revelación como fuente de verdad o el enconado rechazo de la tradición resultan epifenómenos libertarios de una voluntad de dominación agazapada tras el programa científico moderno que, deslumbrado por el sol naciente de un optimismo desenfrenado, no permite que el nihilismo se inmiscuya como problema a pensar.

En resumen, el hilo argumental de toda la historia de la metafísica es la búsqueda del fundamento subyacente y permanente donde apoyarse, lo que no obsta para que se opere

⁹⁶ V. *FD* 90 (89). El otro sustento del pensar moderno es la transformación operada por la experiencia del trabajo, que impulsa hacia el dominio y utilización incondicionados del ente. V. *ibid.* 66 (67).

⁹⁷ *Ibid.* 96 (95). En *Logik* §24, ya se había adelantado que Kant aspira con su *metaphysica specialis* a una metafísica científica guiada por el conocimiento matemático *a priori* y universalmente válido. Por lo tanto, el conocimiento científico de los entes: Dios, mundo y hombre, recibe su orientación última del conocimiento científico del ente naturaleza.

⁹⁸ *FD* 101 (101).

⁹⁹ *Ibid.*, 105 (102).

¹⁰⁰ *Schelling* 53 (37).

¹⁰¹ V. *ibid.*, 68 (42). Para el desarrollo pormenorizado de este punto, v. *FD* 96-97 (94-96).

una profunda transformación en la concepción del *subiectum*, desde el *hípokeimenon* griego hasta su identificación con el «yo» como sujeto en modo decidido. La metafísica cartesiana supondrá el momento señero a la hora de tomar las riendas de la historia por parte del *animal rationale* como ente eminente¹⁰². Prologado por la idea cristiana de la certeza de salvación, Descartes resulta pieza clave en la metamorfosis histórica del concepto de sujeto, hasta el punto de que "la metafísica de Descartes sí es ya una metafísica de la voluntad de poder, sólo que sin saberlo", habida cuenta de que, "Su tarea fue la de fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto autolegislación segura de sí misma"¹⁰³. Su determinación de la libertad como autocerteza asienta portentosamente la imbricación entre el subjetivo emplazamiento de lo cierto y seguro, y la libertad que libera. Desde entonces, la libertad se convierte en reivindicación de un necesario fundamento (auto)fundante, que funda en tanto que pone desde sí mismo lo vinculante que, a su vez, sustenta la libertad misma. Kant se limitará a recoger el testigo, afianzando la razón y su propia ley como lo vinculante por antonomasia que el hombre se otorga, elige y abraza¹⁰⁴.

La imperturbable convicción heideggeriana de que la índole moral de la libertad se subordina al yo pienso libre trae consigo el hincapié en que la libertad moderna es fundamento «fundado» en la certeza del *ego cogito (ergo) sum*. Al erigir la autocerteza del *ego cogito* en fundamento de la libertad, acontece una nueva determinación de los conceptos de «fundamento» y «ser»: el sujeto es el fundamento en tanto que representar que se representa; por su parte, el ser se determina como representatividad. Consiguientemente, en la misma sinfonía que piensa el ser como fundamento de lo ente, la figura de Descartes supone el movimiento que marca el tránsito de la concepción del ser de lo ente como visualidad de la presencia a la concepción moderna del ser de lo ente como representatividad, y que esboza furtivos compases de una voluntad que arremete descubriendo la genuina esencia de esa subjetividad y para la que el ser de lo ente es el querer en tanto que saberse a sí mismo; una voluntad que se quiere y se excede a sí misma en la forma de ordenar. El autoaseguramiento de la voluntad de voluntad nietzscheana llevará a su máximo apogeo la incondicionalidad de la subjetividad, pura autolegislación que determina lo remisible como tal¹⁰⁵. Esencia de todo lo efectivamente real, la voluntad nietzscheana será el desenmascarado rostro del fundamento de la certeza, de manera que si Nietzsche critica a su discípulo Descartes —y esto, obviamente, resulta

¹⁰² *N II* 296 y ss. (240 y ss.). V. también *Le Thor* 330.

¹⁰³ Respectivamente, *N II* 236 (191); *ibid.*, 147 (123).

¹⁰⁴ V. *ibid.*, 143 (120). Recuérdese la crítica realizada a esta interpretación que desestima el reconocimiento de la ley moral en pro de la autocreación, sin duda alguna, con la intención de acercar lo más posible la persona como fin en sí mismo y la voluntad de poder nietzscheana. V. *Supra*. cap. 4º, II, 3.3.: "Acerca del horizonte onto-teo-lógico de la libertad kantiana".

¹⁰⁵ Como escapa a nuestro propósito un detallado examen de la interpretación heideggeriana de Nietzsche, limitémonos a dejar constancia de que la verdad del ente nombra el ente en cuanto tal y el eterno retorno responde a la pregunta por el ente en su totalidad; ambos se exigen recíprocamente a partir de la verdad del ente. Una exposición condensada de los cinco puntos capitales de la metafísica nietzscheana, según Heidegger, se encuentra en *N II* 259-260 (211).

plenamente aplicable al «criticismo» que establece férreos límites a la razón—, sólo se debe a que:

“*aún* no ha puesto al hombre de manera *completa* y suficientemente *decidida* como *subiectum*. (...) Sólo en la doctrina del superhombre, en cuanto doctrina de la preeminencia incondicionada del hombre dentro del ente, la metafísica moderna llega a la determinación extrema y acabada de su esencia. En esta doctrina Descartes celebra su supremo triunfo”¹⁰⁶.

2. EL TRASCENDENTALISMO KANTIANO, «DECIDIDO» COMIENZO DEL FINAL

2.1. Entre la demanda de una subjetividad incondicional y la autoimposición del límite

Si el racionalismo cartesiano transforma la *idēa* platónica en la representatividad (*Vorgestelltheit*) posibilitante de lo representado en el representar que emplaza (*vor-stellen*), la ilustrada mayoría de edad erige al hombre en tribunal decisorio de la legitimidad del ente, vigoroso paso en la misma dirección que transita decididamente desde el griego aparecer de las cosas al pensar que las cosas «me» aparecen. De este modo, con Kant el ente deviene ob-jeto (*Gegen-stand*), o, como puntualiza Heidegger, *res obstans*, obstante¹⁰⁷. No se olvida nuestro hermeneuta del espaldarazo leibniziano a la concepción metafísica moderna, en su caracterización de la subjetividad como el exceso del representar respecto a lo representado; la subjetividad es el representar apetente que desde sí mismo exige la determinación de lo ente como representado¹⁰⁸. Kant recibe el *appetitus* leibniziano hacia la subjetividad incondicionada, si bien, en esta singular «crónica de una consumación anunciada», mantiene un curioso doble juego. Por un lado, sienta férreos límites al ímpetu hacia lo incondicionado, que lo mantienen en una destacada posición intermedia, no exenta de ambigüedad. Por otro, colabora decididamente al establecimiento de su consumación definitiva, porque eleva a concepto lo latente en toda la modernidad, a saber, que la subjetividad es la esencia del ser en general, la entidad del ente en el sentido de su condición de posibilidad. No por ello hay que llevarse a error. Kant nunca dejará de ser, para una hermenéutica al trasluz de la historia acontecida del ser, un epígono aventajado de Descartes que piensa de modo trascendental lo que el filósofo francés tan sólo habría dejado apuntado con el *ego cogito*. La única centralidad achacada a la filosofía trascendental proviene de su condición catalizadora de los pensamientos precedentes, en su apuesta a ultranza por una subjetividad que afinca definitivamente los presupuestos incoados por Descartes, dicho sea de paso, velando definitivamente el vector más íntimo de la filosofía de Leibniz¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 61-62 (57). Jan Patocka expresa la recurrencia nietzscheana al superhombre con extrema elocuencia: “la vida ingenua tiene siempre dioses a los que confía en cuanto redentores de su fática finitud” (Patocka, J., 2007, 28).

¹⁰⁷ *Le Thor* 329.

¹⁰⁸ V. N II 298 (241). Una magnífica síntesis de la estructura del impulso leibniziano como percepción originariamente unificante y abarcante, a la vez que *pulsante* (*Andrang*) o *appetitus*, la encontramos en *Anfangsgründe* 116 (111-112).

¹⁰⁹ *SvG* 109 (109). La imbricación entre estos tres autores se repite en *Anfangsgründe* 108-9 (104).

No es de extrañar, pues, que la virada hermenéutica de la filosofía kantiana recurra nuevamente al principio supremo kantiano de los juicios sintéticos *a priori*¹¹⁰, depositario, a juicio de Heidegger, de la expresa identificación del ser, la entidad del ente, con la representatividad en tanto que objetividad del objeto:

“El principio supremo de la metafísica de Kant dice: las condiciones de posibilidad del re-presentar de lo re-presentado son al mismo tiempo, es decir, no son otra cosa que, condiciones de posibilidad de lo representado. Constituyen la representatividad; pero ésta es la esencia de la objetividad, y ésta es la esencia del ser. El principio dice: el ser es re-presentatividad”¹¹¹.

El giro copernicano se revira en la identificación en la *ratio* moderna de razón y fundamento por la exigencia de la proposición del fundamento. La razón kantiana es el representar (*vorstellen*) que re-conduce lo que sale al encuentro a su estar (*Stehen*), o estancia (*Stand*), en tanto que emplazar (*stellen*) ante el sujeto (*vor*) lo que comparece y emplazarlo en cuanto objeto, esto es, como «lo que está enfrente». Kant representa, en ese sentido, una versión más estricta del *ego cogito* cartesiano, pues certifica que el horizonte de la filosofía, como crítica de la razón, es siempre y únicamente la yoidad del yo, la subjetividad del sujeto. El ser del ente que comparece se configura en y desde el sujeto representante como la objetividad del objeto. La definición de «trascendental» como conocimiento *a priori* de los objetos corrobora que con la metafísica kantiana el ser se despeja de una manera totalmente distinta a la griega, en tanto que objetividad o enfrentamiento objetual (*Gegenständlichkeit*). La índole o contenido objetual del objeto (*Ständigkeit*), estancia de lo que se objeta, se determina *a priori* para y por medio del representar de la subjetividad, lo que, en opinión de Heidegger, pone indefectiblemente en la senda de la técnica moderna¹¹². Erigido lo trascendental kantiano en figura señera de un despejamiento hasta ese momento inaudito en la historia destinal del ser, se opera un decisivo cambio de acento en la exégesis de Kant, que ahora prima la «estancia» o presencia del objeto presente y no el «en contra» (*Gegen*) del horizonte de oposición. A falta de recurrencia a la imaginación como tiempo originario conformador de la dimensión de enfrentamiento o distancia respecto a lo dado, lo trascendental kantiano nombra la enajenación del ser del ente reducido a objetividad para la subjetividad de un yo trascendental.

Trazado queda, de esta manera, el estrecho parentesco de familia entre la filosofía trascendental y el pensamiento de los valores. Nietzsche se atreverá a dar el paso definitivo desde el re-presentar kantiano a un estimar en cuanto contar (*rechnen*), tránsito de las condiciones de posibilidad a lo estimado y producto de una estimación. En la época de la consumación de la metafísica, se suprimen los límites kantianos y se aboga firmemente por la incondicionalidad del representar del ente, fundamento de sí mismo que "tiene que establecer desde sí y para sí todas las condiciones del ser"¹¹³. La retrospectiva óptica de una

¹¹⁰ V. *KrV* A 158, B 197.

¹¹¹ *N II* 231 (188).

¹¹² V. *SrG* 36 (50); 82 (87); 130 (125).

¹¹³ *N II* 234 (190). El estimar (*Schätzen*) esencial de la voluntad de poder es incondicionado en cuanto calcular (*Er-rechnen*), en el doble sentido de contar con algo (*rechnen auf*) y tener en cuenta algo (*rechnen mit*). El contar calculante pone las condiciones que condicionan el ser del ente, a la par que se asegura a sí mismo, al

historia destinal del ser repasa la metafísica moderna, Kant incluido, a partir de la entidad del ente como voluntad destinalmente culminada en la voluntad de poder nietzscheana, previo paso por el idealismo hegeliano que extralimita la razón kantiana¹¹⁴. Así, Nietzsche accede a lo no-dicho en la voluntad kantiana como «facultad» o capacidad productora y muestra que la causalidad y toda capacitación en general son máscaras tras las que se oculta el poderío del querer. El nihilismo nietzscheano es, concluye Heidegger, el punto hacia el cual se encamina a paso apresurado la razón legisladora libre kantiana.

En conformidad con el grueso de su interpretación de la libertad kantiana en 1930, Heidegger abogará por la mediadora posición del «Yo pienso» kantiano como libérrimo «Yo actúo». La determinación kantiana del ser como efectividad, en el sentido «práctico» examinado¹¹⁵, pone en la senda de una subjetividad con el potencial creador de mantener al ente en la existencia (*creatio continua*). La batalla entablada con la libertad incondicionada divina se decantará a favor de la pura eficiencia causal de la subjetividad, responsable de la conservación del ente creado. Lejos de colocar al hombre en el trono divino, cosa imposible¹¹⁶, se trata de abrir otro ámbito desde el que se configure el ser de lo ente, en cierta analogía con el poder creador: el ámbito de la subjetividad. De ahí, continúa Heidegger, la neta cesura kantiana entre lo efectivamente real (objeto) y lo objetivador eficiente (sujeto), amén del hincapié en la subjetividad como aquello que subyace al sujeto, el yo como un «yo me pienso»:

“Representando, la objetivación dispone el objeto sobre el ego cogito. En este disponer se evidencia el ego como aquello que subyace a su propio hacer (el dis-poner poniendo-delante o re-presentando), esto es, se evidencia como *subiectum*. El sujeto es sujeto para sí mismo. La esencia de la conciencia es la autoconciencia. Por eso, todo ente es o bien objeto del sujeto, o bien sujeto del sujeto. En todas partes, el ser de lo ente reside en el poner-se-ante-sí-mismo y, de esta manera, im-poner-se. En el horizonte de la subjetividad de lo ente el hombre se alza a la subjetividad de su esencia. El hombre accede a la subversión. El mundo se convierte en objeto”¹¹⁷.

Por supuesto, Heidegger reconocerá que todavía en Kant "no se considera al representar como lo que propiamente mueve y quiere en la voluntad"¹¹⁸. La libertad kantiana constata un intersticio entre el concepto y la voluntad, opuesto al frenesí hipercriticista que identifica decididamente saber (representación) y querer (voluntad), y transgrede todo límite por mor de una libertad que no se contrapone a la naturaleza sino que halla su digno contrincante en la necesidad de la libertad divina, *creatio continua* (causalidad absoluta)¹¹⁹. Recluida por Kant en la esfera incognoscible de la razón práctica, la libertad sale de su enclaustramiento para

ente y a su relación con el ente, trazada a partir de éste último. De este modo, el contar se erige en ser del ente, en tanto que un *Vor* y *Zu-stellen*, un re-presentar y un emplazar/remitir la condición de posibilidad del ente.

¹¹⁴ V. *NI* 44-46 (45-46): “El ser del ente como voluntad en la metafísica tradicional”.

¹¹⁵ V. *Supra*. cap. 4º, II, 2: “El retorno de la razón pura práctica”.

¹¹⁶ *NW* 235 (189). V. también *ZS* 397 (322).

¹¹⁷ *NW* 236 (190).

¹¹⁸ *NI* 68 (73).

¹¹⁹ V. *Schelling* 121 (85).

extenderse a una naturaleza como advenir-a-sí-misma de la libertad¹²⁰. En definitiva, la razón pura o voluntad apetitiva transe el devenir histórico de la metafísica desde el *conatus* leibniziano hasta el espíritu absoluto de Hegel, pasando por la facultad de los principios kantiana. Es más, sólo resulta máximamente comprensible la constitución representativa del sujeto cuando se erige la subjetividad en "fundamento esencial del ente en su realidad efectiva", en último término, cuando se inserta en el ámbito del efectuar (*Wirken*) y el llevar a efecto (*Emwirken*), antesala del acrecentamiento de poder de la voluntad nietzscheana¹²¹. La kantiana determinación del ser como posición se transforma con Nietzsche en ontología estimativa que piensa el ser de lo ente como condiciones esencialmente condicionadas (valores) que aseguran la consistencia del carácter de voluntad de poder de lo real y, además, garantizan un más-allá-de-sí en una sobreelevación de lo real¹²². Por su parte, la subjetividad trascendental devendrá principio de toda posición de valores, fundamento de sí misma y de la efectividad de lo efectivo. La pertenencia de las categorías kantianas a la esencia de la subjetividad (razón) es condición imprescindible para la transvaloración nietzscheana de los trascendentales —unidad, verdad o ser— en valores supremos, de modo que, como sentencian las palabras finales de su conferencia de 1961, Kant ocupa un privilegiado, aunque anónimo, puesto en el histórico dejar impensado el ser por parte de la onto-teo-logía:

"la tesis de Kant sobre el ser como pura posición es la cima desde la que una mirada que vuelva la vista atrás puede alcanzar la determinación del ser como ὑποκειῖσθαι y una mirada que vuelva la vista hacia adelante nos puede mostrar la interpretación especulativa del ser como concepto absoluto"¹²³.

2.2. La *ratio* kantiana: razón «y» fundamento, pervertida en reflexión trascendental

El reconocimiento a Kant por haber retomado la olvidada desde los griegos pregunta por el ser de *SuZ* o *KPM*, reaparece en su curso *Der Satz vom Grund* (1955/56)¹²⁴ con muy otra intención, a saber, recordar que la indagación kantiana en busca del ente en vista de su ser se realiza desde la determinación de la *ratio* en el doble sentido de «razón» (*Vernunft*) y «fundamento» (*Grund*). Así, Kant se incardina plenamente en el devenir histórico de la

¹²⁰ *Ibid.*, 161 (113). Recuérdese que en ese hiato entre las facultades representativa y volitiva atisbábamos anteriormente una libertad en precario, que no se tiene racionalmente a su disposición y que demanda la apertura del *Faktum* de la ley moral, a fin de dar buena cuenta de su actuar por la mera representación de la ley. V. *Supra*. cap. 3º, I, 3.2.: "El primado kantiano de la libertad al trasluz del distinguo entre máximas del arbitrio y leyes de la voluntad. Del tribunal de la razón"; cap. 4º, II, 3.1.: "La irreductibilidad del deber, índice de una finitud con vocación de infinito".

¹²¹ *N II* 211 (192).

¹²² Sobrepasa a los límites del presente trabajo abordar la muy sugerente propuesta heideggeriana del eterno retorno, cierre del círculo de la voluntad que consuma el triunfo definitivo de la metafísica del superhombre («la redención de la venganza») y su aversión contra el «fue». V. *WbD?* 105-108 (67-69). Una interesante confrontación en torno a la temporalidad de ambos autores se halla en Birault, H. (1978), especialmente, 569-576. Sobre el olvido heideggeriano del realismo físico-metafísico nietzscheano y su crítica a los conceptos de sujeto e identidad, a fin de transformarlo en preludio de la circularidad rectora de la técnica, v. Haard, M. (1994), 205-208.

¹²³ *These* 479-480 (388). Acúdase también a *N II* 109-110 (95-96).

¹²⁴ V. *SvG* 113 (113).

ontología moderna en el que la pregunta por el ser del ente se concibe a partir del λόγος, νοῦς, la *ratio*¹²⁵. Que la *ratio* se identifique con el fundamento se ve claro, considera Heidegger, desde la misma definición de la razón como facultad (*Vermögen*) de los principios (*Grundsätze*), etimológicamente, el «ser capaz de proposiciones fundamentales» en tanto que facultad de la donación del fundamento (*Grundgebung*)¹²⁶. Para toda la filosofía moderna, y Kant al frente de ella, afirmar de algo que «es» significa reconducirlo hasta un representar fundamentado que lo ponga como objeto, habida cuenta de que el ser-fundamento no está presente sino que requiere ser restituirlo como fundamento; restitución que se modula como la reconducción de lo dado al re-presentar del sujeto re-presentante mediante su emplazamiento (*Zustellung*), al modo de lo que yace frente al representar enjuiciante del yo.

La «razón» última de que el yo re-ponga el fundamento anida en la identificación de fundamento y razón, sustentada en la determinación de la *ratio* como λόγος que une y emplaza¹²⁷. La caracterización de la *ratio* kantiana como *logos* propositivo-unitivo configura, en primer lugar, la posición kantiana de ser como pre-posición de unidad, por lo que el principio de la unidad sintética de apercepción formula la concepción kantiana del ser de lo ente. Más determinante, sin duda, en la repulsa del «yo-sujeto-fundamento» kantiano, será un segundo momento que concita el concepto mismo de posición (*Setzung*), comprendido como dejar subyacer (*vorliegen lassen*). El término «*positio*» muestra a las claras su vinculación con el emplazar fundamento, puesto que «*ponere*» significa sub-yacer o estar a la base de (*zum Grunde liegen*). El campo semántico del término «*positio*» y de su equivalente alemán «*Setzung*» gravitan en torno al ámbito del colocar como «*vor-stellen*», pro-poner, re-presentar, en definitiva, en torno al emplazamiento del fundamento. Ser como posición significaría, en definitiva, el estado de puesto (*Gesetztheit*) de algo en el representar ponente¹²⁸. Se reitera —piénsese en *SuZ* §64—, en efecto, que el moderno Kant concibe el ser como *subiectum* que yace de antemano ahí delante y que su ontología «obedece» a la delimitación moderna del ser como «presencia constante» (*ständige Anwesenheit*), en la que el ser permanece oculto y desfigurado¹²⁹.

Dando un paso adelante. La filosofía kantiana se encuentra conformada por el carácter interpelante (*Anspruchscharakter*) del principio de razón, en tanto que *principium reddendae rationis* por el que sólo puede haber verdad allí donde la proposición fundamental establece

¹²⁵ V. *HPbG* 17 (62). F. Martínez Marzoa (1985, 46-52) detalla perfectamente, al hilo de la filosofía kantiana, esta identificación en el *logos* o *ratio* del reunir conforme a una regla y el poner en cuanto el dejar yacer.

¹²⁶ V. *SvG* 106 (106).

¹²⁷ V. *Ibid.*, 175 (160). Heidegger distingue cuatro conceptos fundamentales de *ratio*: esencia, causa, ser-verdadero y motivo; todos ellos modos fundamentales del «tomar algo por algo» (*dafür halten*), es decir, posibles modos del fundamentar. En su opinión, el *principium rationis* formula inequívocamente que al ser le pertenece la razón o fundamento, no viceversa, como ha entendido la metafísica. V. al respecto, *Anfangsgründe* 136-138 (128-130).

¹²⁸ V. *These* 453 (367).

¹²⁹ V. *Ibid.*, 476 (385).

el fundamento para una proposición verdadera¹³⁰. Su extraordinario poderío interpelante, que demanda con insistencia nada menos que la entrega y emplazamiento del fundamento en todo momento y ocasión, evidencia la búsqueda de aseguramiento del representar, en pos de la autofundamentación de toda representación. La justificación heideggeriana parece del todo convincente: sólo aquello que es puesto en su fundamento aparece como algo seguro, algo cuya estabilidad hemos situado frente a nosotros (*Gegenstand*), hasta el punto de afirmar un rotundo «que es». Establecida la tesis, buscará reconducir la empresa crítica a la «cuestión del fundamento». A dónde acudir para dicho menester no resulta difícil, puesto que en la historia acontecida del pensar occidental se asigna y destina (*zuschickel*) algo esencial en el título *Crítica de la razón pura*, tras el que se esconde furtivamente la copertenencia de razón y fundamento. A este respecto, el que Heidegger dedique buena parte de su disertación sobre la proposición del fundamento (*SvG*), obra de temática netamente leibniziana, al pormenorizado examen del criticismo no resulta desde luego arbitrario¹³¹. La elección pretende evidenciar el nuevo acento y empuje que con Kant adquiere el principio de razón, en su versión distorsionada de una «*Crítica de la razón pura*», pues, en el momento en que se perfila el hacer filosófico como *Crítica*, el protagonismo del principio de razón suficiente es tal que "el pensamiento de Kant está omnímodamente sometido a ese título, entendido como exigencia-e-interpelación (*Anspruch*)". En efecto, la empresa crítica investiga las condiciones de posibilidad *a priori* del ente total en conjunto, es decir, la región naturaleza y la región voluntad (libertad), pero la pureza del «*a priori*» ya no oculta una autodonación pura del tiempo, sino el emplazamiento de la *ratio sufficiens*. La razón pura (*ratio*) nombra una concentración (*logos*) de las condiciones de posibilidad *a priori* para la naturaleza y la libertad, unidad que pro-pone e im-pone el fundamento suficiente de las mismas. En conclusión, ya se trate de la razón teórica o práctica, el genuino rostro de la razón pura kantiana es el de fundamento fundante.

En opinión de Heidegger, la convicción kantiana de la constitutiva raigambre metafísica del ser humano, que singulariza a la filosofía como *teleologia rationis humanae*, va más allá del protagonismo de lo suprasensible e incluso trasciende la mera determinación instrumental de la razón, para erigir la re-flexión trascendental en el principal objeto de la filosofía, eso sí, en vistas a aquello que constituye la unidad rectora y abarcadora de la razón, el sistema de la razón, determinado por los supremos conceptos de la unidad: Dios, mundo y hombre. Se comprende, pues, que la explícita determinación del *subiectum* como *ratio* suponga un hito destacadísimo hacia la voluntad de sistema idealista, otorgando a la incansable aspiración al sistema del criticismo kantiano un papel mediador respecto a la indisoluble vinculación entre proyecto matemático-moderno de autofundamentación y la pretensión idealista de encontrar en el sistema un saber absoluto. La concepción moderna de la filosofía como conocimiento cuasi infinito, que acentúa con unilateral vigor la índole creadora de la razón humana, demandaba inevitablemente una originaria reflexión sobre la

¹³⁰ V. *SvG* 44 (57).

¹³¹ Para lo que sigue, v. *SvG* 107-108 (107-108).

esencia de la razón, cometido histórico-destinal asignado a la *Crítica* kantiana y su tan explícito como primerizo intento por apuntalar la esencia del sistema por medio de un discernimiento de la razón¹³². De este modo:

“La filosofía del λόγος de la *ratio* humana (genitivo objetivo y subjetivo) es concebida ahora expresamente como *formación de sistema* (*Systembildung*). La *Crítica del juicio* es interpretada como la lucha por *el sistema*”¹³³.

De manera semejante, la esencia intrínsecamente interpelante de la subjetividad kantiana reaparece en la determinación de la *Crítica*, por parte de Heidegger, como una «reflexión de la reflexión»¹³⁴, a saber, el discernimiento de la razón pura aspira a retrotraer todo ente en su ser a la facultad de conocimiento. Asistimos, sin duda, a una decisiva modulación de la hermenéutica heideggeriana por medio de la cual lo «trascendental», antaño revertido hacia la transcendencia, se convierte en «reflexión trascendental», a la par, horizonte y procedimiento del pensar kantiano. Más aún, resulta verdaderamente interesante, a nuestro juicio, constatar cómo los resultados cosechados tras la paciente indagación sobre la actividad sintética del yo pienso en las obras de temática kantiana anteriores a 1930, revierte el pulso de la marcha para ser referidas, no al tiempo originario, sino a la subjetividad moderna reflexiva. La cruzada contra todo trascendentalismo que el pensamiento comprensivo heideggeriano «en» la verdad del ser acomete pasa por pertrechar a la apercepción trascendental kantiana de la rica y minuciosa hermenéutica anteriormente realizada en torno a la imaginación trascendental, con objeto de evidenciar que la subjetividad moderno-kantiana se erige en aquello a lo que retrotraer tanto la objetividad del objeto como la subjetividad del sujeto, de manera que se exagera en sus pretensiones y pone en franquía hacia el idealismo¹³⁵.

Así, en recurrencia a la kantiana anfibia de los conceptos de reflexión¹³⁶, Heidegger estima que la interpretación del ser como posición implica que la posición (*Setzung*) y el estado de puesto (*Gesetztheit*) del objeto son explicados a partir de su re(tro)-lación (*Rückbeziehung*, repliegue) o retroflexión (*Rückbeugung*) a la facultad de conocimiento, en definitiva, por mor de la reflexión¹³⁷. La reflexión trascendental kantiana no versa sobre objetos concretos sino sobre la relación de la objetividad de los objetos con la subjetividad del sujeto. La particularidad de la exégesis heideggeriana se halla en la exclusividad de un

¹³² V. *Ibid.*, 61-62 (43).

¹³³ *Schelling* 69 (48).

¹³⁴ V. *These* 477 y ss. (386 y ss.).

¹³⁵ Así, F. H. Schalow (1992, ix-xii), frente a la interpretación «oficial», insiste certeramente en que el diálogo con Kant sigue otorgando las claves, tras 1930, para comprender el pensamiento meditativo heideggeriano. En nuestra opinión, es el trabajo previo, vinculado a la delimitación del *nihil*, el que sienta las bases de la direccionalidad del hacer heideggeriano y el que, precisamente, explica la pérdida de relevancia de Kant. De hecho, Schalow aborda tímidamente la problemática de la nada (*ibid.*, 308-317), desde la contraposición con la ciencia y no como un concepto que emerge en interlocución con Kant, aunque hace algún guiño al *Kantbuch* y la nada del horizonte de objetivación.

¹³⁶ *KrV* A 260 y ss., B 316 y ss. V., específicamente, *KrV* A 261, B 317.

¹³⁷ Apuntemos que el editor del volumen tercero de la *Gesamtausgabe*, F.-W. von Herrmann, incluye como anexo los comentarios del mismo Heidegger a su edición del *Kantbuch* anotaciones realizadas entre los años treinta y cuarenta, y en los que se hace patente su interés por los conceptos de reflexión, en tanto que articulaciones del discurso. V. *KPM* 251-253.

segundo nivel de reflexión, en el que la reflexión sobre el objeto se revierte hacia la fuente originaria y única de toda posición, la apercepción trascendental como reflexión sobre la reflexión. De esta manera, sentencia Heidegger, la concepción kantiana del pensar es doble: como reflexión, significa que el pensar propone el horizonte en cuyo ámbito es posible divisar el estado de puesto y la objetividad, en otros términos, la subjetividad es aquello que constituye el ser de lo ente en tanto que objetividad del objeto —algo que ya había aclarado magníficamente en el *Kantbuch*. Por otro lado, el pensar entendido como reflexión de la reflexión erige a ésta en el único instrumento y órgano que guía la interpretación del ser divisado dentro de dicho horizonte y, consiguientemente, la exclusiva herramienta de acceso a la subjetividad. En esta segunda caracterización, la reflexión va más allá de su constitución como fundamento del ente para caracterizarse como la retro-flexión de la subjetividad al sujeto y, a juicio de Heidegger, el decidido comienzo del autoaseguramiento de una subjetividad con eminente vocación de autoposición¹³⁸.

III. LA DETERMINACIÓN HISTÓRICO-DESTINAL DEL NIHILISMO

1. EL BÍFIDO DECIR DE LA NADA «DE» SER

Con extrema concisión, y en el fragor de su confrontación con el pesimista nihilismo nietzscheano, Heidegger formula el único acercamiento viable al *nihil* del nihilismo para una vigorosa «filosofía-de-la-nada» (*Nichts-Philosophie*), distintivo de pensadores heroicos¹³⁹:

"Pensamos la nada en la medida en que concierne (*angeht*) al ser mismo. Pensamos este «concernir» mismo como historia (*Geschichte*). Pensamos esta historia como historia del ser mismo, donde lo que esencia de esa historicidad se determina desde el ser mismo"¹⁴⁰.

Puesto que nuestra exposición pretende discurrir por los cauces del citado fragmento, lo primero a advertir es que un pensar esencial-posibilitante no se acerca al nihilismo a partir de la diversidad de acontecimientos catastróficos que ensombrecen la mayor parte de la historia humana y alcanzan su paroxismo en el siglo XX. Todos estos fenómenos nihilistas, que encarnan "lo que degrada y destruye, la declinación y la decadencia"¹⁴¹, aun siendo de máxima relevancia, representan tan sólo esa faz externa que en ningún modo garantiza el acceso a la esencia. Algo bien distinto es que Heidegger caracterice con precisión la relación existente entre esencia y fenómenos nihilistas, a falta de lo cual, hay que conformarse con su precaria determinación de la verdad de la cultura nihilista reinante —que recuerda la descripción del fenómeno en sentido fenomenológico, como si de un residuo fenomenológico se tratara—: las manifestaciones peyorativamente tildadas de «negativas», en su singularidad, resultan precedidas y anticipadas por la esencia del nihilismo, esencia que, además, "las recoge en su consumación"¹⁴². Lo que sí se halla fuera de toda duda es la

¹³⁸ V. *These* 478-79 (386-387).

¹³⁹ Expresiones que aparecen en *BzPb* 266 (219).

¹⁴⁰ *N II* 321 (289).

¹⁴¹ *Ibid.*, 327 (295). V. también *ibid.*, 41 (41); *BWM* 261.

¹⁴² *ZS* 393 (319). Parece evidente que el pensamiento heideggeriano no se aviene excesivamente bien con las mediaciones, irremediabilmente desdibujadas en su imperiosidad, lo que da lugar a un abismo entre las

enconada repulsa a cualquier identificación de la nada con la mera nulidad y, consiguientemente, del nihilismo con algo tan abstracto como lo negativo a merced de una subjetividad individual o colectiva cuya «acción» fuera causante del acabamiento o se encuentre en condiciones de erradicarlo. Desde el momento en que la esencia del nihilismo es «asunto» del ser mismo y, solamente por esta razón, asunto de la esencia del hombre¹⁴³, su completo desenvolvimiento transcurre en el silencioso anonimato del «se da» (*es gibt*), que tacha, cuando menos de ingenuo, un voluntarismo idealista al respecto¹⁴⁴. La razón es clara: únicamente se accede a la esencia del nihilismo allí donde el *nihil* concierne al mismo ser¹⁴⁵, afirmación que en su sentido radical, primario y positivo denota que el *nihil* es «nada de ser», en el bífido decir del genitivo:

a) el genitivo subjetivo de la «nada de ser» se hace cargo, pensamos, del nihilismo originario, la ineluctable pertenencia de la nada al ser, no como lo dialécticamente opuesto, sino como el mismo acontecer de su esenciar. La nada es el acontecer del ser en cuanto *Differenz* y, consiguientemente, sin explícita referencia al ente; el contraimpulso del *Ereignis* del que hablaremos¹⁴⁶. Pensar originariamente la nada del nihilismo es, ante todo, pensar que el *nihil* representa "lo más terrible en la esencia del Ser"¹⁴⁷, él es «cosa» del ser, al que, glosando la conocida afirmación de 1927, en su ser le va la nada. Saldada queda, pues, la deuda contraída con *Ser y tiempo*, en lo que a la pregunta por la nada se refiere: "(...) la pregunta por la esencia del Ser es a la vez la pregunta por la esencia del No (*Nicht*) y de la nada (*Nichts*). La razón de que esto sea así sólo puede residir a su vez en la esencia del Ser mismo"¹⁴⁸.

El aserto heideggeriano: "ser: nada"¹⁴⁹, piensa ser «y» nada en su acontecer a partir de la diferencia, en el seno de la cual se instala la discrepancia (*Zwiefältigkeit*). En este sentido, cada una de las *Fijge* de los *Beiträge zur Philosophie* (1936/38)¹⁵⁰, en las que Heidegger distribuye la sinfonía del acontecimiento apropiante, está orquestada por la presencia anónima o manifiesta de ese *alter ego* al que todas ellas rinden tributo. Cuestionándose por el

denominadas «manifestaciones nihilistas» y «la esencia del nihilismo». Peligroso déficit porque, a nuestro juicio, se convierte en vía de entrada para la legitimación de convicciones ideológicas perniciosas, justamente, en la confortabilidad del que se considera ajeno a ellas por encontrarse «en la atalaya del ser». De hecho, en el pórtico de la segunda conflagración mundial (verano de 1936), Heidegger sostiene que la meditación acerca de la esencia del nihilismo es un saber no recomendado para aquellos como Hitler o Mussolini, que tienen que hacer algo esencial en cualquier esfera del actuar humano y que, influidos por Nietzsche, aunque sin acceder a la esencia de su metafísica, ponen en marcha contramovimientos basados en la configuración política de la nación (*Schelling* 40-41).

¹⁴³ *N II* 327 (295).

¹⁴⁴ Acertadamente recuerda Landgrebe (1957, 106) que la recurrencia a los conceptos de sino e historia destinal invoca lo indisponible del ser para el hombre, concretamente, para el pensamiento especulativo.

¹⁴⁵ *N II* 338 (276). La traducción española vierte el «*angeht*» por «afecta».

¹⁴⁶ Sin la recurrencia al acaecimiento apropiador no es posible comprender el nihilismo en tanto que permanecer fuera el abandono del ser. V. *BzPh* 262 (215).

¹⁴⁷ *Schelling* 177 (123).

¹⁴⁸ *Ibid.* Rememórese el exaltado pasaje de 1927 sobre la esencia ontológica del «no» en *SuZ* 286 (304).

¹⁴⁹ *Le Thor* 347.

¹⁵⁰ Los *Aportes a la filosofía* se mantuvieron inéditos en vida de Heidegger, más aún, el autor siempre se resistió a hacer público su contenido, si bien se esforzó indirectamente en que se tuviera noticia de su existencia y las líneas generas de su trabajo. A este respecto, v. von Herrmann, F.-W. (1991), 40-41.

origen de la diferencia y oposición entre el sí y el no, entre la afirmatividad y negatividad (*Bejah- und Verneinbarkeit*)¹⁵¹, Heidegger llega a la conclusión de que el «no» de la metafísica es siempre un «en contra de» (*Gegen*) aniquilador; es el no-ente del nihilismo nietzscheano portador de la voluntad de anular, vía asimilación o destrucción, todo aquello que se oponga al ente. Es más, tras esta consideración de la negatividad se percibe, sostiene Heidegger, el denodado esfuerzo de un superficial trascendentalismo que interpreta la entidad como *idea* y desencadena fatalmente la oposición entre algo en general o entidad del ente y el no-algo del *negativum* no-ente. Urge cuestionarse si todo sí y todo no resultan posesiones esenciales del ser mismo. Inaccesible para el *logos* metafísico, la pregunta lanza desafiante a una negatividad oriunda del esenciarse de la verdad del ser, y que los *Aportes a la filosofía* pensarán como el rehúso (*Verweigerung*) histórico-destinal de la verdad del ser:

“Se requiere una historia, es decir, un comienzo y sus orígenes y progresos para hacer experimentar (para los cuestionadores principiantes) que a la esencia del ser (*Seyn*) pertenece el rehúso. Este saber es, *porque piensa al nihilismo más originariamente hacia abajo (hinabdenkt)* en el abandono del ser, la verdadera superación del nihilismo, y la historia del primer comienzo es así plenamente sacada de la apariencia de vanidad y mero extravío; recién ahora llega el gran resplandor sobre toda la obra pensante vigente”¹⁵².

b) Por su parte, el genitivo objetivo sitúa, a nuestro modo de ver, ante la nada en referencia al ente: «del ser no hay nada». El *nihil* se muestra como re-pulsión del ser en favor del ente, punto de inflexión del pliegue de ser y ente. Estamos ante el momento de ocultación presente en el «des» (*Ent-*) del des-ocultamiento, la sustracción del ser definitiva del nihilismo que se modulará mediante la coimbricación de propiedad e impropiedad. «Nada» en tanto que ser de lo ente en la diferencia, momento trascendental del *nihil* que nombra el «no» de la nada, hontanar de toda negación y expresión de la transcendencia del ser que, en su ocultamiento, deja ser a lo ente, mostrando así que "el ser es más que todo ente"¹⁵³. «Del ser no hay nada» expresa la confabulación de sobrepasamiento y llegada, la resolución de lo diferente en la diferencia que piensa el corte óntico-ontológico.

Por paradójico que parezca, el nihilismo nombra el ser del ente y lo hace por referencia a un «no», a saber, la nada del ente o el ente en su no-ser. Nihilismo significa tanto como que "con el ente es (ocurre) nada"¹⁵⁴. Frente al corrosivo asedio del ente, la nada heideggeriana se autoproclama «distancia» de la salvación, papel antaño desempeñado por la angustia, todavía rastreable hacia 1936/38 como evidencia el siguiente fragmento de los *Aportes*:

“El ser (*Seyn*) recuerda a “nada”, y por ello la nada pertenece al ser (*Seyn*). De esta pertenencia no sabemos bastante. Pero conocemos una de sus consecuencias, que tal vez sólo aparentemente es tan de primer plano como se hace pasar: tememos y detestamos la “nada” y pensamos tener que aplicarnos en todo tiempo a tal condena, porque la nada es por cierto simplemente lo nulo. Pero cómo sería si la auténtica razón de la huida ante la (malentendida) nada, no fuera la voluntad de sí y de “ente” sino la huida ante la inhabitualidad del ser; de modo que en el comportamiento habitual con respecto a la nada se escondiera sólo el comportamiento habitual con respecto al ser (*Seyn*) y el eludir

¹⁵¹ *BzPh* 247 (204). V. *ibid.*, 182 (154); 179 (152).

¹⁵² *Ibid.* 175 (150), subrayado nuestro.

¹⁵³ *Brief* 359 (293).

¹⁵⁴ “*mit dem Seienden ist es nichts*” (*WTN* 177).

el riesgo de esa verdad, en la que fracasarán todos los “ideales” y “planteos de meta” y “cosas deseables” y “resignaciones” como pequeños y superfluos”¹⁵⁵.

La salvación heideggeriana, postergando el cuasi heroísmo nihilista de antaño, sólo puede provenir del ser mismo que separa del asedio y espanto del ente en el que el nihilismo imbuye al hombre. Esta radical escisión, que en *SuZ* acontecía en la angustia ante la propia nihilidad —muerte y culpabilidad— a la que convocaba la conciencia, será reacuñada desde su suelo nutricio, a saber, el acaecimiento-apropiador (*Er-eignis*), cuyo anonadar rasga la cotidianidad del *Dasein* y depone al ente de la detentada preeminencia¹⁵⁶.

2. NADA «DEL» SER, LO NOEDOR DEL SER

2.1. Del rehusante obsequiarse del ser

El sino/destino del ser nombra el esenciar aperturiente de la verdad del ser que se asigna y destina (*Zuschicket*) al hombre, despejando el ámbito de comparecencia del ente. Algo que, suscribe Heidegger, ha pasado desapercibido siempre para la filosofía que piensa en lo otorgado y no en el donar como tal. Ahora bien, la razón de esta ceguera para el «se da» va más allá de la mera incompetencia del sujeto pensante, pues reside en el contrajuego inherente al destinar, la entrega generosa de la dádiva y el rehúso del dar mismo que se reserva como tal. El ser se esencia aconteciendo como el rehusar de lo que se oculta en la lejanía y, de este modo, engendra historia. El ser «se» de-niega y rehúsa a sí mismo, precisamente, en su misma entrega, hasta el punto de que el "Rehúso es el primer sumo obsequio del ser (*Seyn*), su esenciarse inicial mismo"¹⁵⁷. Como señala en su conferencia de 1962, *Tiempo y ser*, al obsequio del destino le es propio su contención o recusación, no *a posteriori*, pues la donación del ser es cooriginariamente una retirada, en tanto que ambos pertenecen al acaecimiento apropiador como esenciarse de la nada o desistir del ser¹⁵⁸. En el seno mismo del acaecimiento apropiador se halla incrustada la expropiación (*Enteignung*) que pre-reserva lo más propio de sí. Pues bien, semejante enajenación de sí en la verdad del ser define la primerísima esencia del nihilismo al trasluz del acaecimiento apropiador del ser.

A no muy dispares conclusiones arriban sus reflexiones del semestre de invierno de 1955/1956 en torno al leibniziano principio de razón, partiendo, en sintonía con lo antes visto acerca de la *Differenz*, de la pregunta por la circularidad ínsita en la simultánea identidad y diferencia del ser-fundamento. A tal efecto, se interroga por el «suelo» en el que asienta la condición abismática-fundante del *Dasein*, latente en esa peculiar unidad

¹⁵⁵ *BzPh* 480-481 (380). Heidegger supo percibir el rostro más feliz del nihilismo de las sociedades modernas, atiborradas de bienes culturales y embriagadas vivencialmente, de modo que “La angustia ante el ser (*Seyn*) nunca fue tan grande como hoy” (*ibid.*, 139 [123]).

¹⁵⁶ Convenimos, a este respecto, con P. Ricoeur (1969, 232) cuando sostiene que Heidegger se mantiene siempre fiel a la fórmula de la “referencia retrospectiva y anticipadora” del ser al hombre, aunque el segundo Heidegger ya no busca su autenticidad en la libertad para la muerte, sino en la *Gelassenheit*, don de una vida poética y respuesta a un «quién» más originario y auténtico.

¹⁵⁷ *BzPh* 241 (199), subrayado en original. V. también *Brief* 335 (276).

¹⁵⁸ V. *ZuS* 27-28 (41-42).

diferidora del «y» en el aserto: «Ser: fondo-y-abismo», que, sin lugar a dudas, aspira a hacerse cargo de la pretérita constitución de ser del *Dasein* como proyecto arrojado. El precario *Dasein* de *SuZ* recibe su acabada comprensión a partir del esenciar del ser como contrajuego (*Widerspiel*) de asignación y rehúso, en último término, desde la copertenencia ser/nada que retoma el heraclíteo gusto por el ocultarse como retenerse en sí (*an sich zu halten*) del ser en su desocultamiento¹⁵⁹. Si *Ser y tiempo* giraba en torno a la trascendencia en la inmanencia del *Dasein*, en no muy dispares términos se trans-pone ésta al ser, para afirmar que sustracción y envío que asigna y despeja son "Uno (*Ein*) y lo Mismo (*das Selbe*), no dos cosas distintas"¹⁶⁰.

“(…) el retirarse es la manera en que el ser esencia, es decir, en que se asigna como esencia a... (*als An-Wesen sich zuschickt*). La retirada no da de lado al ser, sino que, en cuanto ocultarse, el retirarse pertenece a la propiedad del ser. Ser guarda en verdad lo que le es propio en el desocultarse, en la media en que al mismo tiempo se oculta como tal. El ocultarse, la retirada, es una manera en la cual el ser perdura en cuanto ser, se asigna, es decir, se concede en verdad (*gewährt*)”¹⁶¹.

Con más vigor late la exhortación a lo originario-inicial en las reflexiones que integran los *Aportes a la filosofía* y su denuedo por determinar la negatividad principial como rehusar del ser. Más esencial que ese «no» metafísico como negación de un estado anterior es el «no» como rehúso (*Verweigerung*). La verdad del ser consiste en el esenciarse del ser que acaece históricamente donándose precisamente «en» —no «junto a», ni siquiera «a la vez que»— el rehusar de su verdad, portando así lo abismoso (*Abgründige*) en su propia historia acontecida¹⁶². Nos gustaría llamar la atención acerca de que este rehusar del ser no es primeramente la mera sustracción del ser que lo constituye como no-ente, momento eminentemente trascendental de la diferencia como el diferir del ser respecto a lo ente, que estudiaremos posteriormente. Heidegger va «más acá» de la diferencia óntico-ontológica para postular un diferir concerniente exclusivamente al mismo ámbito ontológico, cuyo punto de partida consiste en que lo noedor (*Nichthafte*) concierne esencialmente al *Ereignis*¹⁶³. El ser se obsequia como rehúso, su donación «es» ocultarse, por lo que la esencia de la verdad refleja la contrapulsión del "despejamiento en orden al ocultarse" (*Lichtung für das Sichverbergen*), que define al *Da-sein*. Heidegger afirma que el claro para el ocultarse reina abismosamente aclarado (*abgründig gelichtet*)¹⁶⁴, lo que invoca dos momentos cooriginarios en la verdad del ser: el claro oculta y el rehusar desvela, porque es un claro que se oculta y un ocultamiento que aclara o aligera (*lichtende Verbergung*)¹⁶⁵. La conclusión pone en jaque la lógica tradicional: el ocultarse del ser y el desocultar del rehúso son lo mismo a la par que diferente; el ser se obsequia como la suprema nobleza del obsequio en el desfondamiento de su rehusarse, santo y seña de lo inaprensible de su extrañamiento.

¹⁵⁹ V. *SvG* 93 (96).

¹⁶⁰ *Ibid.*, 90 (94).

¹⁶¹ *Ibid.*, 104 (105).

¹⁶² V. *BzPh* 93 (88).

¹⁶³ V. *ibid.*, 8 (25).

¹⁶⁴ “Pero cuán abismosamente aclarado tiene que estar el claro para el ocultarse, para que la sustracción no aparezca en primer plano como una mera nulidad, sino que reine como donación” (*ibid.*, 293 [239]).

¹⁶⁵ *Ibid.*, 61 (64).

En definitiva, procurando hacerse cargo de la abismosidad del ser, Heidegger sostiene, frente a la tradición, la constitutiva afirmatividad del rehúso, que cercena toda aprehensión representativa de la diferencia por medio de la imagen trascendentalista de figura/fondo. Se subraya así que la de-negación no representa el momento ulterior al exhorto, llamamiento o donación destinal del ser, pues no es un recorte sobre el fondo del envío, sino la "virante desmesura (*kebrigen Übermaß*) de sí mismo"¹⁶⁶. A la esencia del ser pertenece la nada como exceso (*Über-mass*), esto es, lo por encima de toda medida que se sustrae y resiste a toda valoración reductora *more nietzscheano*. *Nihil*, pues, como des-mesura del rehúso, contrapropuesta a la desmesura del hombre moderno, medida de los entes. *Nihil* que fuerza el axioma "Cuanto más rica la «nada», tanto más simple el ser (*Seyn*)"¹⁶⁷.

2.2. Lo noedor del ser, contraimpulso del *Er-eignis* que funda otredad

El contrajuego de asignación y rehúso al que venimos refiriéndonos se propone como una misma melodía ejecutada en dos movimientos simultáneos, no se olvide, con objeto de pensar comprensivamente la inmediatez del acontecer del ser. Los decisivos *Beiträge zur Philosophie* se encargarán de poner nombre a esa inicial unidad en la diferencia, el «y» de todas las distinciones, empezando por la de ser y nada, y siguiendo por el resto de variaciones del mismo tema como la de pensar/ser o *Dasein*/ser: «*Er-eignis*». Redactados entre 1936 y 1938, aspiran al desvelamiento de lo que su título auténticamente esencial reza: «Acerca del evento»¹⁶⁸. «*Ereignis*», evento o acaecimiento que, en referencia al *ser-abí* se modula como «*Er-eignis*»: acaecimiento en lo que tiene de apropiador/apropiante. Pues bien, el *Er-eignis* es el genuino asunto de un pensar en viraje de la pregunta «por» la esencia de la verdad a la pregunta acontecida por mor de la verdad del esenciarse del ser. Lejos se está de proponerse una reflexión neutral sobre el acaecimiento, como si de algo objetivo o a la mano se tratara y, lo que es más importante, de proponer el pensar y el ser como dos polos enfrentados. Al contrario, el acaecimiento apropiador pone nombre a un pensar-diciente trans-puesto a la palabra del ser, pensar acaecido-apropiadoramente (*er-eignen*), por cuanto el ser se apropia (*eignen*) del pensar¹⁶⁹. El «Se» (*Es*) del «se da» (*Es gibt*), índice apenas perceptible de una ausencia presente, nombra el acaecimiento apropiador que conserva y mantiene en su copertenencia a ser «y» tiempo, al margen de la referencia del ser al ente característica de la metafísica¹⁷⁰. La pregunta señera en 1927 recibe así su anclaje en el «desde» del esenciarse de la verdad del ser, que acontece transfiriendo al *Da-sein* a ese mismo acontecer. Inequívocamente expreso:

¹⁶⁶ *Ibid.*, 413 (331).

¹⁶⁷ *Ibid.*, 245 (202), subrayado en original.

¹⁶⁸ El mismo Heidegger destaca su importancia por inaugurar un concepto director de su pensamiento desde 1936. V. *Brief* 316, anm. a (261, nota 6a).

¹⁶⁹ V. *BzPh* 21 (3).

¹⁷⁰ V. *ZuS* 24 (38); 29 (43).

“Nadie comprende lo que “yo” *pienso* aquí: desde (*aus*) la *verdad del Seyn* (es decir, desde el esenciarse de la verdad) dejar surgir al *ser-abí (Da-sein)* para en ello fundar al ente en totalidad y como tal, pero en medio suyo al hombre”¹⁷¹.

La dinámica copertenencia ser/nada es la contienda (*Streit*) originaria, surgida por la intimidad del no ser (*Nichtseyn*) en el esenciarse del ser mismo, en definitiva, por el carácter noedor (*nichthaft*) del evento¹⁷². Esenciándose como no-ser, el ser «da» (un) «lugar» a la emergencia de lo otro de sí, mejor, en el esenciarse noedoramente, el ser posibilita y fuerza otredad (*Andersheit*). La otredad, la nada como lo otro de sí mismo, no es lo superado y reasumido por el saber absoluto, suprema ratificación del «yo pienso algo» a partir del cual la negatividad se configura como lo «vano» (*Nichtigen*). No se trata, recalca Heidegger, de sobre-asumir la nada en recurrencia a un λόγος uniente, como también podría malinterpretarse su apuesta por un *Dasein* resuelto ante su propia nihilidad (*SuZ*), sino de preservar la otredad en el mismo seno del ser. De ahí que sus *Aportes* hablen de un movimiento oscilatorio en el evento: el *contraimpulso (Gegenschwung)*¹⁷³. El contraimpulso del acaecimiento-apropiador funda, al unísono, la llamada del ser en su permanecer fuera «y» la pertenencia del *Dasein* al ser, ambos cubiertos (*erschwungen*) en el seno de la oscilación. Dicho de otra manera, la esencia noedora del ser reside en el vacilante denegar (*zögernde Versagung*) como contraimpulso, que invita a pensar en un estremecimiento en el seno del acontecer del ser imposible de elevar conceptualmente, pero que demanda la fundación del *Da-sein* como claro para/del ocultarse y clama por despertar el *Da-sein* en el hombre para ser remitido al «*Entre*», que no es sino el *Da-sein* acontecido apropiadoramente por el ser, si bien todavía en la lejanía de lo no decidido, de lo por fundar¹⁷⁴.

El contraimpulso definitorio del esenciar del ser es el acontecimiento apropiante como viraje en el *Da-sein* —por supuesto, también en el *Dasein*-Heidegger. El posible intersticio trascendental entre *Dasein* y *Sein*, fuente de sinsabores «ónticos» en su obra de 1927, se recubre con el aserto de que el ser acontece sólo como *Da-sein* y éste acontece en cuanto ser de la verdad¹⁷⁵. El *Da-sein* es el claro de la verdad, el *Entre* como obertura para el ocultarse. En efecto, la esencia del ser en su acaecer contraoscilante (*gegenschwingende*) funda al *Da-sein*, a la vez, el *Da-sein* funda al evento. Alejado de la fundamentación metafísico-trascendental, el evento funda «en viraje» (*kehrig*): sostiene al *Da-sein* arrojado que, al unísono, funda el evento proyectando arrojadamente¹⁷⁶. Definitivamente, el ser no es sino

¹⁷¹ *BzPh* 8 (25).

¹⁷² “Porque el no pertenece a la esencia del ser (Seyn) (...) el ser (Seyn) pertenece al no; es decir, lo propiamente nulo (*Nichtige*) es lo noedor (*Nichthafte*) y de ninguna manera la mera «nada» (*Nichts*) (...). Pero el *no ser (Seyn)* se esencia y el ser (Seyn) se esencia, el *no ser se esencia en la inesencia, el ser (Seyn) se esencia como noedor*” (*ibid.*, 267 [219]). V. también *ibid.*, 346 (279); 267 (219).

¹⁷³ V. *Besinnung* 294 (253); 264-265 (217-218).

¹⁷⁴ Recuérdese que el «*Zwischen*» es la propuesta de abordar la relación, no de fundamentación o trascendental, entre el esenciar del ser y la entidad del ente. V. *BzPh* 13 (29). Sobre todo, v. *ibid.*, 299 (244).

¹⁷⁵ En este punto, remitimos a *BzPh* §168-§176.

¹⁷⁶ V. *ibid.*, 230 (191). V. también, 261 (215); 183 (155); 258 (213). Todo ello permite, como hemos aludido anteriormente, una reformulación de la comprensión del ser, opuesta a cualquier interpretación subjetivista o idealista de *SuZ*, y que recalca la condición arrojada del proyecto: su proyectar arrojador se debe a su ser arrojado. A este respecto, v. *ibid.*, 259 (213).

que se estremece, se da como contrajuego de necesitar y pertenecer. Necesita al hombre para esenciarse y también el hombre demanda su pertenencia al ser para realizar su extrema determinación como *Abí* del ser, claro de su ocultamiento¹⁷⁷. La torsión (*Kehre*) esencia como «*Entre*» de la interpelación y la pertenencia del llamado, por eso Heidegger asevera: "Torsión significa contra-torsión"¹⁷⁸.

3. NADA «DE» SER, RESOLUCIÓN DE LO DIFERENTE EN LA DIFERENCIA. NIHILISMO PROPIO E IMPROPIO

Pasamos a estudiar la «nada de ser» en su significación de que «del ser no hay nada», genuina «proyección trascendental» del significado anteriormente considerado, que Heidegger formulará mediante el par desocultamiento/ocultamiento o permanecer fuera/dejar fuera. La tentativa de pensar la «identidad en la diferencia» como el contrajuego «fondo y abismo» (*Ab-grund*), que erige lo abismático en el primigenio esenciar del ser-fundamento¹⁷⁹, servirá de modelo conceptual para pensar el nihilismo en su propiedad e impropiedad. Así, el abismo es el «permanecer fuera» (*Ausbleiben*) del ser-fondo como estar-ausente (*Weg-bleiben*) del mismo; ausencia que no denota la vacía nada tras su marcha, sino el presenciar rehusante del ser que se oculta y, por lo tanto, el esenciarse de un «no» originario que da lugar al claro donde presencian los entes y se oculta el ser del ente, el claro para el ocultamiento.

La reflexión acerca del nihilismo en su propiedad e impropiedad se aleja de la misma entraña «compulsiva» del ser para poner sus miras en el binomio diferencia/olvido de la diferencia, eso sí, en el marco del acontecer destinal del ser como «a una» asignación y rehusó. Y lo hace con objeto de reacuar la proyección trascendental de la diferencia óntico-ontológica ejecutada por el *Dasein* comprensivo —cooriginariedad trascendental—, que pasa a trazarse desde la historia destinal de adjudicación y sustracción. Se invalida definitivamente cualquier interpretación de los momentos eminentemente trascendentales de *SuZ* —angustia, muerte, conciencia— como el tránsito de la impropiedad del *Dasein* a la propiedad. En efecto, mediante un «paso atrás», Heidegger ahondará en el olvido de la diferencia, no como una suerte de tránsito desde la superficialidad fenoménica a la interioridad «nouménica» de la misma, pues el olvido resulta consustancial a la diferencia —como la propiedad, recuérdese, lo era a la habitual impropiedad del *Dasein*. El genuino retromovimiento de la diferencia a su olvido transcurre justo a la inversa, a saber, de la propiedad a la propiedad en su impropiedad, del encubrimiento al velamiento. La impensada diferencia (el ser) «se» nubla con el velo del olvido. Sólo por esta razón, pensar la diferencia como tal conlleva adentrarse en su esencial olvido, en una mirada prospectiva hacia su consumación en la metafísica nietzscheana, donde resplandece el conjunto de las posibilidades determinantes de la metafísica esenciadas por el ser en su propiedad,

¹⁷⁷ V. *ibid.*, 251 (207).

¹⁷⁸ "Kehre ist Wider-kehre" (*ibid.*, 407, trad. propia).

¹⁷⁹ "Der *Ab-grund* ist die ursprüngliche Wesung des Grundes" (*ibid.*, 379 [303]).

nihilismo propio, al igual que la última y decisoria de esas posibilidades, la inversión de esa propiedad en lo impropio de su esencia.

Insistimos. El contrajuego nihilismo propio/impropio obedece, pues, al mismo patrón conceptual grato a Heidegger desde *SuZ*: la cooriginariedad de ocultamiento y desocultamiento¹⁸⁰. Así, el abandono del ser —nihilismo propio— «proyecta» la condición noedora del ser antes examinada y la erige en constituyente de un desocultamiento originariamente sustractivo que se rehúsa ocultándose en la patencia del ente¹⁸¹. Por su parte, la coimbricación de propiedad e impropiedad del nihilismo invitará a superar el erróneo planteamiento del olvido del ser en torno a si es el ser el que abandona al ente o éste el que abandona al ser. Heidegger aúna las dos perspectivas cuando afirma que el ser abandona al ente precisamente allí donde decididamente el ente se convierte en lo más habitual y corriente. La dañina tendencia a pensar la relación entre el ser y el ente como la contraposición de dos elementos que difieren de manera semejante a como lo hacen el fondo y la figura, y que caracteriza un pensar representativo-trascendental, pasa por alto, según Heidegger, la esencial unidad por la que el ser abandona al ente «en» la desapropiación del ente respecto a su ser. Así pues, el abandono del ser redundará en que el ente se abandone a sí mismo para quedar sujeto al poder maquinador del hombre —nihilismo impropio, como veremos.

3.1. El nihilismo propio: meta-física del ser en retirada

El nihilismo en su propiedad, o lo que es lo mismo, la intrínseca pertenencia de la no-verdad a la verdad del ser, significa la cerrazón del desocultamiento del ser sobre sí mismo, por la que el ser «del ente» permanece fuera (*ausbleibt*) del desocultamiento, en una especie de enajenación de sí mismo como verdad:

“el ser mismo esencia como el desocultamiento en el que presencia el ente. El desocultamiento mismo, sin embargo, permanece oculto en cuanto tal. En él mismo, en el desocultamiento, éste permanece apartado respecto de sí mismo. *Permanece el ocultamiento de la esencia del desocultamiento. Permanece en el ocultamiento del ser en cuanto tal. El ser mismo permanece fuera*”¹⁸².

Un primer acercamiento a ese contramovimiento de encubrimiento y desencubrimiento, inherente al claro del ser que repercute en desocultamiento del ente, tiene lugar en su conferencia de 1935, *El origen de la obra de arte*, con la aseveración de que el claro del ente es, simultáneamente, encubrimiento (*Verbergung*)¹⁸³. La confiabilidad y seguridad con que se presenta el ente «casero» impide la comprensión de que su desocultamiento corre parejo al reinante encubrimiento del claro que, por decirlo así, reverbera en la duplicidad de negación —no comparecencia del ente que sólo se muestra en su desnudo «que es»— y disimulación

¹⁸⁰ V. *Supra.* cap. 1º, I, 1: “Nuestra hipótesis. Mixtura interpretativa en la determinación del fenómeno: modelo de la cooriginariedad y trascendental”.

¹⁸¹ V. *ibid.*, 111 (102). Bellamente expresado: “(...) en medio de todo lo desértico y terrible, resuena algo de la esencia del ser (*Seyn*) y alborea el abandono del ente (como maquinación y vivencia) por el ser (*Seyn*)” (*ibid.*, 110 [101]).

¹⁸² *N II* 353 (287).

¹⁸³ *UKw* 42 (38).

del ente que vela a otro ente o al claro, el cual aparece como algo diferente de lo que es. Heidegger concluye: "La verdad es en su esencia no-verdad"¹⁸⁴. En el seno de la verdad habita una contrariedad, un dinámico e incesante enfrentamiento entre el claro y el encubrimiento que Heidegger denomina «rehusar encubridor» (*das verbergende Verweigern*); lucha originaria y motor dinamizador del movimiento «dentro/fuera», que desvela lo ente como tal, pero también conduce al encubrimiento del ente en su verdad¹⁸⁵.

Así pues, el ser esencia «en lo que propiamente es» como esa permanencia foránea que nombra la nada. El ejecutivo ser-en-retirada es la nada, des-vanecerse del ser que se vela. La nada en cuanto ser mismo es el velo esencialmente inherente al des-velamiento del ser. En su batirse en retirada en busca de cobijo (*Wegbergen*) y salvaguarda, el ser acontece como ser del ente y posibilita así su presencia. Se comprende, pues, que el acontecer de la verdad del ser en su propiedad sea, al unísono, el más propio acontecer de la nada: el nihilismo propio. Esencialmente considerado, el nihilismo es el ser mismo en el permanecer fuera de su desocultamiento, "es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su «es»"¹⁸⁶. A modo de contragolpe del abandono del ser, el ente entra en escena, presencia. No otra es la historia acontecida de la metafísica, historia del desocultamiento del ente en cuanto tal y el consiguiente abandono del ente por parte del ser. La metafísica, figura destinal de la esencia del nihilismo propio, "es la historia de que del ser no hay nada"¹⁸⁷.

En su esencia, la metafísica «es» el permanecer fuera del desocultamiento: "La metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propio"¹⁸⁸. El inciso: «en cuanto metafísica», ratifica que no se alude primeramente a la metafísica fácticamente acontecida, sino a la meta-física esencialmente considerada que designa la transcendencia del ser¹⁸⁹. Por eso Heidegger afirma el ser es el «sino/envío del traspasamiento» (*Geschick des Überstiegs*). Desposeída de toda participación activa del sujeto, la «metafísica» nombra el nihilismo en su propiedad como suelo «desde» el que necesariamente el pensador metafísico reflexiona, pero nunca piensa, al cuestionar la verdad de lo ente en cuanto tal y en su totalidad. Dejando impensado el «en cuanto tal» mismo, la metafísica tradicional rehúye la esencia del desocultamiento mismo, esto es, el hecho de que el ente está despejado. No obstante, como expresión de la transcendencia del ser, nada de lo que ocurre a la metafísica le es ajeno al ser ni entra dentro de la categoría de lo fortuito y mucho menos se encuentra a disposición del libre arbitrio del pensador metafísico. Vetado su acceso a los designios del ser, la metafísica ignora su pertenencia al esenciar histórico-destinal de la verdad del ser, de modo que la raíz de su errante y errado preguntar yace en el esencialmente necesario y necesariamente esencial (*wesennotwendig*) esenciar del ser como desocultamiento. De ahí que

¹⁸⁴ *Ibid.*, 43 (39).

¹⁸⁵ V. *Ibid.*, 41 (38); 59 (52).

¹⁸⁶ N II 356 (289), subrayado en original.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 355 (289).

¹⁸⁸ N II 350 (285), subrayado en original.

¹⁸⁹ Llamamos la atención, nuevamente, acerca de la utilización del procedimiento de «deconstrucción por reasunción», tras el que Heidegger se parapeta ante cualquier crítica, pues la metafísica históricamente efectuada es una tergiversación o apariencia (*Schein*) de la metafísica originaria, la metafísica del ser.

la misma sustracción de la presencia necesariamente "le queda oculto al representar determinado por el nihilismo"¹⁹⁰.

3.2. La argucia de la nada de ser: el nihilismo impropio. Entre fatalismo y voluntarismo

Por «final de la filosofía» se entiende el acabamiento (*Vollendung*) de la metafísica, en el sentido de "el establecimiento por primera vez incondicionado y de antemano completo de lo inesperado y que tampoco cabía esperar jamás"¹⁹¹. El «final» (*Ende*) de la filosofía es el «lugar» (*Ort*) espacio-temporal que concentra la totalidad de su historia en las posibilidades límites; «límites» por llevar a su extremo último, a su exacerbación definitiva, las posibilidades originarias¹⁹², lo cual sólo puede suceder allí donde la primigenia posibilidad esencia en su inesencialidad. Así pues, Heidegger invita a pensar el infranqueable nihilismo a partir del recogimiento de todas las posibilidades germinales de la metafísica en un lugar que las reúne y recoge; lugar que, en último término, nombra el ser como claro iluminador que alberga el esenciarse del nihilismo, valga decir, el siendo-nada en el *Ereignis*.

La convicción heideggeriana pasa porque en el ocaso brilla con excepcional fulgor lo que llega a la consumación de su posibilidad más extrema, que no «más propia». El acabamiento reenvía, en tanto que perteneciente al sino/envío del ser, al *origen* del esenciarse del nihilismo, aunando sinfónicamente y en la diferencia el origen (*Herkunft*) de la esencia del nihilismo y su consumación¹⁹³. Claro está, semejante sinfonía es la historia del envío del ser, privilegiado palco desde el que asomarse al espectáculo del nihilismo¹⁹⁴. Por todo ello, si el esenciar de la metafísica originaria —transcendencia del ser— es el nihilismo propio, la última y extrema de las posibilidades de la metafísica consiste en el acontecer del nihilismo propio en su impropiedad. Resulta obvia la constatación de que la infructuosa coimplicación de propiedad e impropiedad en *SuZ* se traslada al ámbito del ser mediante la determinación de la propiedad e impropiedad del nihilismo *qua* esa cooriginariedad «en viraje» asunto de la filosofía por excelencia: la diferencia. En la esencia del nihilismo impera algo diferencial que concierne al ser mismo, a saber, el contrajuego de ocultación y olvido del ser, como si la ocultación del ser mismo se torsionara en la forma del olvido del ser, o

¹⁹⁰ *ZS* 414 (335). Nítidamente se refleja la pertenencia del ocultamiento a la esencia del desocultamiento en *El final de la filosofía y la tarea de pensar*. La *Λήθη* pertenece a la *α-ληθεια* como su corazón; el claro que ilumina no es únicamente la apertura de la presencia, sino "de la presencia que se oculta, del refugio que se oculta". V. *EPb* 87-88 (91-92).

¹⁹¹ *NI* 479 (387). Sobre el acabamiento, v. *Besinnung* 26 (31).

¹⁹² V. *EPb* 70-71 (78-79).

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ No se olviden las motivaciones políticas de Heidegger en su interpretación del nihilismo nietzscheano (v. Haar, M., 1994, 157-158; 190-196). Tampoco las socio-culturales, como respuesta a la acusación de nihilismo metafísico por parte de E. Kriek (v. Volpi, F., 2005, 99). Al respecto, permítasenos mencionar su artículo de 1937, «Wege zur Aussprache» (en: Schneeberger, G., 1962, 258-262): el rasgo fundamental de la misión de los pueblos franceses y alemanes es la salvación de occidente, amenazados por el completo desarraigo, ante el que sólo queda la decisión por una voluntad de renovación desde el fundamento. El entenderse propio no es el impropio llegar a acuerdos temporales, sino la inquietud del recíproco mantenerse en la pregunta que surge de la preocupación por las misiones históricas comunes y trae consigo la confrontación y lucha entre pueblos creadores. Sobran los comentarios.

lo que es lo mismo, en el olvido de la diferencia óntico-ontológica, en el que toda metafísica se encuentra históricamente sumergida¹⁹⁵. Para aclararlo, tomemos pie en una significativa declaración de la fisura a considerar en la unidad esencial del nihilismo:

“En la fase del nihilismo consumado parece como si no hubiera nada semejante al *ser* de lo ente, como si no hubiera nada que tuviera que ver con el ser (en el sentido de la nada que desiste, (*nichtigen Nichts*). El ser [tachado con aspa] permanece fuera (*ausbleiben*) de un modo extraño. Se encubre (*verbirgt sich*). Se mantiene en un ocultamiento que se esconde a sí mismo. Pero en este encubrir reside la esencia del olvido experimentada al modo griego. Al final, o lo que es lo mismo, a partir del principio de su esencia, dicha esencia no es nada negativo, sino que en calidad de en-cubrimiento es presumiblemente un cubrir o poner a salvo que preserva a algo aún no desocultado”¹⁹⁶.

En la medida en que el permanecer fuera del ser acontece en la metafísica, el ser no es pensado en su propiedad sino deformado (*verstellt*) y recubierto (*verdeckt*). Es el acabamiento en plenitud del permanecer fuera, en la forma de su desfiguración irreconocible como tal, de modo que la impropiedad del nihilismo consiste en la contra-pulsión del «dejar fuera» (*Anlassen*) del ser al que «le interesa» permanecer fuera: el nihilismo impropio. En el nihilismo impropio el ocultamiento del ser o nihilismo propio llega a su acabamiento en la forma de una torsión de su propiedad, el olvido del ser. Ahora sí que definitivamente, del ser no hay nada, ni siquiera el recuerdo de su nada definitivamente desterrada y que deja expedito el camino para el «sí» gozoso al ente. La comprensión dominante del ser como lo más general y vacío no es sino la argucia del ser que se recubre como tal en el olvido del ser: "que el ser (*Seyn*) se sustrae al ente y sin embargo en ello hace aparecer a éste como «siendo» y hasta «siendo más»"¹⁹⁷. Pensando el ser como ente, desde el ente y en dirección al ente, moviéndose únicamente con y hacia lo ente, el único nihilismo del que es capaz la metafísica tradicional es el de la nulidad, trasunto negativo, en definitiva, de su desafortado encumbramiento del ente. La cerrazón extrema del ser sobre su propia esencia tiene lugar allí donde se devalúa el ser como valor. La supuesta dignificación del ser-valor es la cruel risotada del sino por la que la esencia misma del ser queda definitivamente mancillada. Gráficamente: "En la interpretación del ser como valor la nada del ser queda sellada (*besiegelt*)"¹⁹⁸, en el sentido, no sólo de que se rubrica la nulidad del ser, sino también de que la nada originaria queda encerrada en el ámbito de las «naderías» por el marchamo del valor, pesada losa que aprisiona metafísicamente al ser y borra fatalmente el camino de retorno a la experiencia del propio ser¹⁹⁹.

Sucintamente expresado, el nihilismo impropio consiste en "el esencial no pensar en la esencia de nada"²⁰⁰. Lo que supone que, a la luz de la historia destinal del ser, el olvido de la diferencia resulta total y plenamente indisponible para la metafísica²⁰¹. No podía ser de otro

¹⁹⁵ V. *BWN* 265.

¹⁹⁶ *SZ* 415 (335).

¹⁹⁷ V. *BzPb* §56: "El durar del abandono del ser en el modo oculto del olvido del ser".

¹⁹⁸ *N II* 360 (293).

¹⁹⁹ V. *NW* 238 (192).

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Conforme a su didáctica habitual, Heidegger expone en forma de pregunta la radical impotencia de la metafísica occidental en lo que al nihilismo concierne: "¿Y si, finalmente, la falta de esta pregunta desplegada

modo desde el momento en que el «im-» de la impropiedad pertenece al contraimpulso de la nada de ser, que esencia destinalmente —«trascendentalmente», podría aseverarse— en la historia acontecida. Así, la sustitución en la historia de la metafísica de la diferencia por la identidad del ser y el ente representa la crónica de un nihilismo de antemano esbozado, si bien no férreamente marcado. Y todo ello, a pesar de la insistencia de Heidegger en que el final de la metafísica resulta completamente inesperado e inesperable²⁰², lo que no disipa las dudas en torno al omnímodo protagonismo del ser: "La moderna metafísica de la subjetividad es la permisión (*Zulassung*) del ser mismo que, en el permanecer fuera de su verdad, ocasiona el dejar fuera de ese permanecer fuera"²⁰³. En definitiva, desde el momento en que la copertenencia de abandono y olvido del ser se engasta en su historia destinal, la cuestionabilidad de la diferencia óntico-ontológica de *SuZ*, marcada por la «cuasi normatividad del ser», se traslada, ampliada hasta la extenuación, a la diferencia entre la historia destinal del ser y la historia de la metafísica, últimamente guiada por la «cuasi normatividad de la historia del ser», procelosa cuestión ante la que Heidegger parece inclinarse porque el ente "(...) tenía (*werden mußte*) que convertirse en lo más corriente y habitual"²⁰⁴.

Ardua tarea la de mantenerse equidistante entre los dos extremos que azoran el pensar heideggeriano, la inexorable necesidad impuesta por un fatídico destino del ser y la ingenuidad de un voluntarismo inocuo. Nos inclinamos a opinar que en el ocultamiento del ser —nihilismo en su propiedad— existe un momento de «seducción» que atrae hacia la impropiedad al pensar metafísico. El *Dasein* claudica ante la seducción del velo del ser desde el momento en que no se mantiene a la escucha del ser, por lo que la diferencia, fundamento y «suelo» de la metafísica, deviene no-pensada, y ésta se entrega sin pausa e inconscientemente al errar del olvido, ataviándose de los encubrimientos con los que el ser gusta de revestirse: los conceptos metafísicos. Pensada como un todo histórico-destinal, la metafísica es la «necesaria fatalidad» (*notwendige Verhängnis*)²⁰⁵, el inevitable horizonte de Occidente y presupuesto de su dominio planetario. Ahora bien, si la fatalidad resulta tildada, de modo redundante, de «necesaria», no es porque, en nuestra opinión, desde una óptica retrospectiva se pretenda apelar a un ciego y férreo destino que determina inexorablemente el camino metafísico, sino para señalar prospectivamente que la cerrazón de la metafísica es paso imprescindible para el acontecer de la verdad del ser como diferencia entre el ser y el ente, y que la apertura de la diferencia en su propiedad demanda transitar por el previo olvido extremo del ser, el nihilismo impropio en su impropiedad. La intención de Heidegger no parece ser la apuesta por la inexorabilidad de lo ya sido, como si un *petit dieu* que juega con la historia se tratara, sino por la esperanza de lo venidero.

por la esencia de la nada fuera *el fundamento* de que la metafísica occidental *tenga que caer* en el nihilismo?" (N II 54 [51], subrayado nuestro).

²⁰² V. *NI* 479 (387).

²⁰³ *NI* 379 (308).

²⁰⁴ *BzPh* 110 (101).

²⁰⁵ V. *Überwindung* 73 (56).

La única «acción suya propia» que compete a la metafísica histórica, según declara expresamente Heidegger, consiste en dejar fuera el dejar fuera²⁰⁶, es decir, la metafísica deja fuera —persiste en olvidar— el dejar fuera (olvido) del permanecer fuera (ocultamiento) del ser. La única voluntariedad posible para la metafísica es, pues, la del enconado demorarse en el nihilismo impropio ya de suyo acontecido, olvidando el olvido del ser²⁰⁷. Por consiguiente, la impropiedad *more metafísico* es puramente negativa, comprende lo impropio como el proceder que niega persistentemente el ente en cuanto tal. En otras palabras, resulta del todo insuficiente e ingenua una metafísica de la metafísica, por cuanto apegada como se encuentra al ente no goza de la distancia imprescindible («paso atrás») para acceder a lo impropio del nihilismo como tal, esto es, a su referencia al permanecer fuera del ser.

Por encima de todas las manifestaciones del acabamiento de la metafísica se yergue la técnica como aquel extremo en el que lo impropio dentro del nihilismo alcanza el predominio incondicionado, desapareciendo como inaccesible o impensable lo propio en relación a lo impropio y, con ello, la esencia integral del nihilismo. Comienza la época de la objetivación incondicionada y completa de lo que es por el dominio de la subjetividad como voluntad de voluntad²⁰⁸. Figura destinada de la verdad o modo de esenciar el ser en su desocultamiento, la esencia de la técnica moderna es el provocar que emplaza al hombre a solicitar lo real como existencia (*Bestand*), por lo que consume el poderío interpelante del principio de razón, que presencia furtivamente en todo humano hacer y dejar de hacer²⁰⁹. El interpelar que provoca coaligando al hombre a solicitar lo desoculto como existencia es la *Ge-stell*, estructura de emplazamiento, dis-positivo. *Ge-stell* significa para Heidegger el armazón reuniente del emplazar que emplaza al hombre a desocultar lo real efectivo en el modo del solicitar como existencia²¹⁰.

²⁰⁶ N II 360 (293).

²⁰⁷ V. *Einführung* 21 (27); v. también *Besinnung* 218 (190).

²⁰⁸ V. N II 387-387 (311-314). La caracterización más cercana al lector de la negatividad técnico-científica alojada en el interior de la filosofía e identificada con el auge del pensamiento calculador, la encontramos en *Gelassenheit* 14-15 (18). En relación con el final de la filosofía, v. *EPh* 73 (80); *ZS* 392 (318-319); *Besinnung* 173-176 (154-155).

²⁰⁹ Acerca del contrajuego enigmático (*rätselhaftes Widerspiel*) entre la exigencia de emplazamiento (*Zustellung*) del fundamento y la retirada del suelo natal (*Entzug des Bodens*), v. *SvG* 47 (60). Desterramiento (*Heimlosigkeit*) del ser, por cierto, ya experimentado por Nietzsche, si bien se equivocó en proponer la inversión de la metafísica desde su interior. V. *Brief* 339 y ss. (278 y ss.).

²¹⁰ V. *FnT* 23 y ss. (19 y ss.). Considérese la distancia que separa la propuesta heideggeriana de la meditación orteguiana sobre la técnica. Ortega opina que la técnica es fuente de humanización del mundo al que el ser humano vuelve con un sí mismo ganado en el ensimismamiento, posibilitado, a su vez, por la técnica. El dominio técnico humaniza al hombre y al mundo, pues el hombre es primariamente acción. Aquí reside la discrepancia decisiva: la vida como aventura azarosa, como drama, en continuo peligro de deshumanizarse. Frente al ensimismamiento cuasi iniciático del que parte Heidegger, Ortega recuerda que el pensar no es un don, sino adquisición laboriosa, precaria y volátil, puesto que el hombre es incertidumbre radical y, consiguientemente, su destino es primariamente acción. V. *Ensimismamiento y alteración*, en: Ortega y Gasset, J. (2010) V, 529-550. La confrontación propiamente ontológica de Ortega con Heidegger tendrá lugar en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (*ibíd.*, IX, 927-1174); concretamente, § 29 («El nivel de nuestro radicalismo») y § 31 («El lado dramático de la filosofía»).

Si el dis-positivo se erige en la determinación del paroxismo del nihilismo, es porque oculta e impide toda otra posibilidad de hacer salir de lo oculto, porque cercena toda verdad. La impropiedad de la *Ge-stell* desfigura el ocultamiento del ser en su verdad, afanándose en prescindir del ser. Más aún, en tanto que nihilismo extremo, la técnica es la forma en que el nihilismo en sentido impropio acontece en su impropiedad, por la que se escinde de su esencia y procede «contra» el nihilismo en su propiedad. Esta alienación en el mismo seno del nihilismo es llevada a cabo por una autocomplaciente voluntad de voluntad que abandona el olvido del ser al no creerse necesitada de él. En el infinito proceso de autoaseguramiento de la voluntad de voluntad que dis-pone lo ente como existencias, la objetivación instrumental del disponer calculador vacía el ente de su ser para convertirlo en objeto de uso. El hombre «cadente» cae en la *usura* de quien solicita sólo existencias para su uso y, sobre todo, se emplaza a sí mismo como existencia, fatuo antropologismo que configura el mundo a imagen de un hombre convertido en medida desmesurada de todas las cosas. Consumada queda la incondicionada humanización de todo ente.

4. KANT: DECISIVO COMIENZO DEL NIHILISMO EXTREMO

Toda la filosofía kantiana es un *μετα-όδός* que discurre por el ámbito trascendental y se halla «en propiedad» del envío/destino del ser como objetividad de los objetos:

“En el interior de esta historia, al pensar de Kant se le ha asignado y destinado (*zugeschicket*) el ser como enfrenamiento objetual del objeto de la experiencia. Le es pertinente a este enfrentamiento objetual el estar enfrentado a un representar, en cuya acción de estar enfrente adquiere solamente y por vez primera el enfrentamiento objetual su plena determinidad. Ese estar enfrentado es el modo de representar que llama Kant «método trascendental»²¹¹.

En el proceso de enajenación del ser del ente que encarna la historia de la metafísica, la razón legisladora kantiana se mueve en una ambigua posición intermedia. Se podría decir que, en opinión de Heidegger, el trascendentalismo kantiano encarna la paradójica situación de una expresa filosofía del límite, traspasada, sin embargo, por lo no-dicho operante en ella, el poder interpelante de la subjetividad que últimamente frustra su tentativa de dirimir la razón, más aún, lo erige en hito decisivo en la plena determinación de la esencia de la modernidad. La condición límite del criticismo, antaño motivo de vehemente hermenéutica, pasa a segundo lugar desde el momento en que se contempla el pensar kantiano en el horizonte destinal de la diferencia como contrajuego de asignación/rehúso del ser. Kant obedece a la destinación moderna del ser como objetividad de los objetos, en la que el ser, con idéntica resolución, se retira de su proveniencia esencial (*Wesenkerkunft*), retraimiento ya comenzado en la era moderna y que llega a nuestros días, donde "parece que la retirada de la esencia del ser haya llegado a su culminación"²¹². La interpretación kantiana del ser como posición procura alimento a las voraces fauces del pensamiento técnico²¹³, gracias a que se alza en figura señera de la omnímoda dominación del *principium*

²¹¹ *StG* 129 (124).

²¹² *Ibid.*, 83 (86).

²¹³ *V. Le Thor* 342; 367-368.

rationis, en camino hacia la computación universal y la calculabilidad de todo lo existente. Mérito no achacable, no obstante, a su trascendentalismo, sino al envío/destino del ser en pro de la subjetividad de la razón²¹⁴.

En último término, el aserto heideggeriano de que la *Crítica* es condición imprescindible hacia la visión técnica del mundo no hace sino extraer las conclusiones de su inadvertencia a la imprecación del objeto sensible en Kant, reconducida, como hemos analizado, a la autoconformación del horizonte objetual por la transcendencia extático-horizontal del *Dasein*²¹⁵. Según Heidegger, Kant comprende el objeto como el ente que está manifiesto como presente y, por ello, aparece como objeto; es lo demostrable en su ser, y éste consiste en el presentarse (*Anwesen*) de aquello que está presente (*Anwesende*). Semejante concepción halla su procedencia en el ámbito de la imprecación técnica, por lo que el esfuerzo crítico por desentrañar la naturaleza encamina hacia lo representable como elaborable y disponible para una voluntad descontrolada²¹⁶. Deslindando reflexivamente la razón, Kant da un paso imprescindible hacia la disolución del objeto en stock, reserva, fondo, donde la objetividad del objeto queda reducida a nada, pues deviene disponibilidad (*Bestellbarkeit*) y reemplazabilidad (*Ersetzbarkeit*) constantes para un consumo planificado en un juego generalizado donde todo puede tomar el lugar de todo. En la técnica, el mantenerse erguido del objeto a la vista del sujeto, significado profundo de la objetividad kantiana, se extra-limita en la continua disposición a ser consumido, ordenado y comandado que caracteriza a unas existencias bañadas por el mar gris de la neutralidad.

Por todo ello, la filosofía kantiana representa el comienzo del final extremo que inaugura el dominio histórico del fallido interrogar metafísico por el fundamento. El nihilismo impropio en él acaecido vela la originaria e impensada identidad ser-fundamento, determinando el ser, últimamente, como razón fundamentadora, *ratio*²¹⁷. El acontecer histórico de la muerte de Dios como punto de partida decisivo la determinación de la esencia del hombre a partir de la relación sujeto/objeto que orienta toda posible verdad²¹⁸. Rostro kantiano de ese dios moribundo es la metamorfosis de la pregunta por el ser en la encubridora pregunta por el fundamento. En efecto, más allá de que el ser comparezca en Kant como objetividad, realmente significativo es lo excepcional de su venir a comparecencia, por cuanto "el ser se determina en la región de la subjetividad de la razón y

²¹⁴ Estrictamente hablando, el comienzo de la metafísica de la subjetividad se encontraría en Leibniz, que formula por primera vez el principio. V. *N II* 237-38 (192-193). Deleuze proporciona otra interpretación del *principium rationis sufficientis*, sin por ello aludir a una razón fundante. La razón suficiente exige un concepto, de modo que su formulación correcta sería: «todo tiene un concepto». Concepto, no entendido cartesianamente como atributo esencial, sino como acontecimiento en movimiento, por lo que el principio no alude a una causa. El sujeto se define como unidad de acontecimientos, y el predicado, expresa una acción o pasión. A contracorriente de la interpretación heideggeriana, Leibniz realizó, tras el estoicismo, la segunda gran lógica del acontecimiento, incluido en un sujeto como un fondo oscuro, del que cada uno extrae las maneras que corresponden a su punto de vista. V. Deleuze, G. (1998), págs. 59-79.

²¹⁵ V. Supra. cap. 2º, III, 2: "La deducción trans-cendental heideggeriana del tiempo trascendental kantiano. Transcendencia en la finitud y finitud transcendente".

²¹⁶ *WbD?* 237-238 (192-193).

²¹⁷ V. *SvG* 131 (126). V. también *ibid.* 154-165 (152-153).

²¹⁸ V. *WTN* 182 y ss.

sólo aquí²¹⁹. El protagonismo recae, pues, sobre el primado de la subjetividad como región fontanal (*Quellbereich*) que «da razón» de la objetividad de los objetos. Al dirimir el «criticismo» la *ratio* como subjetividad, el método trascendental supone la auto-im-posición de una subjetividad que no deja resquicio para el ser. La identificación de *Vernunft* y *Grund* en la *ratio* kantiana, *logos* fundamental en tanto que reunión de «razones» o condiciones de posibilidad que sientan fundamento, se realiza con tan inaudita exclusividad que cercena de inmediato la pregunta por la proveniencia originaria de esa determinación del ser del ente. Consiguientemente, la filosofía crítica afianza decisiva y definitivamente la identificación griega entre ser y fundamento, «mono-logía» en la que permanece oculta para toda la historia de la filosofía la originaria vinculación entre ambos por mor del rehúso del ser, y que pone en la senda para que el fundamento devenga «causa» en su más amplio sentido. Inaugurado queda el reinado de un trascendentalismo ansioso por fundamentar mediante «razones» fundamentales²²⁰.

5. LA TORSIÓN (*VERWINDUNG*) DEL NIHILISMO COMO ACONTECIMIENTO «DE» LA NADA DEL SER

El nihilismo no se supera, se comprende. Ninguna acción voluntaria de un sujeto libre puede ir allende el nihilismo en su propiedad, que sería tanto como degradar la nada a nulidad dialécticamente superada, en lugar de atenerse al esenciar del ser en la impropiedad de su propiedad²²¹. Rotundamente claro:

“El propio ser humano forma parte de la esencia del nihilismo y, por ende, de la fase de su consumación. En cuanto ser que es usado en el ser [tachado con aspa], el hombre es parte integrante de la zona del ser [tachado con aspa] y, por lo tanto, de la zona de la nada. El hombre no se limita a estar *en* la zona crítica de la línea. El mismo, pero no para sí mismo ni mucho menos sólo por sí mismo, *es* esa zona y por ende la línea. Pensada como señal de la zona del nihilismo consumado, la línea no es en ningún caso algo que se encuentre ante el hombre y que puede ser traspasado. Pero entonces también desaparece la posibilidad de un trans líneam y de su traspasamiento”²²².

A falta de superación reflexiva del nihilismo originario, sólo cabe adueñarse comprensivamente de ese olvido del olvido del ser que caracteriza la metafísica, situándose en el desconocido ámbito desde el que se piensa para hacer viable la des-enajenación del ser o cierre de la fisura abierta en su mismo esenciar, bajo el lema: "desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica"²²³. Cuando se cae en la cuenta de que la superación pertenece al acontecimiento apropiante, el infructuoso intento de pasar por encima (*Überwindung*) de la metafísica, cede paso a una torsión (*Verwindung*), que es, ante todo, torsión del mismo *Ereignis*²²⁴. La superación como torsión consiste en el despejamiento inicial de la verdad del ser

²¹⁹ *SVG* 118 (117).

²²⁰ *V. Ibid.* 130 (125).

²²¹ Acerca del trasfondo político-cultural que impregna la temática del nihilismo impropio y su superación, en tanto que rechazo a los autoproclamados «salvadores del nihilismo», v. *BzPb* 139-140 (123-124).

²²² *SZ* 411-412 (332-333).

²²³ *OVM* 60 (115).

²²⁴ *Überwindung* 67 (51). El significado de la *Verwindung* heideggeriana, como «trans-» de la transcendencia, se acerca al superar del reponerse a una enfermedad o un dolor. No se deja atrás lo superado, más bien, se produce un traspasamiento en el mismo interior. V. Pascal, D. (1994), 112 y 124. Vattimo vinculará

por el que ésta vira sobre la impropiedad de sí mismo, el dejar-fuera del nihilismo impropio u olvido del ser, para retornar a la propiedad de sí mismo como permanecer-fuera. El ser en su acontecer impropio se retuerce, de modo semejante a como lo hace un paño húmedo, dando lugar a un re-torno (*Rückkehr*) desde lo inesencial a lo esencial en el mismo interior de la esencia del nihilismo. En definitiva, superación como reconducción del ser a su cooriginariedad con la nada que emparra por completo la esencia de la metafísica tradicional —y también el pensamiento del «primer Heidegger»—, como originaria metafísica desde la que resplandece la verdad de su esencia.

Hasta el momento, la torsión del nihilismo reproduce fidedignamente el contraimpulso del *Er-ignis*, por lo que Heidegger se verá urgido a apelar, de alguna manera, al *Da-sein* para reconducir el recubrimiento de la impropiedad a su esencial pertenencia a la propiedad²²⁵. Pero antes de esa apelación al *Dasein*, se requiere que el olvido del olvido del ser no sea definitivo, que se abra un resquicio para el recuerdo, en definitiva, una interpelación en el mismo seno de la impropiedad del nihilismo impropio —estado de caída anterior—, que exhorte al recuerdo de su inserción en la verdad del ser. La ruta parece clara: "del esenciarse del ser desde el abandono del ser a través de la forzante indigencia del olvido del ser"²²⁶. Esta actualización del *Gewissen*, que es lo que últimamente se halla en juego, sólo recalcará lo ya dicho, esto es, que la interpelación tiene como vocante a la nada de ser, la diferencia. A este respecto, nos centraremos primeramente en el «quién» de la superación y después abordaremos el «por mor de» la misma.

La superación de la metafísica tiene como «autor» al *Da-sein*, genuina contrapropuesta a un sujeto trascendental como ámbito primigenio constituyente de sentido, pues la superación acontece desde la inmanencia del sujeto, rasgada por el contraimpulso noedor del acontecimiento que lo hace suyo. La torsión del *Ereignis* «es», a la par, torsión del pensar del *Da-sein* al que apropia en su acontecer. Torsión que, como veremos, insta a dar un salto «atrás» —momento proyectivo/transcendente— «en» la nada del ser donde ya siempre se encuentra. La pertenencia del pensar al acontecimiento apropiador lo define como esencialmente donado, arrojado en la verdad del ser. Adviértase que semejante pensar inicial que habita en la morada del ser satisface plenamente uno de los anhelos determinantes de un pensamiento originario-posibilitante como el heideggeriano: convertirse en la «ética originaria». Allá en el origen inicial, la verdad del ser como estancia

semánticamente el término *Vervindung* a los de distorsión, resignación, aceptación irónica de la herencia metafísica y la noción de universalidad. Así, el final de la metafísica es un proceso de secularización respecto al dogma y el cristianismo; secularización que es el destino de occidente. V. Vattimo, G. (2004), 2: "Filosofía y declinar de occidente".

²²⁵ Importa advertir que esta apelación ya estaba presente en la hermenéutica de la libertad kantiana de 1930. Heidegger afirma que todo problema filosófico y la filosofía como tal albergan un carácter de acometida u ofensivo (*Angriffscharakter*) (op.cit., 26), a contrasentido del denuedo especulativo de la filosofía moderna (*ibid.*, 34-35). Desde luego, el carácter de acometida nada tiene de invitación moral a la conversión, únicamente se trata de "si y en qué medida el contenido del preguntar mismo esconde en sí mismo una acometida y conforme a ello cómo demanda un preguntar" (*ibid.*, 128).

²²⁶ *BzPh* 107 (99). Remitimos al segundo capítulo de *Aportes*, donde se explica la *resonancia* (*Anklang*) del ser en la indigencia del olvido del ser.

abierta del hombre (ἦθος), se disipan las diferencias tradicionales entre pensar y actuar, razón teórica y práctica, pensamiento y acción²²⁷.

Ahora bien, aunque lo salvífico del pensar alberga primeramente el carácter de donado, también se trata de una salvación ganada por el preguntar y, en ese sentido, aprehendida o apropiada por algún tipo *sui generis* de conciencia de la llamada acontecida en el interior del claro. Si el preguntar es la piedad del pensar, habrá que reivindicar alguna captación del peligro y de la salvación en él, que acreciente su urgencia. La tesis de Heidegger al respecto es que el mismo contraimpulso noedor del acontecimiento apropiador dota de la imprescindible distancia garante de la asunción de la menesterosidad o precariedad, en la forma de un exhorto para "que experimente *el permanecer fuera* del desocultamiento del ser en cuanto tal como un *advenimiento* del ser mismo y que piense lo así experimentado"²²⁸. Es nuestra convicción que este punto resulta esencial para abordar la determinación histórica de la metafísica como un todo a partir del despliegue de la originaria pregunta fundamental²²⁹. Sólo la obertura creada por el ser permite que la convicción heideggeriana de que la filosofía es metafísica venga a ser completada en el «segundo Heidegger» con una determinante y novedosa apostilla: "La metafísica es platonismo"²³⁰. Se consigue de este modo una vinculación entre el término *a quo* y el *ad quem* de la metafísica, y más importante aún, la recurrencia de ambos a una posibilidad original/originaria sólo accesible y asumible por un pensar que muestre la conexión del comienzo inicial y el final acabado en la posibilidad «esencial». Origen y consumación aunados en el lugar donde se hospeda y mora el pensar rememorante (*Andenken*) que vuelve la vista hacia el todo de las posibilidades representadas por la historia de la filosofía para así escuchar lo dicho pero no pensado en su comienzo.

La interpelación del *Er-eignis* funda la extaticidad de un pensar extático, o sea, fuera de sí y descentrado por su exhortación. Pensar extático que reitera la comprensión arrojada de *SuZ* como comprensión «de» la nada del ser, esto es, el extático estar-dentro del claro del ser que se rehúsa. Arrojado el pensar por el acontecimiento apropiador y arrancado del dominio de los entes, resulta proyectado al encuentro del ser «dentro del fuera», el *Abí del ser*. Ganada la distancia, el pensar extático re-memora el primer comienzo para convertirlo en un nuevo comienzo. Retorno a lo más próximo que es el suelo natal donde arraigamos, pero de donde nos ha arrancado la férrea tenaza de la planificación y computación generalizada²³¹. Reversión al origen como apropiación de la diferencia impensada en la metafísica mediante la que se des-propia al ente de su dominio y exclusividad²³².

Pues bien, una conminación en condiciones de quebrar la interpelación del principio de razón suficiente sólo puede tener por vocante a la desestabilizadora nada del ser,

²²⁷ V. *Brief* 354-356 (289-290).

²²⁸ N II 367 (298).

²²⁹ V. *BzPb* 77 (76). V. *BzPb* §266: "El ser (Seyn) y la «diferencia ontológica». La «diferenciación»".

²³⁰ *EPb* 71 (78).

²³¹ *Gelassenheit* 18 (21).

²³² V. *Überwindung* 75 (57).

provocadora de una verdadera implosión en la autoconciencia tradicional, «no» originario del rehusar que reparte juego (*zuspiel*)²³³ y así despeja el primer comienzo y lo deposita en el tránsito al otro comienzo²³⁴. La llamada del *Gewissen* se re-apropia como apelación del ser que, en su rehusar, demanda una escucha obediente. Acometida oculta históricamente en la protección que depara la pregunta por la verdad de lo ente, pero que se hace sentir en la ausencia del permanecer fuera (*Ausbleib*) del advenir (*Ankunft*). En efecto, en el advenimiento del ser desocultando el ente, aquél dirige su palabra que se com-promete con el hombre, pero lo hace desde su sustracción. Es en la reserva del misterio donde, según Heidegger, hay que buscar la referencia al esenciar del ser mismo, que en el ente desoculto se manifiesta como lo por-venir y lo hace proyectando al *Dasein* hacia la diferencia misma²³⁵.

El deambular en continuados círculos concéntricos del pensar heideggeriano desde 1927, recibe en los *Aportes a la filosofía* aliento decisivo para la determinación de esa llamada radicalmente contrapuesta a la imprecación de la ley moral kantiana. La palabra del decir del ser es propuesta al hombre como resonancia (*Anklang*) del rehúso, sonido empeñado en el recuerdo del olvido como tal, o lo que es lo mismo, "El *reconocimiento* de la indigencia"²³⁶. El decir donador del ser es un denegar (*verweigern*) que rehúsa y convierte a cada hombre individual en un presintiente del ser²³⁷. La negatividad ontológicamente formalizada de *SuZ* presenta su faz más acabada con la nada del ser, que convierte en derivada la referencia a la muerte o la propia culpabilidad originaria del *Dasein*, pues un revitalizado *nihil* interpela por sí mismo precisamente en la época de la extrema lejanía respecto al rehusar del ser, en la época de la consumación de la metafísica y del nihilismo extremo. Allí, subraya Heidegger, acontece la íntima cercanía al rehúso, donde el evento se obsequia al hombre²³⁸.

La reivindicación de la nada del ser abre una brecha en el hombre cotidiano, cuya existencia transcurre en la ex-propiación de su ser por la exclusiva referencia al ente, y posibilita —no se sabe muy bien cómo, porque hasta el momento el hombre es conducido por su *ser en el Abí*— la actitud del dejarse apropiar por el ser. A pesar de que el hombre resulta impelido por el dis-positivo (*Ge-stell*) en su hacer salir de lo oculto, dis-positivo que destina a un modo concreto de desocultar y constriñe al hombre a enajenarse de su esencia

²³³ En *BzPh* III, Heidegger se servirá del término alemán «*Zuspiel*» (de «*zuspielen*»: pasar abriendo juego) para señalar que el tránsito de la pregunta conductora a la fundamental sólo puede tener lugar «desde» la apertura de juego acontecida con la «metafísica principal» en su acontecer histórico, garantizada por la fundación de la verdad del ser en el *Da-sein*. De cara a la plena comprensión del término, proponemos entender el «pasar» (*zuspielen*) por medio de la imagen futbolística del abrir/dar juego, que tiene lugar con el pase a otro jugador y que también sería la apertura del espacio-tiempo de juego. En resumen, lo histórico debe ser llevado tras de sí, captando su esencia en la verdad del ser. A este respecto, v. también *Brief* 352 (288).

²³⁴ Remitimos encarecidamente a la exposición del poderío de la nada en *BzPh* 178 (152). Igualmente, sobre la llamada que rasga violentamente el concepto de *animale rationale* para transponerlo al otro comienzo, v. *Besinnung* 218-219 (190).

²³⁵ V. *Gelassenheit* 26 (28).

²³⁶ *BzPh* 99 (107).

²³⁷ «*der Abend des Seyns*» (*ibid.*, 245 [202]).

²³⁸ *Ibid.*, 228 (190).

libre, arrastrándolo a despeñarse en el solicitar existencias, a pesar de todo ello, Heidegger sigue apostando porque "si nos abrimos de un modo propio a la *esencia* de la técnica, nos encontramos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora"²³⁹.

Al situarse aquende el sujeto trascendental constituyente, Heidegger se verá en la obligación de asegurar la difícil «actividad» comprensiva del *Dasein* en referencia al esenciar destinal del ser. El «pensar del ser» anula la distancia reflexiva entre sujeto pensante y objeto pensado, para situar comprensivamente en la inmediatez de un pensar que pertenece (*gehören*) al ser, quien capacita para estar a su escucha, haciendo memoria del ser a él donado. En ese sentido, la mutua copertenencia que Heidegger plantea entre reclamo (*Ruf*) y escucha (*Gehör*)²⁴⁰ del ser procurará, con mayor o menor fortuna, hacerse eco de la tradicional distancia trascendental, no concebida al modo del sobrepasar intencional del sujeto al objeto, sino como la brecha que posibilita proyectar el dinamismo comprensivo en un mundo de sentido. De ahí que el sino del ser sea la necesidad necesitante «del» hombre en el doble sentido de lo incesante que no cesa de requerir a su albergue, por lo que reivindica y asigna al hombre a ser su guardián y, en segundo lugar, en cuanto que el ser es el rehúso que precisa dicho albergue como desvelamiento de su advenir, necesitado de la protección del *Da-sein*, claro de la ocultación aún por fundar:

“Así, a través de la verdad del ser [*Seyn*] (pues eso es este claro asignado) el hombre es reivindicado originaria y diferentemente. El hombre es a través de esta reivindicación del ser [*Seyn*] él mismo nombrado como guardián de la verdad del ser [*Seyn*] (ser-humano como “cuidado”, fundado en el ser-ahí). (...) El rehúso es la más íntima coacción de la indigencia más originaria, de nuevo inicial, hacia la necesidad de *legítima-defensa* (*Not-wehr*)”²⁴¹.

Todo lo cual supone que la pregunta «¿qué significa pensar?» halla su formulación esencial en "¿qué es aquello que nos remite (*verweist*) al pensamiento?"²⁴². Aquello que da que pensar es el ser que se dona y, al unísono, solicita o requiere. Dar y requerir son complementarios, habida cuenta de que el ser «usa» al hombre, introduciéndolo en su esencia y velando por él. En términos semejantes se expresa en *El habla* (1950), con el juego de escucha/respuesta. La esencia del habla (*Sprache*) consiste en llamar al mundo y cosa al «Entre» de la inter-cisión (*Unter-Schied*)²⁴³. Ésta es el mismo vocante de la llamada que llama apaciguando (*stillend*) al medio de su intimidad a mundo y cosa. El diferir de la diferencia —Heidegger habla de «desgarro»— reúne a mundo y cosa, y los llama a lo suyo propio (*Eigenes*). Por su parte, el ser humano, en cuanto hablante, es conducido a su propiedad a partir del habla silente. El habla apropia (*ereignet*) la esencia del hombre, pero también necesita el hablar de los mortales. Consiguientemente, los mortales hablan

²³⁹ *FñT* 29 (24).

²⁴⁰ V. *SZ* 408 (330-331). Con uno de sus gratos juegos de palabras: “El sino del ser es, en cuanto exhortación (*Zuspruch*) e interpelación (*Anspruch*), la sentencia (*Spruch*) a partir de la cual habla todo humano hablar” (*SvG* 140 [134]).

²⁴¹ *BzPh* 240 (198).

²⁴² V. *WbD?* 235 (190).

²⁴³ *Unterveg* 26-30 (26-29).

únicamente en tanto que escuchan, esto es, en tanto que, en y desde la inter-cisión, resultan interpelados, de manera que su responder es originariamente un co-responder (*Entsprechen*).

IV. CONSIDERACIONES FINALES

1. IDENTIDAD EN LA DIFERENCIA DE LA HERMENÉUTICA HEIDEGGERIANA SOBRE KANT

Impulsada por su previa confrontación con Kant, la filosofía heideggeriana en la década de los años treinta intensifica su denodada búsqueda de un comienzo verdaderamente inicial, no ganado en la remisión a un fundamento —planteamiento trascendental/fenomenológico—, sino con un «salto atrás» en el envío-destino del ser. La sustitución de la conminación socrático-fenomenológica —«a las cosas mismas»— por el proclamado en su *Discurso de rectorado*, sometimiento al "lejano mandato de recuperar la grandeza del inicio"²⁴⁴, incentiva la repetición-destrucción de la historia de la filosofía, en lo que podría denominarse «reversión englobante» de los hitos decisivos de la tradición, insertados de manera más o menos forzada en el interior de su pensamiento²⁴⁵.

A pesar de que el protagonismo de la filosofía kantiana se vea considerablemente mermado por esta reapropiación heideggeriana del origen, el estrecho paralelismo entre la compleja exégesis del nihilismo nietzscheano y la reiteración tiempo atrás llevada a cabo con Kant permite sacar algunas conclusiones. Primeramente, que el procedimiento hermenéutico de «deconstrucción por absorción», tan utilizado con el criticismo, alberga la pretensión de superar desde dentro (torsión) el pensar metafísico, en el caso de la filosofía nietzscheana, por medio de una genuina repetición de la pregunta por la esencia del nihilismo, hasta el punto de no interesarse primeramente por si Nietzsche logra dar verdadera cuenta de su esencia, sino por demostrar que su concepto de nihilismo encarna, al tras luz de un pensar esencial-posibilitante de lo no-pensado, la forma más extrema del mismo²⁴⁶. Al igual que ocurría con Kant, acosa inmediatamente la sospecha de si el filósofo-otro es respetado como genuino adversario o si su reversión al asunto del pensar no denota nuevamente las carencias «reflexivas» de Heidegger a la hora de confrontarse con lo ajeno. Ciertamente, el pensamiento «otro» no resulta superado dialécticamente, porque no se sale de él, sino que es acometido desde su mismo seno con rigurosa fidelidad a lo no-pensado por él²⁴⁷. Pero, aun así, la apelación a lo no-pensado reconduce al interlocutor a un terreno para él hostil, en el que no posee armas conceptuales que blandir y resulta presa fácil de un pensar que, paradójicamente, termina por convertirlo en estimado valedor de lo que de antemano sostenía el propio Heidegger. Así, desde el momento en que

²⁴⁴ Léase la acogida del Discurso en la prensa del momento como proclama del sometimiento al destino del pueblo alemán, del que la universidad recibe su autoconocimiento. V. Schneeberger, G., (1962), 54. Sobre la reconducción del fenomenológico, v. *Besinnung* 268 (232).

²⁴⁵ Pedro Cerezo (2007, 204) tilda benévolamente dicho proceder como «envolvimiento recíproco».

²⁴⁶ En ese punto, A. De Waelhens (1945, 363) contraataca: “¿no será Heidegger el heraldo de un nihilismo mayor, de un nihilismo que se busca y se quiere?”.

²⁴⁷ V. *WbD?* 57 (43).

el (pseudo)diálogo esencial no lleva el marchamo del «contra-qué» sino del «a partir de qué», el pensamiento nietzscheano se encorseta de tal manera en el interior de la metafísica —como Kant dentro del racionalismo— que su presunta superación del nihilismo se transforma en su consumación; superación recubierta con la falsa piel de una «ontología fundamental» *more* «estimativa fundamental», que crea la apariencia de pensar dignamente el ser, cuando, por el contrario, encarna el olvido del olvido del ocultamiento del ser. La contundencia heideggeriana no deja resquicio a la duda: "el pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se puede pensar contra el ser"²⁴⁸.

La ausencia de genuina reciprocidad en el proceder hermenéutico heideggeriano pone en la pista, a nuestro parecer, de la profunda «identidad en la diferencia» existente en la exégesis del criticismo a lo largo de toda su obra, siempre acompañada por la incólume pretensión de acometer con Kant una suerte de «(retro)transcendencia al origen», en perfecta sintonía con el contramovimiento inherente a la transcendencia-en-la-inmanencia, de la que ya hemos dado cumplida cuenta. La consideración destinal de la historia de la filosofía patentiza retrospectivamente con singular evidencia lo que ya se intuía, a saber, que el intento de revertir lo trascendental kantiano a la transcendencia era, en el fondo, la destilación esencial de su metafísica para rescatar su más propia esencia «metafísica», es decir, su pertenencia a la metafísica principal del ser que se asigna y rehúsa²⁴⁹. Desde la «gran eclosión» de donde emerge todo, primerísimo desvelamiento de la originariedad del origen al que Heidegger parece asistir, el trascendentalismo kantiano peca de simplicidad en su afán por retrotraerse a las condiciones de posibilidad de lo dado, pues procede reductivamente en clave de presencia de lo presente, últimamente, en la perspectiva de una fundamentación onto-teo-lógica²⁵⁰. En general, todo idealismo opera como si cupiera un acceso «método»-«lógico» a lo inicial, a través de cualquier arte de retroceso trascendente/trascendental por medio de «hilos conductores» —de ahí, que la aguda ironía heideggeriana caracterice a la metafísica como el saber en torno a la pregunta conductora (*Leitfrage*)—, sin caer en la cuenta de que ya siempre el preguntar del *Da-sein* pertenece al acaecimiento apropiador que lo hace suyo apropiándolo.

En segundo lugar, el viraje heideggeriano viene a reiterar la reconducción de la manifestación kantiana (*Erscheinung*) a la apariencia (*Schein*) cooriginaria con el fenómeno, reconducción con la que en *SuZ* se aspiraba a rechazar el concepto vulgar-representacionista del fenómeno que caracteriza todo planteamiento idealista. Sin duda alguna, en la peculiar índole de la contraposición entre nihilismo propio e impropio, que alberga en su seno el contraimpulso de asignación y rehúso, sigue latiendo vigorosamente la arquitectónica fundamental heideggeriana a la hora de pensar la imbricación de los momentos originarios, que en el primer capítulo denominábamos «modelo de la

²⁴⁸ *Brief* 345 (286). V. también *NW* 239-240 (192-193).

²⁴⁹ "(...) en la superación, lo que resta de la verdad de la metafísica aparentemente rechazada vuelve a aparecer en calidad de *esencia*, ahora ya adecuada, a aquélla" (*ZS* 416 [337]).

²⁵⁰ V. *BzPh* 75 (75).

cooriginariedad». La «identidad en la diferencia» de la nada del ser se aborda conceptualmente como contrajuego del esenciarse del ser (ser-fenómeno) y su rehusarse, la nada del ser o *Schein* en el seno del fenómeno originario. El otro «nivel de cooriginariedad», referido al contrajuego de nihilismo propio/impropio, también se modula como la copertenencia del sustraerse del ser —remozada versión del *nihil* inherente al *Schein* en referencia al *Phänomenon*—, y, por otro lado, el dejar fuera —que actualiza, a su vez, la referencia de la variedad de las *Erscheinungen* al *Schein*. La faz más cruda del nihilismo, el dominio técnico, se conceptualiza como la disociación de la manifestación —impropiedad del nihilismo impropio— respecto a la apariencia —nihilismo impropio—, por el que deviene mera manifestación (*bloÙe Erscheinung*), al igual que ocurría en el grosero dualismo kantiano. Pero, obsérvese bien, es precisamente esa modulación de la cooriginariedad del «sí» y el «no» quien garantiza la reconducción del nihilismo a su originariedad, es decir, el tránsito «trascendental» entre los ámbitos óptico y ontológico, porque no se trazan como diversos estratos de fundamentación, sino como diferentes modulaciones de *lo mismo (das Selbe)*. Por esa razón, Heidegger juega con ventaja, ya que siempre queda la puerta abierta a la comprensión y apropiación de lo esencial, siempre cabe re-torcer la mera manifestación en apariencia «del» fenómeno. De lo contrario, nunca podría sostener algo en apariencia tan extraño como que la imprecación de la nada de ser resuena en su extrema lejanía o que el hacerse valer (*waltet*) del ser-en-retirada comparece más que nunca en su mismo retraimiento.

Por otro lado, desde el momento que el pensar en viraje heideggeriano dinamiza la verdad del ser con el contraimpulso de asignación y rehúso, a fuer de inscribir la propiedad e impropiedad en la morada del ser, se solventan todas las reticencias que mostrábamos a propósito de la condición cadente en *SuZ*. Propiedad e impropiedad integran «a una» el esenciar del ser: "La plena esencia del nihilismo es la unidad originaria de lo que le es propio y lo que le es impropio"²⁵¹. El «im-» de la impropiedad, a diferencia del que se refería a la cotidianidad mediana del *Dasein*, nombra la inesencia del ser-nada en propiedad que, por lo tanto, no cae fuera de la esencia integral del nihilismo. Incluso, su envergadura ontológica le permite llevar lo propio a su acabamiento²⁵². Ahora sí que está Heidegger en condiciones de aseverar «con toda propiedad» —no como sucedía en 1927— que la impropiedad no nombra un déficit o incorrección respecto a la propiedad, sino lo «negativo» de una diferencia.

Permítasenos brevemente insistir en este punto, recordando los estrechos vínculos que Heidegger traza entre sus obras en torno a 1927 y la preocupación por el nihilismo, lo cual nos sirve de magnífico corolario al pausado transitar por el *nihil* de capítulos precedentes. En el suplemento a *Das Wesen des Nihilimus* (1946-1948), que lleva por título "*Die Grunderfahrung in »Sein und Zeit«*"²⁵³, Heidegger acomete una sucinta relectura de sus escritos

²⁵¹ N II 361 (293).

²⁵² V. *Ibid.*, 362 (294).

²⁵³ V. BWN 264-267.

a la luz de la temática del nihilismo, como si de una intrahistoria del destinar/rehusar del ser en su propia obra anterior se tratara. A su parecer, la esencia del nihilismo como rehúso latía germinalmente en la experiencia fundamental de su primer gran escrito, el olvido del ser, aunque expresada en las torpes categorías metafísicas del retomar la pregunta por el ser bajo la pregunta por el ente como tal:

“La meditación acerca de la esencia del nihilismo proviene de la experiencia en la que se mueve el pensar en «Ser y tiempo». Esa experiencia es la de una preocupación creciente, pero que en algunos lugares quizá también se clarifica a sí misma, acerca de un acontecimiento, que en la historia acontecida del pensamiento occidental desde el principio se ha pensado en el ente en su ser, que, sin embargo, el ser mismo en su verdad y esa verdad misma en su ser permanecen impensados y no sólo es rehusado en cuanto posiblemente experienciable, sino que el pensar occidental en la figura de la metafísica es propiamente un acontecer del rehúso de la verdad del ser mismo, si bien inconscientemente lo vela”²⁵⁴.

Más aún, Heidegger vincula pretenciosamente el olvido del olvido del ser con la recepción pública de su obra de 1927, como si su malinterpretación fuera otro rostro de la desfiguración del ocultamiento del ser o nihilismo impropio. En la época del acabamiento de la metafísica, *Ser y tiempo* permanece «necesariamente» incomprendible, compareciendo en la inesencialidad de su esencia, en cuanto tachado de «nihilista»: “A consecuencia de esa incompreensión, se ve «nihilismo» allí donde quizá se lleva a cabo por primera vez el primer paso del pensar hacia una superación esencial-destinal del nihilismo”²⁵⁵. Sólo la necesidad, la superficialidad del leer y oír o la incapacidad para el pensar puede extender la opinión de que la meditación acerca de la nada tiene como propósito situar lo vano, lo nulo, como último sentido del mundo. Si *Ser y tiempo* piensa la nada —y Heidegger cita explícitamente los párrafos referidos a la culpa y la angustia²⁵⁶—, es porque alberga el férreo propósito de indagar la esencia del nihilismo. Éste, veinte años después de *SuZ*, se considera pensado esencialmente por primerísima vez mediante el concepto de «*Verfallen*». De este modo, el fenómeno de la caída en su movilidad, el insistente aferrarse al ente, se haría cargo del obstinado dejar fuera el ser en favor de lo ente definitorio del nihilismo impropio²⁵⁷.

²⁵⁴ “Die Besinnung auf das Wesen des Nihilismus kommt aus der Erfahrung, auf der das Denken in »Sein und Zeit« beruht. Diese Erfahrung besteht in der wachsenden, aber an einigen Stellen vielleicht sich auch klärenden Betroffenheit von dem einen Geschehnis, daß in der Geschichte des Abendländischen Denkens zwar vom Anfang an das Seiende in seinem Sein gedacht worden ist, daß jedoch das Sein selbst in seiner Wahrheit und diese Wahrheit selbst in ihrem Sein ungedacht bleiben und als mögliches Erfahrbares dem Denken nicht nur verweigert ist, sondern daß das abendländische Denken in der Gestalt der Metaphysik dieses eine Geschehnis der Verweigerung der Wahrheit des Seins selbst eigens, aber gleichwohl unwissend verhüllt” (*ibid.*, 267).

²⁵⁵ “Diesem Nichtverstehen zufolge findet man dort »Nihilismus«, wo vielleicht erst der erste Schritt des Denkens zu einer wesensgeschichtlichen Überwindung des Nihilismus vollzogen ist” (*ibid.*, 265).

²⁵⁶ Los párrafos de *SuZ* mencionados son: “Comprensión de la llamada y culpa” (§58) y “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del *Dasein*” (§40).

²⁵⁷ A su vez, en ella resulta posible atisbar la posibilidad de una superación del nihilismo en tanto que transcendencia hacia el ser de lo ente, porque la condición cadente del *Dasein* “(...) ist die Voraussetzung für die Möglichkeit des Steigens im Sinn des *Überstieges*, der vom Seienden her auf das Sein des Seienden denkt. (»Sein und Zeit«, S. 179 f.)” (*ibid.*, 266). Obsérvese cómo la copertenencia de la caída y el traspasamiento, que en *SuZ* era abordado en la llamada de la conciencia a la propiedad del *Dasein*, no se plantea desde aquélla, sino desde la pregunta por el ser. El heideggeriano «olvido de la conciencia» aparece en el recorrido que realiza por los principales momentos del nihilismo en *SuZ*, cuando el pasaje citado (§58) remite justamente a la nihilidad del *Dasein* descubierta por el *Gewissen*.

2. EL LIBÉRRIMO «DEJAR-SER» FRENTE A LA RAZÓN LEGISLADORA KANTIANA

En su libro sobre Kant de 1929, la *Crítica* venía a ser una incipiente y deficiente *Fundamentalontologie*, precario intento de fundamentación de la metafísica, lo que legitimaba la violencia hermenéutica en temáticas como el tiempo, la comprensión del ser o la trascendencia. Con la conquista de la diferencia óntico-ontológica a partir de la copertenencia ser/nada, se retoma la noción de fundamento en su craso significado arquitectónico, incidiéndose especialmente en la repulsa a la metafísica como onto-teología. El círculo se cierra al vincular inexorablemente las nociones de fundamento y razón, devenida ésta fundamento que emplaza el fundamento. La *Crítica* kantiana es el encubierto nombre para la razón reflexiva, exclusivo procedimiento de disección de lo ente en su ser. Mucho se cuida ahora Heidegger de que el criticismo no nombre primeramente la diferencia como trascender el ente camino del ser, lo cual, a todas luces, peca de resonancias trascendentalistas a expurgar. Arrumbando la tentativa de erigir la *Crítica* en sinónimo de trascendencia y, en ese sentido, convertir la filosofía trascendental en filosofía transcendente, el «segundo Heidegger» disocia definitivamente ambos términos: lo trascendental como nombre para el establecimiento e imposición de las condiciones de posibilidad y la trascendencia como el ámbito de lo suprasensible.

La rotunda cerrazón heideggeriana, a partir de 1930, a otorgar alguna oportunidad hermenéutica al criticismo obedece, en nuestra opinión, a la exacerbación de su rechazo a la razón legisladora kantiana. La constitución intrínsecamente legisladora de la razón se convierte en las hábiles manos de Heidegger en anticipo del nihilismo nietzscheano, suprema expresión del hombre legislador que procura la incondicionada humanización del ente. Toda metafísica es un colosal antropomorfismo, configurar calculador del mundo a imagen de la *ratio* legisladora y, en el fondo, pavorosa huida del pensar de un hombre falto de pensamiento²⁵⁸. A este propósito, su seminario de *Le Thor*, ultimísima reiteración de Kant —aunque sucinta— repulsa la dominación de la razón crítica teórica y práctica, puesto que la aseveración de que «el ser es», coimplica la fórmula: «se deja ser o ello deja ser» (*Es läßt Sein*):

“Comprender aquí que el sentido más profundo de *ser es dejar*. Dejar ser al ente. Este es el sentido no causal del «Lassen» de *Ser y Tiempo*. Este «dejar» es algo fundamentalmente distinto de «hacer». La tendencia del texto *Tiempo y Ser* sería intentar pensar este «dejar» más originariamente aún como «donar»²⁵⁹.

El originario momento trascendental del *Dasein* respecto al ente consiste, pues, en dejar ser como desasimiento (*Gelassenheit*) para que lo ente descanse en sí mismo y, a la par, se abra el misterio²⁶⁰. El «dejar», insiste Heidegger en *El origen de la obra de arte*, no denota

²⁵⁸ V. *Gelassenheit* 13-14 (17-18).

²⁵⁹ “Es kommt hierbei darauf an, zu verstehen, daß der tiefste Sinn von Sein das *Lassen* ist. Das Seiende sein-lassen. Das ist der nich-kausale Sinn von »Lassen« in »Zeit und Sein«. Dies »Lassen« ist etwas von »Machen« grundlegend Verschiedenes. Der Text »Zeit und Sein« unternimmt den Versuch, dies »Lassen« noch ursprünglicher als »Geben« zu denken” (*Le Thor* 363).

²⁶⁰ Según Volpi (2005, 119 y ss.), la filosofía de Heidegger conduce, en sus últimas consecuencias, a la paradójica connivencia de dos extremos incompatibles: un nihilismo radical, por un lado, y el abandono a una

ningún tipo de pasividad, sino el quehacer supremo, el querer real en ejecución del que hablamos el capítulo anterior²⁶¹. Y procura una descripción de esa indisoluble copertenencia de inmanencia o momento «pasivo» y transcendencia o momento extático/activo: "El saber que permanece un querer y el querer que permanece un saber, es el sumirse (*Sichbeinlassen*) extático del hombre existente en el desocultamiento del ser"²⁶². Desasimiento que invoca un pensar pre-puesto a cualquier interpretación técnica que separe drásticamente *praxis* y *teoría*, y subvierta su enajenación respecto a su elemento primigenio procurándose una validez en calidad de *tékne*. El pensar del ser, reeditada versión de la comprensión del ser, es un «actuar» entendido como «*vollbringen*»: llevar a cumplimiento o plenitud de su esencia la relación del ser con la esencia del hombre²⁶³. Relación que el pensar no crea intencionalmente sino que la recibe del ser para, en un cuestionable proceso de retorno no-reflexivo, ofrecérsela nuevamente, llevando el ser a lenguaje.

No resulta extraño, pues, que, en orden a cuestionar la raigambre normativa del trascendentalismo kantiano, Heidegger retorne a una interpretación eminentemente jurídica de Kant, con objeto de aproximarle a la condición interpelante del principio de razón. El «segundo Heidegger» recusa su inicial distanciamiento de la exégesis neokantiana en orden a identificar la metafísica de Kant con el autoaseguramiento de una razón que exige al ente su legítima acreditación de ser y así dispone en torno a lo que significa ser del ente. Como recuerda en *Zur Seinsfrage* (1955), Descartes da rienda suelta a la subjetividad (*Subjektivität*) del ser humano como fundamento normativo para la objetividad de todo *subiectum*, es decir, de todo lo que viene a presencia, incluida la misma subjetividad. La kantiana *Deducción trascendental de las categorías* prosigue esta legitimación del ser de lo ente en su entidad, indagando un fundamento normativo de lo presente, que hace pasar al ente por el arcaduz de su conversión en objeto de una representación y convierte al hombre en algo subyacente que determina el ente en su ser, transformación, apostilla intencionadamente Heidegger, que continúa hasta nuestros días cuando se habla del hombre como «fuente de donación de sentido»²⁶⁴.

La estrechez de la razón legisladora kantiana será dinamitada por el querer inicial del ser que se regala, esencia de toda «facultad», que no capacita para algo concreto sino para llegar a ser; con palabras de anteriores capítulos, la libertad originaria «del» ser abre la posibilidad en cuanto tal, pero lo hace porque él es lo posible y capacitante por antonomasia. En este

visión inspirada cuasi mística, por el otro. La radicalización del preguntar filosófico acrecienta la disolución en el nihilismo y ésta abre a aquello incólume tras lo disuelto, lo sagrado y divino. De ahí, el acercamiento de Heidegger a posiciones gnósticas.

²⁶¹ V. Supra. cap. 4º, II, 2.3.: "La interpretación heideggeriana del imperativo categórico como ley fundamental" y 2.4.: "*Umwillen versus Willen*. La resolución del ser, constituyente ontológico del fin en sí mismo kantiano".

²⁶² UKW 55 (49). Ya en 1932, Heidegger expresaba, ante las dudas de Elisabeth Blochmann, la necesidad de pensar el todo de lo ente a partir del dejar-ser; actitud que entraña constitutivamente violencia (*Gewaltsamkeit*) y dominio (*Herrschaft*), incluso en su misma forma verbal. V. *Briefwechsel* (Blochmann), 25/05/1932, 49-50.

²⁶³ *Brief* 313 (259). Pensar significa, a la par, dejar yacer (*Vorliegenlassen*) y tomar en consideración (*In-die-Acht-nehmen*) el ente que es. V. *WbD?* 230-231 (184-185).

²⁶⁴ V. ZS 396-397 (322).

sentido, parece fuera de duda que el «dejar-ser-el-(no)ser» lleva a su consumación los eminentes tintes «pasivos» del componente trascendental, el *ser-en-el-mundo*, de *SuZ*, amén de la interpretación de la libertad kantiana de 1930 y la transcendencia-en-la-inmanencia del *Kantbuch*:

“La libertad administra lo libre en el sentido de lo despejado, es decir, de lo que ha salido de lo oculto. El acontecimiento del hacer salir de lo oculto, es decir, de la verdad, es aquello con lo que la libertad está emparentada de un modo más cercano e íntimo. Todo hacer salir lo oculto pertenece a un albergar y a un ocultar. Pero ocultado está, y siempre está ocultándose, lo que libera, el misterio. Todo hacer salir lo oculto viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre. La libertad de lo libre no consiste ni en la desvinculación propia de la arbitrariedad ni en la vinculación debida a mera leyes. La libertad es lo que oculta despejando, y en su despejamiento ondea aquel velo que vela lo esencial de toda verdad y hace aparecer el velo como lo que vela. La libertad es la región del sino, que pone siempre en camino un desocultamiento”²⁶⁵.

No resulta para nada nueva la invitación heideggeriana a un arrojado pensar la libertad sin sujeto libre; libertad al margen de su autonomía y elecciones, que no son propiamente negadas, sino desestimadas como quistes que brotan de un yo representado y ganado en la autoconciencia y no de la inicial fundación del *Da-sein* como acaecimiento. Únicamente la pregunta por la verdad del ser pre-dispone el ámbito de la mismidad en la que el hombre histórico adviene a su sí mismo²⁶⁶. Toda decisión libre, lo intuíamos ya desde 1927, incluida la resolución por la filosofía, halla su fontanal en la pertenencia del hombre a la nada del ser, suelo originario que le falta a todo proyecto trascendental en pos de las causales condiciones de posibilidad. Por lo tanto, el hombre se halla en una libérrima de-(es)cisión primera, punto de confluencia de la totalidad de sus decisiones «libres», acontecido en el esenciarse del ser como rehúso y primordio del pensar: "(...) si el ser (*Seyn*) se sustrae definitivamente o si esta sustracción como rehúso se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia"²⁶⁷. Precisamente, el contraataque heideggeriano respecto a aquellos que comprenden su nihilismo como una suerte de fatalismo insistirá en que el destinar del ser es condición de posibilidad de que el hombre advenga a su más propio ser-libre, entendido como la con-veniencia con la venida del ser, por cuanto, en su donación, el sino del ser abre lo libre del espacio-tiempo de juego (*das Freie des Zeit-Spiel-Raumes*) y, por ello, libera al hombre para la libertad de sus posibilidades esenciales acordes con su destino²⁶⁸. El com-promiso del hombre emana de la pro-mesa destinal del ser²⁶⁹. Ocasión tuvimos de examinar cómo semejante puesta en libertad del *animal rationale* ya había sido mostrada en recurrencia a la imaginación trascendental kantiana, trasunto encubierto del

²⁶⁵ *FñT* 29 (23).

²⁶⁶ V. *Brief* 277 (337). V. también *BzPb* §30: “El pensar inicial (como meditación)”.

²⁶⁷ *Ibid.*, 91 (87). En semejantes términos: “si el propio ser puede hacer acontecer propiamente su referencia a la esencia del hombre contando con su propia verdad (...)” (*EWM?*, p. 302).

²⁶⁸ V. *SvG* 140 (134).

²⁶⁹ Quizá la más drástica invectiva respecto al cajón de sastre del «habla acerca del ser» propia del segundo Heidegger es la que emite Habermas, que no se anda con paliativos. V. Habermas, J. (1989), 173-174.

acontecimiento apropiador²⁷⁰. De hecho, Heidegger mismo lo confiesa abiertamente en sus *Aportes a la filosofía*:

“Como fundación de la apertura del ocultarse aparece a la mirada habitual al “ente”, como no siendo e imaginario. De hecho: *el ser-ahí es, como fundación proyectante arrojada, la suprema realidad en el ámbito de la imaginación*, sentado que no entendamos por ello sólo una facultad del alma ni sólo un trascendental (cfr. obra sobre Kant), sino el *evento* mismo, en donde vibra toda *transformación*”²⁷¹.

La resolución precursora de *SuZ* se reacuña ahora como el salto al esenciarse de la verdad del ser como evento, que lanza al “centro de quiebre del viraje del evento”²⁷², esto es, al «*Abób*» como lo a fundar del ser en el acaecimiento apropiador. Salto, por lo tanto, como re-conocimiento del abismático quiebre de la verdad del ser (*Differenz*), en el que la mismidad resulta apropiada. Resolverse por el vértigo al que convoca la nada —el «querer tener conciencia» de *SuZ* o el querer resuelto de *WmF*—, en fin, supone resituar el ámbito originario del ente, siempre oscilante «entre» el ser y el no-ser. Si el filósofo *more kantiano* era el forjado en el yunque de la ley moral, el auténtico filósofo, según Heidegger, se entrega a su oscilación en la nada del ser, en medio de la que debe resolverse, no en un agónico decisionismo, sino con un pensar rememorante:

“Por eso, la prueba más dura, pero también más infalible de la fuerza y autenticidad pensante de un filósofo es la de si en el ser del ente experimenta de inmediato y desde su fundamento la cercanía de la nada. Aquel a quien esto se le rehúsa está definitivamente y sin esperanzas fuera de la filosofía”²⁷³.

Aunque la acometida del salto por parte del pensar fundamental requiere osadía y riesgo²⁷⁴, los escollos a la hora de dar cuenta de ese re-conocimiento sin sujeto, por la inmediatez de vocante y convocado, hace que Heidegger insista más en la dis-posición fundamental «del» ser: la contención o retención (*Verhaltenheit*), afinamiento del ser que “(...) dispone el fondeo del «fondo» del ser-ahí, del evento, y con ello la fundación del ser-ahí”²⁷⁵. La retención consiste en la disposición —y es el ser quien (pre)dispone— a la donación del rehúso: “el volverse al vacilante negarse como el esenciarse del ser”²⁷⁶. Por todo ello, la actividad filosófica halla su origen y sentido en esa disposición de/al rehúso que custodia la verdad de lo verdadero en el *ser-ahí* y la erige en la vigilancia del ser²⁷⁷. Esta pre-disposición de la nada, que dispone la nihilidad del *Dasein*, insta a salvaguardar la ocultación de lo inicial en la época de la consumación de la metafísica, donde la indigencia es sobrepotenciada a la

²⁷⁰ V. Supra. cap. 2º, III, 2.2.: “La cooriginariedad en ejecución: la actividad sintética de la imaginación trascendental creadora, «raíz común» de la transcendencia finita”.

²⁷¹ *BzPh* 312 (254). La necesidad de un tránsito del carácter trascendental de la imaginación a su dimensión poética estará latente en *El origen de la obra de arte*. V., op.cit., 60 (52). Acerca del sorprendente cambio de tono en esta obra que trae consigo una nueva problemática, v. la introducción de Gadamer a *El origen de la obra de arte*, recogida en *Los caminos de Heidegger*, con el título “La verdad de la obra de arte” (2002, 95-108).

²⁷² *BzPh* 231 (192).

²⁷³ *NI* 460 (370).

²⁷⁴ Sobre la osadía y riesgo del salto, v. *BzPh* 189 (227).

²⁷⁵ *Ibid.*, 45 (34). La dificultad de una traducción adecuada del término no debe hacer obviar su referencia al per-sistir (*Ver-halten*) en el sostenerse en la nada del ser, amén de su estrecho parentesco con el desasimiento (*Gelassenheit*).

²⁷⁶ *Ibid.*, 15 (31).

²⁷⁷ *Ibid.*, 62 (65).

extrema indigencia de la ausencia de indigencia (*Not der Notlosigkeit*), consistente en el revolverse del hombre contra su esencial ausencia de penuria, repudiando su menesterosidad esencial²⁷⁸. El cometido asignado a los nuevos pensadores consiste, en definitiva, en soportar y fundar la radical nada del hombre, a fin de erigir la negatividad esencial que lo posee en fundamento de su historia y, desde ella, superar el «no» derivado, es decir, la ausencia del olvido del ser. Forjados en el yunque del ser, los filósofos venideros, decididos por la donación y el rehúso que se les destina, son los auténticos fundadores de su verdad²⁷⁹.

3. EL DESINTERÉS ESTÉTICO KANTIANO, AÑORANZA DE LA IMAGINACIÓN TRANSCENDENTAL

En su primera hermenéutica sobre Nietzsche de 1936/37, con el título: "La doctrina kantiana de lo bello. Su mala comprensión por parte de Schopenhauer y Nietzsche", Heidegger defiende la interpretación kantiana de lo bello frente a Schopenhauer y Nietzsche, hasta el punto de que "(...) sólo Kant ha comprendido lo esencial de lo que él [Nietzsche], a su modo, quiere que se considere como decisivo en la belleza"²⁸⁰. El genuino Kant, en este sentido, más nietzscheano que el propio Nietzsche, sostendría que la esencia de la estética reside en el «desinterés» del que habla en los primeros párrafos de su tercera *Crítica*²⁸¹; desinterés que reverbera una relación esencial con el objeto bello, desvelándose así la errónea determinación del comportamiento estético como comportamiento indiferente. En efecto, argumenta Heidegger, lo bello es el objeto del agrado que juzga desprovisto de todo interés, por lo que en el comportamiento estético impera el «desinterés». Pero, no hay que caer en las redes de la hermenéutica schopenhaueriana, pues el desinterés no es un lenitivo de la voluntad o sinónimo de una impasibilidad drásticamente opuesta a la embriaguez nietzscheana. Muy al contrario, la condición de «bello» se establece en relación con el sujeto que, en su comportamiento, deja comparecer el objeto. Que lo bello comparezca como tal demanda que "tenemos que dejar que lo que nos sale al encuentro llegue ante nosotros puramente como él mismo, en su propio rango y dignidad"²⁸². El comportamiento respecto a lo bello es, pues, el libre favor (*freie Gunst*) que, en la interpretación heideggeriana, se identifica con el dejar-venir a presencia o dejar en libertad el ser de lo que comparece, en un reconocimiento de lo que «es» y nos aporta. El libre favor es un interés de grado sumo, en las antípodas de una suspensión de la voluntad;

²⁷⁸ Sobre la ausencia de menesterosidad, v. *ibid.*, 45 (53); 107 (99); 125 (112).

²⁷⁹ Vattimo apunta muy acertadamente que la concepción del ser como *Ereignis* atiende a discernir en la existencia del *Dasein* una participación en la apertura —momento activo, en nuestros términos—, por el que la *Dasein* no se limite a estar dentro de esa apertura y se reformule el binomio autenticidad/inautenticidad de *SuZ.* V. Vattimo, G. (1986), 105.

²⁸⁰ V. *NI* 126-135 (108-115). Respecto a este pasaje, Declève cuestiona si ese «laisser-être» no es un rasgo esencial del método trascendental. A su juicio, la libertad entendida como dejar-ser se identifica con el «no» ínsito en la diferencia ontológica. V. Declève, H. (1970), 229-230; 298.

²⁸¹ Recuérdese que Heidegger imparte en el semestre de invierno de 1935/36 un seminario para alumnado avanzado acerca de la *Crítica del Juicio*. V. Richardson, W. J. (1967), 668.

²⁸² *NI* 129 (111).

es su máxima potenciación, esto es, el máximo esfuerzo de nuestro ser por liberarnos de nosotros mismos para dejar-ser aquello que tiene una dignidad propia. En definitiva, sentencia Heidegger: "La interpretación kantiana del comportamiento estético como «placer de la reflexión» se interna en un estado fundamental del ser-hombre, sólo en el cual éste llega a la fundada plenitud de su esencia"²⁸³.

El clamoroso estruendo de la libérrima imaginación trascendental *more heideggeriano*, alejada de la severidad del entendimiento, que resuena en esta exégesis, determina la atracción de Heidegger por la condición subjetiva del Juicio de gusto, facultad que no añade nada al conocimiento y, de este modo, está en condiciones de sustraerse a la «monología» de la razón legisladora kantiana. En la búsqueda de una libertad sin más ley que su propia ley esencial, Heidegger repara en que, propiamente hablando, para Kant la única satisfacción libre y desinteresada es la complacencia que ofrece lo bello²⁸⁴. No existe libertad para la complacencia allí donde se alza un mandato que produce una exigencia, "Pues donde habla la ley moral, ya no queda objetivamente elección libre alguna en lo que toca a lo que haya de hacerse (...)"²⁸⁵. La imaginación productiva y autoactiva, declara Kant, es libre; de lo contrario, se encontraría determinada por conceptos que dictan cómo debe ser, según la forma, su producto. A diferencia del juicio estético, el juicio moral concierne a la libertad de la voluntad —autoconcordancia como autolegislación de la razón—; libertad «moral» que lleva el sello de la exigencia incondicionada de la ley moral.

No obstante, no consideramos justificada la tentativa heideggeriana de identificar la «libertad» de la imaginación trascendental kantiana, no dispuesta a someterse al concepto del entendimiento, con la aperturidad del *Dasein* y su temple fundamental: el desasimiento (*Gelassenheit*). Heidegger olvida arbitrariamente que la libertad en Kant va más allá de la mera independencia para definirse por su referencia a la legislación *a priori* de la razón. Libertad es, ante todo, autonomía. Un atisbo de ello se encuentra en la comparación que Kant establece entre la libertad del juicio de gusto y la del juicio moral, donde resalta la común conformidad a leyes de ambas, si bien la imaginación se conforma con el entendimiento y la voluntad demanda una autoconcordancia de la razón:

"La libertad de la imaginación (de la sensibilidad, pues, de nuestra facultad) es representada en el juicio de lo bello como de acuerdo con la conformidad a leyes del entendimiento (en el juicio moral, la libertad de la voluntad es pensada como concordancia de esta última consigo misma, según leyes universales de la razón)"²⁸⁶.

Ciertamente, sostiene Kant, sólo el entendimiento da la ley²⁸⁷, pero eso no obsta para que, a la par, la actividad imaginativa se realice conforme a leyes que justamente la erigen como autónoma. El camino elegido por Kant será el intermedio: una libre legalidad sin ley —finalidad sin fin o finalidad libre— garante de la coexistencia de entendimiento e

²⁸³ *Ibid.*, 133 (114).

²⁸⁴ V. *KU* 210 (140).

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.*, 354 (320).

²⁸⁷ *Ibid.*, 241 (179).

imaginación²⁸⁸. Se fragua, de este modo, la definición de gusto como "una facultad de juzgar un objeto en relación con la *libre conformidad a leyes* de la imaginación"²⁸⁹. El juego libre de las facultades de conocer, imaginación y entendimiento, demanda una concordancia entre ellas para que exista conocimiento en general, que justifique la capacidad universal de comunicación del estado espiritual²⁹⁰. Por todo ello, la libertad de la facultad de la imaginación, esquematizadora sin conceptos, se encuentra en «mutua animación», no con los conceptos del entendimiento, sino con el mismo entendimiento como facultad, y su juego se halla reglado porque la imaginación "(...) *en su libertad*, concuerda con la segunda en su *conformidad a leyes*"²⁹¹.

Consideramos muy sugerente, desde esta perspectiva, la acertadísima apreciación de Martínez Marzoa, que descubre el genuino rostro de la finitud kantiana en una carencia o limitación —en nuestros términos, «negatividad»— en el planteamiento reflexivo kantiano sobre la validez, a nuestro juicio, finitud aceptada y asumida por Kant, pues deja siempre tras de sí lo innombrable, a saber, el libre juego de la imaginación²⁹², momento previo a la objetividad o agrupación de representaciones conforme a reglas y a la determinación de la voluntad por la representación, en el que no está fijado el modo constituyente de la figura y la imaginación funciona libremente. En esa finitud primigenia anida el que el contenido siempre sea contingente y lo único necesario sean las condiciones de posibilidad en torno a la validez. Este apunte nos da pie para pensar que el juego libre imaginativo también está, de alguna forma, reglado, pues no puede ser un juego arbitrario —como parece, últimamente, el autovinculante juego de la transcendencia heideggeriano—, sino conforme al entendimiento, aunque no fijado por categorías conceptuales. Insistimos, para Kant no hay libertad sin reglas, aunque sea la mera regularidad sin reglas. En otros términos, no renuncia nunca, así lo creemos, a que el sujeto tácitamente mantenga el control sobre la actividad regulativa imaginativa. Ciertamente, en este nivel prerreflexivo-imaginativo no se conformaría aún como sujeto confrontado a un objeto, pero en él se gestan las razones, lo que da que pensar que en él opera cierto *cogito*. De lo contrario, no estaría legitimado el tránsito a lo reflexivo, o quedaría en suspenso cómo las razones son razones «mías» y no de otro.

Todo lo cual hace que nos cuestionemos qué impide que el «dejar en libertad» del desinterés no se alcance en determinación primigenia de la libertad kantiana. Si Heidegger no está dispuesto a dar ese paso, es porque mantiene incólume el prejuicio de identificar la razón práctica con una razón pragmática que establece leyes para habérselas calculadoramente con la realidad, en definitiva, pura razón económica. Parece claro que el

²⁸⁸ *Ibid.* V. también *ibid.*, 351 (316).

²⁸⁹ *Ibid.*, 240 (178).

²⁹⁰ V. *Ibid.*, 217 (148).

²⁹¹ *Ibid.*, 287 (237). V. también *ibid.*, 296 (248).

²⁹² Martínez Marzoa, F. (1994), 39-40. La radical finitud que anida tras la propuesta kantiana se debe a que no existe un punto cero de la validez, fontanal reuniente de los estatutos de validez teórico y práctico. Precisamente, el reproche del idealismo al comienzo de la validez en la reflexión empujará a convertir la reflexión en absoluto V. *ibid.*, 41.

fugaz deslumbramiento ejercido por el desinterés kantiano hacia 1936 se debe a que gira en torno a la existencia del objeto. El interés consiste, en efecto, en "la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto"²⁹³, por lo que la *loa* heideggeriana iría dirigida a favor del comportamiento racional que no pone la existencia del objeto —ser como posición—, ya sea teóricamente, ya sea produciendo prácticamente el objeto. Por nuestra parte, consideramos que la *Crítica del Juicio* da a entender que es posible una moral «pura» como supremo desinterés, en tanto emite juicios «interesantes» —que no interesados—, «productores» del interés por excelencia, el bien moral²⁹⁴. Nada más ajeno a una razón pragmática que el establecimiento de lo que «debe» moralmente interesar al hombre. El desinterés de la voluntad, palpable en su determinación por la ley moral frente a los estímulos «patológicos», invitaría, eso pensamos, a revertir la perspectiva tradicional desde la que se contempla la voluntad kantiana, no negativamente desde el rechazo de los resortes sensibles, sino afirmativamente, como una determinación por la ley moral que eleva al hombre hasta el punto de liberarlo de todo impulso vinculado a un «*pathos*» o «interés» —en el fondo, la liberación del ser-hombre de la que habla el párrafo de *Nietzsche I*. Puesto que el desinterés kantiano se focaliza en que el motor del juicio no sea la sensación, pues toda satisfacción, en lo agradable (§3) y en lo bueno (§4), va unida con interés, Kant recusa el placer como fundamento de determinación. Y es que, en el juicio de gusto coincide con el moral en que "ninguna satisfacción empírica se mezcla en su fundamento de determinación"²⁹⁵. El interés moral, por el que la razón es causa del fin final cuenta, precisamente, con ese desinterés como liberación de lo sensible, incluso, de la vanidad del arte.

En definitiva, apostamos por el desarrollo de una hermenéutica de Kant en la que el acontecer de la razón práctica suponga un eminente modo de aperturidad de sentido. Bien podría, en ese sentido, hablarse de un «dejar-ser la ley moral» en el respeto por la ley, en tanto que conciencia del propio sometimiento al *hecho* constitutivo y donado al ser humano. Sin pretender negar la difícil inserción del mundo natural en la moral kantiana, a falta de una elaboración explícita de la facticidad del ser humano, resulta acorde con los textos kantianos la irrupción de una libertad que abre un plexo de sentidos desde el que retroactivamente otorgar comprensibilidad a la naturaleza, que deja de ser un agregado de hechos brutos para, en el contexto de una razón práctica, integrarse en el horizonte de la libertad en tránsito a su realización. En lo que se refiere a la interpretación heideggeriana del Juicio de gusto ello supondría que, porque la libertad como autolegislación donada es la determinación primigenia y el modelo de la libertad kantiana, es posible afirmar retroactivamente que el juego reglado de la imaginación da lugar a una mayor receptividad

²⁹³ *KU* 204 (132).

²⁹⁴ En *KU* §4, Kant sostiene que el bien moral, objeto de la facultad superior de desear en cuanto determinada por la razón y no por el interés, es el «interés de la razón». Cuando se obra desinteresadamente se actúa bien porque el interés no es la causa del juicio. Pero al actuar bien se produce el interés por excelencia, el bien moral.

²⁹⁵ *Ibid.*, 224 (157).

para el sentimiento moral²⁹⁶, o lo que es lo mismo, que el dejar-ser como liberación de todo interés viene demandado por la previa recepción de la ley moral otorgada. Invertir los términos es, nos parece, olvidar que, como Kant dejó claro, la unidad de la razón, de un modo común y desconocido, tiene a su base lo suprasensible que subyace a los conceptos de naturaleza y libertad: el yo libre²⁹⁷.

4. RE-VIRANDO HACIA LA «CRÍTICA»

Kant representa, como hemos estudiado, la intermedia y vacilante pro-posición de la voluntad cuyo ímpetu aspira a convertirse en voluntad de voluntad. Afincar el tránsito de la subjetividad kantiana a la voluntad nietzscheana sólo requería que el esfuerzo hermenéutico heideggeriano entre 1927 y 1930, centrado en dilucidar la raigambre práctica del yo pienso como yo-actúo, fuera extrapolado a la historia de adjudicación y rehúso del ser, insertándose la razón kantiana en ella como momento decisivo en la consumación del nihilismo. Queda establecida, de esta manera, la situación idónea para identificar, sin más precisiones, la ley moral con la ley de la naturaleza, la legislación en el orden teórico con la legislación práctica *a priori*. No era de esperar menos, la razón práctica deviene la "percepción proyectante de lo que en sí mismo tiende a posibilitar la vida". Y Heidegger sentencia:

“Proyectar la ley moral en la razón práctica quiere decir: posibilitar el ser hombre como persona, la cual está determinada por el respeto ante la ley. La razón despliega sus conceptos y categorías de acuerdo con la correspondiente dirección del aseguramiento de la existencia consistente”²⁹⁸.

En último término, Heidegger identifica la totalidad de la razón pura kantiana con una razón conformadora de un horizonte esquemático garante del aseguramiento de la existencia consistente. De este modo, se retoma y retuerce la interpretación de la imaginación trascendental, tal y como aparecía en su primera y entusiasta hermenéutica de Kant, puesto que se sigue sosteniendo como radical de la razón pura, pero no en su referencia a un tiempo originario que sobrepasa al sujeto trascendental, sino como el mismo sujeto trascendental «creador», prelude del superhombre nietzscheano²⁹⁹. A contrasentido de lo que el apasionado intérprete de Kant había procurado, la raigambre inventiva de la razón kantiana como «facultad» se sitúa en continuidad con el idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel, a saber, la madurez metafísica de la razón pura práctica kantiana adviene con la voluntad como la pura autolegislación de sí misma. En definitiva, la doctrina de la imaginación trascendental no es ya la oscura presentación de un tiempo

²⁹⁶ V. *ibid.*, 356 (323).

²⁹⁷ V. *KU* §59.

²⁹⁸ *NI* 576 (461-4622).

²⁹⁹ Como ya apuntamos anteriormente, el sujeto kantiano nada tiene que ver con el superhombre nietzscheano, espíritu creador y ordenador que expresa la subjetividad incondicionada. La legislación práctica nunca podrá identificarse con un crear en el sentido de un representar productor. Ciertamente, Heidegger no sostiene esta identificación, pero sí afirma que la determinación kantiana del hombre como *animal rationale*, deudora de la concepción griega, pone en camino hacia la esencia del hombre moderno desvelada en el superhombre. El hombre anterior debe superar, traspasar su esencia previa como animal racional para penetrar en ella y darse cuenta de que dicha esencia corresponde a la voluntad de poder. V. *WTN* 183.

autoconformador, pues explicita algo tan decisivo para la posteridad como apenas vislumbrado por Kant, a saber, la concepción de la razón como subjetividad representativa que, en tanto que sujeto, se basa únicamente en sí mismo porque tiene certeza de sí:

“La razón se convierte así, de manera más explícita que nunca, en esa facultad que *se imagina* y conforma a *sí* todo lo que el ente es. Se convierte en la imaginación pura y simple, así entendida”³⁰⁰.

Al arrinconar definitivamente para su hermenéutica la índole sintética y reflexiva del pensamiento kantiano, no queda otra a Heidegger que introducir la discrepancia (*Zwiefältigkeit*) o la contienda (*Streit*) en el seno de la diferencia ser/nada, procurando dar cuenta de uno de sus puntos débiles en *SuZ*, la referencia a una otredad que fuerce la responsabilidad del hombre, y con ello, la actividad filosófica. Ya hemos estudiado la respuesta, el hombre es libre por y para ese litigio en la diferencia, la cual necesita al hombre para que acontezca el litigio como tal. No obstante, la cuestión todavía en pugna es si el hombre, por mera escucha y sin recurrencia a algún tipo de ser-operante del que se pueda apropiarse él mismo, está en condiciones de convertirse en una apertura responsable. A fuer de minusvalorar al hombre como agente al margen del pensar extático, se hace difícilmente creíble el carácter interpelante del ser, así como su correlato óntico de la salida del olvido del olvido. Y no queda en absoluto dilucidada esta cuestión porque la torsión (*Kebr*) otorga un protagonismo desaforado a la «armonía» entre ser y *Dasein* que minusvalora el propio reconocimiento de esa incitación del ser por parte de mi yo. Persiste, pues, incólume la pregunta que daba pie a la introducción de la conciencia en *SuZ*: ¿por qué debo sentir como necesaria esa llamada y, consiguientemente, responder ante ella?³⁰¹ En lo que respecta a la proyección de esa problemática en la historia destinal del ser, no cabe duda de que el idealismo y Nietzsche transgredieron los férreos límites kantianos, pero siempre cabrá responder hermenéuticamente con la contra-historia de la condición límite de la filosofía crítica y el hecho moral como su piedra de toque para discernir «lo que es», históricamente hablando, de «lo que podría haber sido». Diferencia que el yo trascendental y la conciencia kantianos sí están en condiciones de discernir en su autenticidad y apropiarse de ella, aun cuando ellos no la instauran.

Permítasenos en este punto un breve apunte-comentario a propósito de la postura de Hannah Arendt frente a la ontología heideggeriana. Impresionada por la posibilidad del mal, la filósofa indagará en la dimensión normativa del pensar, consiguientemente, exigible a cualquier persona en su sano juicio. A pesar de que, en su opinión, Kant no prestara atención al pensamiento como actividad, Arendt se servirá del distingo entre «intelecto» (*Verstand*), representación cognitiva del mundo fáctico que, por lo tanto, se pregunta por la

³⁰⁰ NI 585 (469).

³⁰¹ Al respecto, hacemos nuestros los interrogantes de P. Cerezo acerca del papel salutífero de la nada heideggeriana: “¿No se guarda aquí en eco, una última aunque débil resonancia, de carácter per-fectivo de *esse*, que suena en el trasfondo de toda metafísica genuina? Aun en medio del litigio, apunta, al menos, la posibilidad de un clarear del mundo en el «otro comienzo». En este sentido se abre el lugar de una pregunta acerca de «cómo orientarse en el pensamiento», en el sentido kantiano del término, en un tiempo de extrema penuria y necesidad, ¿No está acaso el mejor sentido de la razón práctica, comprometido en esta apertura?” (Cerezo Galán, P., 2009, 404).

verdad, y «razón» (*Vernunft*), centrada en el significado, entendido como el sentido de algo³⁰². Heidegger habría desatendido esta distinción al identificar sentido y verdad del ser. Incluso, Arendt proporciona latentemente las claves de su error: el sentido común no se hace preguntas de sentido porque se siente en casa en el mundo que le ofrecen las sensaciones³⁰³. Esta incardinación del pensar en la acción, a contrapaso de la heideggeriana inclusión de la acción en el pensar del ser —que, últimamente, aboca a su drástica separación—, implica que el sentido fenomenológicamente comprendido sólo resulta comprensible emergiendo del pensar como acción vital o primordial, de su ser-operante. No muy distante de la interpretación que hemos propuesto de Kant, Arendt parte de la condición de potencia de la vida humana que antecede y da lugar a toda fenomenológica apertura de sentido. Subrayando así el «más acá» del heideggeriano ser en el pensar, que no es sino la dimensión de *enérgeia*, la pregunta por la verdad del ser nunca podrá ser la principal, pues arraiga en el mismo dinamismo ejecutivo de la vida que pone en obra todo pensar y, como tal, resulta esencialmente reglado³⁰⁴.

En nuestra opinión, una mayor atención de Heidegger a las posibilidades incoadas en el dinamismo ejecutivo del ser del *Dasein*, tan central en *SuZ*, habría supuesto profundizar en la índole de la «cuasi normatividad del ser» de su ética inicial, presupuesta en el cuidado de sí mismo, aunque desatendida por él desde el momento en que se subordina al «dejarse hacer» temporal. En ese respecto, estamos convencidos de que la confrontación con la ética kantiana pone en franquía un rico diálogo que sirve de contrapropuesta a la exposición de esa normatividad en la legalidad de la historia destinal que el «segundo Heidegger» lleva a cabo. Sin olvidar que una confrontación «de tú a tú» con Kant —algo, en principio, ajeno al pensar heideggeriano— cuestionaría la subordinación de todo hacer óntico a una ética originaria del ser y con ello el prejuicio de que la metafísica moderna configura al ser como *conatus* que ineluctablemente aboca al paroxismo de la técnica.

³⁰² V. Arendt, H. (2002), 40-42; 174.

³⁰³ También Habermas (1989, 165-166) rechazará la incapacidad de Heidegger para extraer de la autoconciencia un lado reconciliador, por no distinguir entre entendimiento y razón. Es Heidegger y no la ilustración quien nivela ambos, no diferenciando entre los contenidos universalistas del humanismo y las ideas de autoafirmación más propias del racismo y el nacionalismo.

³⁰⁴ V. *ibid.*, 189-205. La forma del pensamiento como acción, profundizará Arendt, es la del diálogo interno del yo pensante consigo mismo, entendido como una continua actualización de esa diferencia descubierta por Sócrates cuando habló del «dos en uno» (*ibid.*, 205-210). Ese incesante dinamismo de actualización del pensamiento demanda una «ley» o criterio de validez del pensamiento, que Arendt determina como la coherencia misma en el juego del desdoblamiento. Coherencia que está a medio camino entre la ley moral kantiana y la conciencia heideggeriana, pues no se identifica con la conciencia moral prescriptiva kantiana (*ibid.*, 213-214). Interesa también en este punto su apuesta por la precedencia de la libertad fundante respecto a las nociones morales de bondad o maldad. V. Arendt, H. (2004), cap. IV.

CONCLUSIÓN

DE HEIDEGGER CON(TRA) HEIDEGGER

En su *Curriculum* de 1915, Heidegger reconoce haber aprendido de Rickert a valorar ante todo los problemas filosóficos como problemas, algo que acompañará su hermenéutica de toda la historia de la filosofía y, por supuesto, de la filosofía kantiana, más atenta al asunto (*Sache*) concerniente al pensar que a la crasa ortodoxia interpretativa. Esta atingencia a la problemática misma, como aquello otro que involucra al pensar y se sustrae al pensador, desembocará en la exacerbación de los aspectos más delicados de la propuesta trascendental kantiana. Nadie como nuestro hábil hermeneuta para hacer la debilidad virtud en temas tan controvertidos como el dualismo kantiano, su dependencia del modelo creacionista, el psicologismo de ciertos pasajes de la primera edición de la *Crítica*, la subjetividad del *a priori* temporal, la determinación de la libertad como causalidad o el formalismo de su propuesta ética. Y lo hace con un doble objetivo en el que Kant es «reo y parte»: el primero rechazar la fenomenología ortodoxa emparentándola ilegítimamente con la propuesta kantiana, como queda claro en *SuZ*, pero más importante es, en segundo lugar, que, parapetado en la problematicidad y ambigüedad del trascendentalismo kantiano, Heidegger consolida su convencimiento sobre la raigambre ontológica de la fenomenología. Quién mejor que un Kant psicologista para enfrentarse a Husserl y el neokantismo, a partir de un tiempo «subjetivo», por ello antesala a la imaginación trascendental, o un Kant dualista para menoscabar la originalidad de la libertad práctica, reconducida a la autorresponsabilidad ante el ser más propio, o, por dar un último ejemplo, un ética puramente formal para hacerse cargo de la «legalidad» del *a priori* de ser. En juego, como se habrá observado, la delimitación precisa del trascendentalismo kantiano, por un lustro, moldeable arma a esgrimir frente a su maestro y adalid a ganar para la propia conformación de su empresa filosófica. Todo lo cual avisa de que Heidegger se dota de un modelo hermenéutico que lo hace prácticamente invulnerable ante el dedo acusador de la ortodoxia, siempre inevitablemente «exterior» respecto a su particular exégesis de la historia de la filosofía, ya que resulta enteramente secundario si lo que afirma respecto a un autor se ajusta o no a lo expresamente dicho por él, habida cuenta de que lo definitivo es lo no-dicho en su pensamiento, en el caso de Kant, la honda mixtura entre la pregunta por el ser y el tiempo¹.

Nunca escondió Heidegger su verdadera intención de revertir el *factum* inicial kantiano —tanto la disposición natural a la metafísica como el «hecho moral»— a la facticidad del mundo de la vida, lo cual, sin ninguna duda, ocasiona una beneficiosa dinamización existencial de su filosofía, pero también reconduce su trascendentalismo a la individualidad de la vida fáctica, de la que difícilmente se comprende cómo puede surgir un sujeto constituyente de validez y transido de incondicionalidad. Podría decirse que todo su propósito respecto a Kant se condensará en 1930, cuando Heidegger ingeniosamente retrotraiga el *Faktum* kantiano a su propia noción de facticidad y vincule ésta con la aclaración de la facticidad de la razón práctica: "(...) el Faktum de la libertad sólo resulta

¹ V. Supra. cap. 1º, I, 3.1.: "Kant a examen. Deconstrucción fenomenológico-hermenéutica de la filosofía «crítica»".

accesible en la comprensión de la *facticidad de la libertad*. La facticidad de la libertad únicamente se hace patente y se despeja a partir de la *facticidad de la razón pura en tanto que práctica*². Ahora bien, como sentamos en el primer capítulo, está por ver si el trascendentalismo kantiano no se resiste ante su reconducción al terreno esencial posibilitante³, más importante aún, si el desaforado ímpetu de un pensar esencial en pos de lo originario, no pierde por el camino indiscutibles e irrenunciables conquistas de la tradición filosófica «humanista», en las que aflora el profundo convencimiento kantiano, — genuino reconocimiento de la impronta límite de su pensamiento— de que: "toda penetración humana ha terminado tan pronto como hemos llegado a las fuerzas fundamentales o facultades fundamentales, pues su posibilidad no puede ser concebida por nada, pero tampoco inventada y admitida arbitrariamente"⁴. Y es que, el asentimiento prestado al hecho de que «hay razón práctica» supone para Kant un límite no traspasable, una razón sin *ratio* que la demuestre, el incontrovertible punto de partida de toda filosofía, a la par, en términos de Heidegger, «fundamento y abismo» que impone el «dejar-ser» a la disección crítica. «Hay voluntad», reza el primerísimo axioma kantiano, que significa tanto como «debe haber libertad».

Incluso Heidegger hace cómplice a Kant de su sentirse atenido por la problemática misma. Si Kant da un paso decisivo en la explicación del ser es porque su «crítica» se mantiene en fidelidad a la tradición, fidelidad entendida como confrontación liberadora de su fuerza productiva de la que emerge el libérrimo esfuerzo del pensar. Tamaña conversión de Kant en genuino proto-fenomenólogo-hermeneuta que descubre la anquilosada tradición, a la par que sucumbe en ella, sólo resulta posible, como pusimos de relieve en el inicio de nuestra investigación⁵, por la presencia de una figura de pensamiento que, además de permitir comprender el singular «sí, pero no» destructivo/deconstructivo de su exégesis del criticismo, impera en la totalidad del itinerario filosófico de Heidegger. Nos referimos al pensar mediante los momentos co-origenarios de ocultamiento y desocultamiento, en oposición al modelo trascendental que piensa por condiciones de posibilidad. A este propósito, distinguíamos dos tipos de encubrimiento, principal y derivado, nítidamente presentes en el pórtico a *SuZ* (§7), cuando esbozaba las líneas directrices de su fenomenología atendiendo al distingo entre los pares fenómeno/apariencia y manifestación/mera manifestación. Pertrechado de este pensar por contraconceptos que se solapan, entrecruzan y recubren, el olvido del ser por parte de Kant se reformula como un encubrimiento óptico que pervierte la manifestación (*Erscheinung*) en mera manifestación por el pérfido influjo del concepto de «realidad», con lo que se aniquila la estructura de

² "(...) das Faktum der Freiheit ist nur zugänglich im Verstehen der *Faktizität der Freiheit*. Die Faktizität der Freiheit ist nur erweislich und aufhellbar aus der *Faktizität der reinen Vernunft als praktischer*" (*WmF* 273).

³ V. Supra. cap. 1º, I, 1.4.: "Preámbulo a una desavenencia anunciada: el pensar de la cooriginariedad (Heidegger) frente al pensar crítico-sintético (Kant)".

⁴ *KpV* 46-47 (67).

⁵ V. Supra. cap. 1º, I, 1.1.: "El modelo de la cooriginariedad: *Phänomen* y *Schein*".

remisión de la manifestación y se imposibilita su reconducción al fenómeno originario, el ser.

Advertíamos que esta reconducción a lo originario no pretende aniquilar sino deconstruir, para lo que, junto a ese pensar de haz y envés debe coexistir un momento trascendental, una diferencia de niveles que garantice la reversión de la huída kantiana hacia la cosa en sí y retrotraer «trascendentalmente» la *Erscheinung* kantiana —fenómeno vulgar— a su condición ontológica de posibilidad, el *ser-en-el-mundo*, y a su fenomenicidad, el tiempo. He aquí la apuesta heideggeriana por que la fluidificación de la anquilosada tradición y su desencubrimiento en pro de las experiencias originarias se lleven a cabo «desde» el suelo nutricio de la comprensión del ser. Pero, señalábamos en este punto que la insistencia en la caída efectiva del *Dasein* en la tradición, a fin de oponerse a su maestro, parece entrar en conflicto inevitablemente con el *factum* de la comprensión del ser, comprensión, eso sí, propensa a la caída, comprensión arrojada y por ello en condiciones de sustraerse a sí misma. Si bien Heidegger explícitamente afirma lo contrario, cuando en todos sus análisis de *SuZ* parte comprensivamente de la cotidianeidad del *Dasein*, la adopción a última hora del modelo kantiano —con mayor o menor acierto, reconvertido fenomenológicamente— sume a la obra en profundas ambigüedades que incitan a pensar, más bien, que es la existencia fáctica arrojada y no la cotidianidad promedio el «desde» de su indagación. Concisamente, *Ser y tiempo* se configura como una *Crítica del Dasein finito*.

Estas distorsiones en el planteamiento de su primera gran obra obedecían —en esa dirección se dirigía el hilo conductor de nuestra investigación—, a la mutua y difícil imbricación del vector fenomenológico-trascendental y el eminentemente ontológico, este último en camino hacia una ontología fundamental y marcado, no por la distinción entre lo posible y su condición de posibilidad, sino por la dinámica copertenencia de los motivos co-esenciales de existencialidad y facticidad. A falta del integrador modelo de la «cooriginariedad trascendental», en los escritos anteriores a 1927 no se encuentra suficientemente elaborada la diferencia entre el comprender fáctico arrojado que se encubre a sí mismo y el encubrimiento derivado del «Uno», lo que dificulta un serio planteo de la distinción e interrelación entre el ser del *Dasein* como fenómeno fenomenológico que se encubre por su radical facticidad, y el fenómeno encubierto cuya mostración procura la ocultación de la red de sentidos. Constatabamos al respecto una aporética ambigüedad de fondo entre la finalidad explícita de elaborar la pregunta ontológica por el sentido del ser y los logros a los que, a su pesar, parece abocada la empresa, esto es, una teoría de la verdad en la que el ser del *Dasein* se erige en la verdad de los entes, luz de sí mismo y del mundo. Y es que, únicamente partiendo de la consideración del fenómeno en sentido fenomenológico como un modo de ser del *Dasein* —no del ser en general—, entiéndase, como la protoestructura de la existencia misma desde la que abordar la pregunta por el ser de los entes, únicamente así, decimos, parece comprensible y aceptable el incuestionable *factum* de que la fenomenología se resuelve como ontología. De ser cierto, algo que Heidegger nunca estaría dispuesto a aceptar, la analítica existencial dejaría de ser una mera propedéutica a la

cuestión del ser, pues, aunque el ser del *Dasein* no sea el ser en general, la «comprensión» del ser del *Dasein* sí que es la comprensión del ser en general, habida cuenta de que el sentido del ser —que no el ser— es uno y el mismo. La férrea apuesta —y lastre— fenomenológica de partida por la que el sentido del ser es la fenomenicidad del ente —diferencia ontológica reformulada *more* fenomenológico—, aprisiona el denuedo heideggeriano por realizar una ontología fundamental, hasta que finalmente acabe dinamitado por implosión. A la vez, este estrecho marco convierte en de suyo incuestionable y, por lo tanto, algo a cuestionar tras su publicación, la diferencia ontológica en *SuZ*. Diferencia, no se olvide, que en 1927 se afina en la aperturidad del ser del *Dasein*, eso sí, modulada soterradamente por la cooriginariedad del desocultamiento y el ocultamiento, en otros términos, la verdad y la no-verdad principales⁶.

En este contrajuego descubriríamos el latente presenciar del *nihil*. Y lo hacíamos llamando la atención sobre dos modulaciones o «estratos» de esa presencia. En un primer momento, el *nihil* se configura como el ocultamiento del ser por el imperioso aparecer del ente; *nihil* activo en la discusión a propósito del concepto de realidad, en la que Heidegger incide especialmente en el peso de la impropiedad que vela el acceso al ser. Ahora bien, apostábamos por un ocultamiento más originario, «no» primordial ínsito en la misma comprensión del ser en tanto que tocada constitutivamente por la inanidad futura y pasada. Ciertamente, ello sólo se descubre desde la perspectiva temporal, cuando se está en condiciones de inhibir por medio de la angustia la condición cadente y así acceder al verdadero significado de la cooriginariedad de existencia y facticidad⁷.

Los autorreproches de trascendentalismo que Heidegger emitirá sobre *SuZ* obedecen, justamente, a que el modelo ontológico de la cooriginariedad resulta, por decirlo así, «absorbido» por la prevalencia del fenomenológico-trascendental. Progresivamente, ese «*nihil*» como ocultamiento inherente a la misma comprensión del ser se irá convirtiendo en el verdadero asunto del pensar, ejerciendo una radical transformación en la determinación de la diferencia entre el ser y el ente, para lanzar a Heidegger, en diálogo con la temática kantiana de la trascendencia, finitud y libertad, a la definitiva subordinación de la analítica existencial en favor de la problemática en torno a la verdad/no verdad «del» ser. De este modo, podría considerarse que la superación del trascendentalismo mediante su torsión (*Kebr*), bajo la insignia de la verdad como desocultamiento y ocultamiento —ser y nada «del» ser—, vendría gestándose veladamente a partir de 1925, a propósito de la discrepancia entre el motivo ontológico entorno a la pregunta por el ser/nada, y el trascendental, orientado hacia la primacía del *Dasein* como verdad de los entes. En la unidad estructural de libertad (trascendencia), finitud y nada se consuma la destrascendentalización de la filosofía heideggeriana, a tan sólo un paso del destinal salto/torsión desde la libertad abismática del *Dasein* a la libertad anonadante del ser.

⁶ V. Supra. cap. 3º, II, 3: “La nada en el escenario de la verdad”.

⁷ V. Supra. cap. 3º, II, 1.2.: “El «no» óntico de la «im»-propiedad”; v. también II, 1.3.: “La nihilidad del *Dasein* en la cooriginariedad de existencia y facticidad”.

Por esta razón, dedicábamos el capítulo segundo a indagar cómo la hercúlea tarea hermenéutica de *Kant y el problema de la metafísica*, en el seno de una repetición de la metafísica kantiana como una «trans»-física de la finitud y partiendo de la destrucción del marco metafísico-teológico que sustenta la protofenomenología kantiana, retoma una hermenéutica «de» la facticidad, adentrándose decididamente en el poder encubridor del mismo horizonte temporal, su «nada». El centro de convergencia de esta exégesis viene señalado por el entrelazamiento de los conceptos de finitud y transcendencia, cuya coimplicación, surgida a partir de su incardinación en la temporalidad originaria de la imaginación trascendental, apunta a las problemáticas de la nada y la diferencia ontológica, dos rostros de un mismo problema que acucian inmediatamente tras la aparición de *SuZ*. Finitud y transcendencia, no lo olvidemos, que son la «actualización» en lenguaje metafísico de la férrea copertenencia de existencialidad (proyecto, *ser-en-posibilidad*) y facticidad -arrojamiento- en el ser integral del *Dasein* como cuidado, donde, abierta por la angustia, se hacía patente la precariedad constitutiva del *ser-para-la-muerte*, a la vez que su condición abismática de *fondo des-fondado*. Finitud «y» transcendencia pensadas desde el modelo de la cooriginariedad como transcendencia finita o finitud transcendente, mejor, *finitud-en-transcendencia*, reformulación y apropiación de la coimbricación esencial de facticidad y proyecto, y con ella, de la pregunta por el fundamento, desde la que procurar una deconstrucción de la filosofía kantiana en tanto que onto-teo-logía, a fin de delimitar su propia ontología «fundamental». Afanado por eliminar de su *Fundamentalontologie* cualquier equívoca resonancia del vocablo «fundamental», inducente a error siempre que insinúe la instauración de un fundamento alternativo allí donde el anterior se muestra insuficiente o no plenamente último, Heidegger reinterpreta lo «trascendental» kantiano como lo «transcendente», que procura, en tanto que transcendencia «deb» ser del *Dasein* en ejecución, un movimiento de disolución de la noción misma de fundamento y, respecto a su propia obra, una recusación de la fundamentación óptica de la ontología en el ente-*Dasein*, amén de un replanteamiento de la diferencia óptico-ontológica presupuesta en el modelo trascendental kantiano. En esta singular reversión de lo trascendental en el ser-transcendente, a modo de «huida hacia atrás», se accederá a un tiempo sin sujeto o un fundamento sin fondo, pues se reconduce toda diferencia trascendental —sensibilidad/entendimiento; razón teórica/práctica— al ámbito esencial y esenciante, en definitiva, trans-cendente, de la neutralidad del ser instauradora de la diferencia.

Precisamente, esa reformulación del trascendentalismo kantiano abocaba a una transcendencia eminentemente finita⁸. El empuje fenomenológico-existencial en busca de lo inicial fuerza ineludiblemente a fijar la atención sobre esa atemática intuición pura, el algo que da sentido en general al orden en cuanto orden y que, en último término, sostiene la arquitectónica kantiana. Pues bien, al abordar la doctrina del esquematismo de la imaginación trascendental procuramos mostrar la íntima continuidad de fondo entre el

⁸ V. Supra. cap. 2º, III: “Finitud-en-transcendencia”.

peculiar papel mediador del esquematismo en la copertenencia de finitud (intuición) y transcendencia (categorías), y la descripción del fenómeno fenomenológico en *SuZ* —el atemático preceder y acompañar todas las representaciones—, desembocando en el examen de la perceptibilidad del horizonte temporal de la transcendencia. La imaginación trascendental es la encargada de formar previamente el horizonte temporal de la objetividad como tal, esto es, el aspecto en la imagen pura del tiempo que precede "siempre y en todo momento a toda experiencia posible"⁹. El tiempo kantiano, intuición pura esquematizadora, nombrará, pues, la finitud por medio de la cual acontece y se hace visible el «dejar enfrente» lo objetivo que se ofrece, el «en contra» (*Dawider*).

Consiguientemente, la búsqueda heideggeriano-kantiana de la originariedad del fundamento sólo puede desembocar en el terreno movedizo de la temporalidad o raíz común a intuición y entendimiento, de modo que la verdadera faz de la imaginación trascendental se desvela en su determinación como «tiempo originario» o, lo que es lo mismo, al trasluz del ser en general como fenómeno fenomenológico. De la mano de la kantiana imaginación trascendental como el tiempo originario, así lo creemos, Heidegger acomete en 1929 una repetición (*Wiederholung*) de su misma noción de *trascendental*, adviértase, no en recurrencia a la analítica existencial-temporal del *Dasein*, sino a un tiempo aún más originario, que nombra últimamente la misma transcendencia finita en ejecución, esto es, en su dimensión de acontecimiento del trascender. La subordinación del entendimiento a la sensibilidad en su unidad estructural que plantea Heidegger recibe su legitimación en el «paso atrás» que supone reconducirlas a la síntesis originaria de donde brota el todo estructural y la esencia constituyente de cada uno de los elementos kantianos del conocimiento. La síntesis veritativa del conocimiento kantiano, el traspasamiento hacia lo otro distinto del sujeto cognoscente se retrotrae a su «foco» proyectante: la síntesis ontológica de la imaginación trascendental, conformadora de transcendencia. No es otra facultad que vincula intuición pura y entendimiento puro, sino su fontanal, mejor, el torrente temporal del que ellas brotan. Intuición y pensamiento son el juego que la transcendencia juega —la *mundaneidad* del mundo, en términos de *SuZ*. Su papel «mediador» se torna en manos de Heidegger «fundamentador-posibilitante», pues se cifra en la temporalización del ser, a su vez, constitutiva y constituyente del Yo trascendental en tanto que trans-cendente.

El beneplácito otorgado a la filosofía kantiana en el *Kantbuch* no debe hacer olvidar que Heidegger se adentrará en su concepto de finitud sin nunca renunciar a rechazar el modelo onto-teo-lógico trazado por la diferencia entre el fenómeno y la cosa en sí. Finitud, por lo tanto, siempre sujeta a la ambivalencia hermenéutica del «sí, pero no»: esbozada negativamente por referencia al conocimiento arquetípico, es susceptible sin embargo de reconversión fenomenológico-hermenéutica, por cuanto tiene su índice señero en la necesaria dependencia del conocimiento humano respecto a la receptividad de la

⁹ KPM 131 (116).

sensibilidad. Así pues, se mantiene férreamente la dependencia de Kant, al igual que toda la metafísica moderna de la subjetividad, respecto a la ontología antigua y medieval, habida cuenta de que la clave de bóveda de su ontología sigue siendo, al igual que en Descartes, el *ens realissimum*, el ser-productor —que Heidegger ilícitamente identifica con el ideal trascendental— conocedor/productor de las cosas en sí mismas, de manera que Kant habría aceptado acriticamente que el ser de las cosas reside en su carácter de ser-producido.

La circunspección con la que en el libro sobre Kant se aborda la copertenencia entre trascendencia y finitud, por medio del continuado sumergirse mediante círculos concéntricos en las profundidades de la imaginación trascendental, topa últimamente con la problemática en torno a la nada del ser que, de este modo, aflora expresamente en la ontología heideggeriana. El nítido mirar cara a cara el rostro del *nihil* por parte de la imaginación trascendental hace pensar, sin duda, que con ella se rebasa el trascendentalismo kantiano, es más, que se produce una verdadera implosión de los propios límites establecidos por Heidegger en *SuZ*, pues la autotransparencia respecto a la imaginación trascendental parece transgredir uno de los principales dogmas de la fenomenología, a saber, la índole ocultante de la fenomenicidad del fenómeno. Inicio, por consiguiente, de una superación/torsión del planteamiento ontológico-existencial que constriñe a situarse aquende la fenomenología con el protagonismo absoluto del ser, definitivamente, único ocultante/desvelador del ente. A este respecto, nuestra conclusión es que la interpretación del esquematismo kantiano prosigue el baldío intento de *SuZ* por torsionar la mirada hacia el tiempo como aparecer de lo que aparece que se encubre en su mostración, pero que es la condición de posibilidad de toda patencia del ente. Tiempo embebido de sí, en continuo derroche o exceso (trascendencia) de sí mismo que transe al *Dasein* y lo embarga, aturde y ofusca. Es la autoafección kantiana llevada más allá del límite, tiempo ciego —¿cómo podría ser con un sujeto trascendental paupérrimo?— y liberador de lo que comparece en su hacer presente. Tiempo, en definitiva, «puro» —la determinación kantiana predilecta para Heidegger—, dinamismo sin consciencia que oculta y rehúsa su pureza en la comparecencia de lo presente, comparecencia que expresa el significado ontológico de las categorías kantianas. En definitiva, el tiempo originario sigue oculto en la otredad del horizonte trascendental —el *Dawider* kantiano—, ganada por la esquematización de las categorías.

A la par, *Kant y el problema de la metafísica* supone el adiós definitivo a una violencia hermenéutica que encuentra en Kant un sincero pensador y, por ello, candidato idóneo a ser moldeado ontológicamente. Basta constatar que, aunque también en 1961 con *La tesis de Kant sobre el ser*, la determinación de la objetividad del objeto —ser del ente— se vincula al concepto de finitud, su exégesis se realiza de un modo distinto a como en la señera cúspide del *Kantbuch* se había analizado. La finitud del conocimiento, en tanto que limitación del uso del entendimiento a lo dado por la intuición sensible y sus formas puras en las que se había aventurado vehementemente a profundizar entre 1925 y 1929, cede paso a una limitación que reobra determinando originariamente la esencia de la subjetividad moderna. En efecto,

aquello que es puesto en la posición (*Position*) es algo dado en la intuición, que por medio del poner adquiere la condición de contra-puesto, arrojado en frente, en definitiva, objeto. El que el estado de puesto (*Gezetztheit*), la posición, se transforme en objetividad, significará para el denominado «segundo Heidegger» que Kant conceptúa el ser como mera posición desde un lugar (*Ort*) determinado: el poner como acción de la subjetividad humana. Dicho en otros términos, la finitud, constituyente *qua* temporalidad de la objetividad del objeto en el libro sobre Kant de 1929, se transforma en la limitación del entendimiento circunscrito por su dependencia respecto a la afección, dependencia que, no obstante ratifica el poderío y afianzamiento de la subjetividad moderna que, de este modo, camina hacia su absolutización en la técnica. Finitud, en ese sentido, depauperada, pues no es la radical servidumbre del entendimiento respecto al tiempo como autoafección pura de sí mismo, sino la provisional y superable limitación de una razón ávida de contraponer, afianzar y restaurar lo dado en su segura «estancia». Si bien toda la hermenéutica heideggeriana de Kant es un palmario rechazo a la concepción del ser como «presencia constante» (*ständige Anwesenheit*), en sus primeras valoraciones la recurrencia a la imaginación trans-cendental aminora considerablemente el juicio peyorativo por la dinamización temporal que se introduce en la hermenéutica de la *Crítica* kantiana. Con el paso de los años, el indiscutible protagonismo de la apercepción trascendental hará incidir en que el ser y los modos de ser se determinan a partir de la relación con el entendimiento. La apercepción trascendental, no el libre juego imaginativo, en tanto que principio unitario de unificación, es decir, el *logos* tradicional, será quien dictamine acerca del ser de lo ente.

La destrascendentalización *qua* «trans»cendentalización —permítasenos el artificioso pero significativo juego de palabras— retoma con bríos nuevos los momentos neurálgicos de *SuZ* en los que se accedía a la condición abismática del *Dasein*, a saber, los angustiosos *ser-para-la-muerte* y *conciencia*¹⁰, pero lo hace bajo el nuevo ímpetu que imprime en ellos un latente concepto de libertad como *libertad-para-el-fundamento*, fraguado precisamente a propósito de la reapropiación del *ser-en-el-mundo* como finitud-en-transcendencia. Todo apuntaba, en efecto, a la indiscutible centralidad del concepto kantiano de libertad, siguiente parada de la hermenéutica heideggeriana en su curso de 1930, *De la esencia de la libertad humana*. Libertad forjada al crisol de la finitud, con lo que recibe un considerable empuje el silente proceso que se extiende desde la libertad abismática de *Ser y tiempo* a la libertad-para-el-fundamento de *De la esencia del fundamento*. Proceso en el que el *Kantbuch* tendrá por cometido desenmascarar la verdadera faz de, parafraseando a Kant, "ese hombre divino que llevamos en nosotros", el «*Dasein* en el hombre», poniendo en claro que un adecuado acceso a la libertad, en confrontación con Kant, pasará inexcusablemente por una dilucidación de la humanidad del ser humano al trasluz de la ya ganada copertenencia de transcendencia y finitud.

¹⁰ V. cap. 3º, I: "Hacia una crítica del *Dasein* finito. Angustia, muerte y conciencia".

Por esta razón, en el capítulo tercero apostábamos porque los momentos de la angustia, el ser-para-la-muerte y la conciencia resultan decisivos en orden a comprender el camino que *SuZ* transita hacia la formalización ontológica —desmoralización, al fin y al cabo— del concepto kantiano de libertad, que, en el horizonte de la pregunta por la trascendencia, desembocará finalmente en la modulación de la resolución precursora como libertad para el fundamento. La condición trascendental de esos fenómenos en sentido fenomenológico alberga el velado rostro de la libertad «para» (*zum*) la muerte, la angustia y la conciencia. Efectivamente, la libertad-para resulta ser el contragolpe inercial e inevitable de la nihilidad o abismaticidad del *Dasein*, hasta el punto de que ambos se hacen cargo de la diferencia ontológica en el seno del *Dasein*, diferencia entre la desposesión ontológica respecto al propio ser —filosofía existencial en ejecución— y el acto resolutorio óntico por ese desfondamiento —filosofía explícita. La llamada de la conciencia servirá de mediación en esa diferencia por su condición de llamada trascendente en la inmanencia. Por todo ello, el desfondamiento radical del *Dasein*, su abismaticidad ontológica, señala el momento álgido del *nihil* en *Ser y tiempo*, a partir del cual emerge la retro-vocación hacia el propio ser. La libertad-para acontece así en su rostro más genuino: fundamento des-fondado, de un extremo al otro transido de nihilidad. Y, justamente, en el momento cimero en que se desvela esa nihilidad... allí Kant.

En el acontecer trans-cendente de la nada —que es, al unísono, una des-subjetivización del sujeto kantiano—, mundo y libertad recobran su verdadera faz, su radical inaprensibilidad cognoscitiva. La investigación de *SuZ* §18 aparece en este momento como los primeros resuellos que anuncian la imposibilidad para el *Dasein* de trasladarse hasta el origen de su ser; metafísicamente hablando, «más allá» de su opaco *ser-en-posibilidad*. Igualmente, en la resolución precursora suenan los ecos agónicos de una determinación poco menos que baldía, pues todo inclina a pensar que esa «nada» resiste a ser apropiada y empuñada activamente por un «quién» (*Dasein*) transformado a lo largo de la segunda parte de *SuZ* en un «cómo», puro dinamismo temporal de estructuras ontológico-formales. Sólo queda ascender —o descender— al hombre resuelto a lugarteniente (*Platzhalter*) de la nada por su conversión en el «*ser-abón*» que rebasa al hombre, pero que detenta ilegítimamente una plaza que no le corresponde, vacante no provista por la libertad humana sino rehusada por la nada del ser:

“Tan finitos somos, que precisamente no somos capaces de trasladarnos originariamente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias. Tan abismal ahonda y socava la finidad en el *Dasein*, que a nuestra libertad se le niega la finitud más propia y profunda”¹¹.

Nuestra investigación ha propuesto al respecto que también para Kant el ser humano es, en el más estricto sentido del término, lugarteniente. Pero su preciada custodia no es la de la nada, sino la de la ley moral. Ley a él donada como un *Faktum* y, que por lo tanto, también expresa una trascendencia, otredad respecto al ser humano individual que es el reino de los fines; ley mediante la que legisla su propia libertad porque en el fondo ambas

¹¹ *WM?* 118 (105).

se identifican; ley de la que no es dueño, pues se hace cargo de la incondicionalidad de la razón; ley nunca plenamente domeñable, respecto a la que el hombre se encuentra, como Heidegger pide, en permanente apropiación, ya que obliga a tratarse a sí mismo y a los otros como fines; ley, en definitiva, que se hace cargo de una radical alteridad e incondicionalidad, consiguientemente, un «no» últimamente inasumible e inapropiable para el hombre. A tal menester nos entregamos con pasión durante toda la confrontación con el *Gewissen* heideggeriano¹², concluyendo la infranqueable distancia entre una conciencia netamente moral y una ontológica, una conciencia que apuesta por un sujeto crítico-reflexivo, en continuo ejercicio de autoexamen y, como el caso de Heidegger, una conciencia ingenua que de antemano se priva de todo criterio de discernimiento entre lo que es y lo que debe ser realizado, por lo que difícilmente da cuenta de la veracidad de la atestación. Nunca el enfrentamiento con las mediaciones «ónticas» fue el aspecto fuerte de la filosofía heideggeriana; a fuer de originalidad un pensamiento inicial se pone en grave peligro de acallar la conminación que proviene de más allá de él¹³.

Por otra parte, en el análisis de la conciencia, el sentimiento moral de respeto o la libertad, advertíamos dos lagunas importantes: una mayor relevancia del componente reflexivo en Heidegger y, en segundo, lugar, una carencia de alteridad e incondicionalidad en la demanda de esa re-fexión como re-conocimiento por parte de una instancia desestabilizadora, algo que en Kant viene otorgado por el *Faktum* moral que fragua su concepto de libertad como deber-ser. Así, la hermenéutica prioritariamente comprensiva del respeto, semblante práctico de la imaginación trascendental, privilegia la inmediatez que, sin lugar a dudas, dicho sentimiento procura, pero lo hace soslayando que el comprenderse del yo práctico kantiano es un re-conocer-se-en la acción moral, por mor de una provocación que él no domina, la de su razón práctica (libertad)¹⁴. Kant deja claro que no existe una intuición de la libertad al modo del conocimiento empírico, pero sí que hay un saberse libre en la acción, una aprehensión del yo actuante en la proyección de las máximas a la incondicionalidad, si bien esa aprehensión acontece por un momento desestabilizador responsable de una ex-centricidad en el ser humano, la normatividad inherente a la razón pura práctica, que no puede considerarse como una mera estructura normativa enajenada del sujeto. Apostábamos, por tanto, por un yo activo/pasivo, reclamado desde la demanda de su misma razón a pensar y actuar en el mundo. Precisamente, esa conjunción de actividad y entrega en el yo kantiano contrasta con la esencial pasividad de un *Dasein* entregado a su desposesión, a su nada. De ahí,

¹² V. Supra. cap. 3º, I, 3.: “*Faktum* frente a *factum*: santidad de la ley, silencio de la nada. Una confrontación «a conciencia»”.

¹³ V. Supra. cap. 3º, I, 3.5: “Kant. Precariedad de una libertad en falta, pero responsable ante su insondable deber-ser”; v. también I, 3.6.: “Heidegger. Culpabilidad sin ley moral: diferencia infranqueable, transcendencia reclusa”.

¹⁴ V. Supra. cap. 4º, I, 2.2.: “Lo no-dicho en la exégesis ontológica del respeto”.

proponíamos, la divergencia en torno al *nihil* se erige en el punto cero que separa los caminos de uno y otro autor¹⁵.

A similares resultados conducía el análisis de la personalidad moral kantiana al trasluz de la transcendencia del *Dasein*, pues permite constatar la enorme distancia que separa el por-mor-de sí mismo y el fin en sí kantiano, retraducido por Heidegger como el «*ser-abí-libre*»¹⁶. Por cuanto el primero, que constituye el sí mismo en su radical individualidad, se forja en el seno del traspasamiento proyectante de la libertad (transcendencia), la noción kantiana de «fin», y con ella, su intrínseca textura normativa, resultan prejuizadas como algo subsistente con lo que el hombre se topa. De esta manera, el camino se encuentra expedito para que la libertad para el fundamento, por-mor-de-sí-mismo que es, a la vez, un por-mor-del-mundo, sea la depositaria de toda ulterior vinculación u obligación del hombre sobre sí mismo, pues ella representa el vínculo originario. Nuevamente constatábamos el movimiento de reversión del vector normativo kantiano a la circularidad ontológica de ser y nada, en esta ocasión, por medio de la reformulación de la ley moral kantiana como auto-vinculabilidad, condición de posibilidad de todo ulterior vínculo, que nombra la autorreferencialidad del *Dasein* vuelto comprensivamente hacia su ser.

No obstante, en esa autosuficiencia del concepto heideggeriano de libertad persiste en el aire la relación entre la vinculabilidad y las normas fácticas concretas, en definitiva, el problema de la mediación o el canon de la libertad. Más importante todavía, la radical desposesión que el yo kantiano experimenta en su reconducción al ser-en-cada-caso por mor de sí mismo pone serias trabas a considerar la mismidad de la existencia, su carácter de «mía», desde el momento en que la nihilidad constitutiva de la existencia implica su inaccesibilidad cognoscitiva. El bucle de proyección al mundo y retorno a sí mismo en el por-mor-de heideggeriano, a riesgo de caer en la asfixia comprensiva, demanda alguna forma de *cogito*, aunque sea el «ojo oculto» de la apercepción trascendental, que repare y recoja en un todo su dinamismo transcendente/inmanente. De lo contrario, parece fatuo todo deseo de apropiación de «mi» existencia. En ausencia de una configuración netamente moral de la mismidad como libertad en continua aspiración a su autoidentificación, resulta cuando menos extraño que la autonomía kantiana pueda arraigar en la radical y previa por ontológica indisponibilidad del *Dasein* respecto a la propia existencia, por cuanto supone dejar en manos de la nihilidad originaria la decisión última acerca de la autonomía del ser humano, poco menos que introducir *ad hoc* un yo, allí donde se le ha arrojado de antemano. Todo ello obedece, a nuestro juicio, a que la transcendencia heideggeriana y la kantiana no discurren en paralelo sino en sentidos contrarios. El sobrepasar heideggeriano se esboza como la retro-ferencia a la inanidad del propio ser, mediante el «paso atrás» desde la unidad de la razón y la sensibilidad del *animale rationale* hacia la imaginación trascendental. La

¹⁵ V. Supra. cap. 3º, I, 4: “Conclusión. Dos propuestas a contra-sentido”.

¹⁶ V. Supra. cap. 4º, I, 1.3: “La *Jemeinigkeit* propone, el sujeto no dispone. Sobre la desposesión del soy-yo-mismo-en-el-mundo”; v. también II, 2.4: “*Umwillen versus Willen*. La resolución del ser, constituyente ontológico del fin en sí mismo kantiano”.

trascendencia kantiana se traza, por el contrario, mediante la versión prospectiva del ser humano hacia la ley moral que lo interpela y que se erige en el elemento auténticamente diferenciador entre humanidad y personalidad.

Llegamos así a una de las hipótesis centrales de nuestro trabajo, que denuncia cómo la interpretación idealista-heideggeriana —en este concreto punto, consideramos ambas orientaciones idénticas—, ha privado a la historia de la filosofía de fijar la mirada en la otredad e incondicionalidad por Kant pensadas. Una revitalización del pensamiento kantiano, sin duda alguna, algo que excede nuestra investigación, estaría en condiciones de atisbar en el trascendentalismo kantiano aquello que, en el asedio actual de lo que, por generalización, si se nos permite una hipótesis que rebasa nuestro discurso, se podría llamar *sociedad del aparecer*, urge pensar, a saber, la reivindicación de lo indisponible que asalta y desconcentra mi pensamiento y gracias a lo cual me reconozco como sujeto que actúa en el mundo. Así considerada, la filosofía del límite kantiana situaría ante una encrucijada histórica —justamente, la que pretendemos rescatar frente a su depauperación tras el viraje heideggeriano—, que invita, así creemos, a rescatar la irreductibilidad de esa alteridad de lo «real» dado en la intuición y de esa alteridad incondicional que es la ley moral, ambas, voces conminatorias a pensar y a pensar«me». Precisamente, como dice Heidegger, porque Kant hace explícitas las tesis de Descartes, pero, a la vez, —y esto no lo dice—, porque piensa tímidamente lo otro que se confronta y que no estaba presente en el *cogito* cartesiano.

Indudablemente, esta problemática pasa por una delimitación precisa de la condición trascendental del Yo pienso kantiano. En los estrechos límites del diálogo que Heidegger entabla con Kant, al fin y al cabo, nuestra única pretensión, esbozamos sucintamente nuestra opinión acerca de la conveniencia de una interpretación del Yo pienso que acompaña todas mis representaciones, no únicamente como un yo trascendental, sino, complementariamente, como un «yo moral», sujeto de deberes en camino a su realización y, sólo por esa razón, trans-cendental. Las críticas al yo kantiano que en muchas ocasiones de manera acertada Heidegger vertía desde su imprescindible incardinación en el mundo de la vida, no tienen por qué concluir, a nuestro parecer, en considerar el «acompañar» del Yo respecto a las representaciones como una crasa subsistencia, sino que es un reglar o regular que, además de constituir el horizonte de comparecencia de lo dado como objeto, escapa al propio «sujeto», todavía no constituido como tal en la confrontación con el objeto, esto es, en la reflexión. En el libre juego de la imaginación, dinamizado, a diferencia de lo que Heidegger sostiene, por lo dado contra-puesto empíricamente y, más todavía, por la incondicionalidad de la ley moral, resulta posible hallar una regulación inherente a una pre-subjetividad, de índole cuasi moral —en el sentido de que no es todavía el terreno de las normas y valores al que siempre apela la crítica heideggeriana—, como ámbito de regulación previa a lo categorial, y por eso, pre-categorial. Regulación en sintonía con la que creemos atisbable en Heidegger, aunque él no estuviera dispuesto a considerarlo, esa «cuasi normatividad» inherente a la legalidad del hacer por ser del *Dasein*, traspasada

posteriormente a la legalidad de la historia destinal del ser¹⁷. De ser así, la reiteración heideggeriana de la obra de Kant abriría toda una fructífera vía de adentramiento en la condición intrínsecamente «práctica» de ese ámbito pre-reflexivo, —y de la actividad filosófica como tal, no meramente descriptiva—, en el sentido de que patentiza una libertad más originaria que la del sujeto reflexivo, libertad en precario y en dinamismo de autorrealización, porque, este punto lo olvida Heidegger, halla su condición y su apertura en el concepto originario de libertad como deber-ser a partir del reclamo del «hecho moral».

Este momento, referido al *Faktum* moral, con las imprescindibles matizaciones en condiciones de alejar de él la sombra del voluntarismo, es, a nuestro juicio, lo radicalmente distintivo respecto a la propuesta heideggeriana, y aquello en lo que más hincapié hemos hecho, ya que el acceso al ámbito pre-reflexivo procurado por Heidegger, a nuestro juicio, sólo resulta posible por una llamada conminadora que abre en su apelación la libertad del pensar. Ello significaría reinterpretar la temática kantiana en torno a las condiciones de posibilidad o lo *a priori*, complementariamente con su índole constituyente, como *lo donado-para en respuesta a una interpelación* que no es la del principio de razón sino la de la ley moral. Es decir, como un movimiento retro-ferente —condiciones de posibilidad— posibilitado por la *pre-ferencia* de la legalidad de la razón en su integridad. A tal efecto, una de las preguntas que dejamos abierta para ulteriores investigaciones es si resulta posible que el juego de representaciones imaginativo reproduzca una libertad originaria, pero no heideggeriana, trasunto del imperativo categórico. En este sentido, desbrozamos el camino adentrándonos con convicción en la viabilidad de una razón práctica como modo de ser del hombre y distante de la crasa acción causal óptica guiada por la razón, a partir de la consideración del *Faktum* moral como un acontecimiento que apropia al hombre, máximamente distante, por lo tanto, de su interpretación como mera estructura normativa, algo así como sacar a la razón kantiana de su gozne originario¹⁸. No cabe duda de que la confrontación con Heidegger ha sido la catalizadora de nuestra propuesta, pues gracias a ella se abren cauces para dinamizar la razón legisladora kantiana en lo que a su facticidad y temporalidad se refiere, pero también —y esto pasó desapercibido para Heidegger—, en lo referido a la dimensión de acontecimiento donador y rehusante de la ley moral. De confirmarse nuestros análisis, la reflexión de la reflexión, en definitiva, la autocrítica de la razón que lleva a cabo Kant, no tendría por qué significar el comienzo decisivo del autoaseguramiento de la razón en camino hacia la voluntad de voluntad, porque la remisión del sujeto a su subjetividad viene previamente soportada por una libertad que resulta indisponible y, en ese sentido, abismática. Por otra parte, difícilmente puede hablarse de una subjetividad en camino a la exclusividad, cuando la actividad sintética de la unidad de apercepción viene demandada por la realidad efectiva misma de la naturaleza, por eso

¹⁷ V. Supra. cap. 3º, I, 2: “El sospechoso tránsito hacia sí mismo del ser-para-la-muerte”; v. también I, 4.2: “Aporías de la conciencia heideggeriana. En torno a la preeminencia óptica de la pregunta por ser”.

¹⁸ V. Supra. cap. 4º, II, 3: “La contraoferta kantiana: autolegislación «y» sometimiento a la ley moral”.

«otro» indemne frente al sujeto, alteridad que se impone y sin lo cual no existiría *pre-posición* ninguna del ser por la subjetividad. Demanda, por lo tanto, imprescindible para configurar como tal la apercepción trascendental, pues sin ella nunca podría pronunciar respecto a la experiencia la palabra «mía».

Hemos reconocido reiteradamente lo acertado de las reticencias heideggerianas a la concepción kantiana del ser como presencia constante, que dan buena cuenta, además de que la pregunta por el ser no ocupa un papel central en el autor de las *Críticas*, de las ambigüedades de Kant a la hora de insertar la moral en el mundo de la vida. Qué duda cabe, la *Crítica de la razón práctica* no aborda explícitamente una fenomenología de la acción humana a partir de la facticidad existencial del ser humano. Las sospechas de *naturalismo* en Kant acuden inmediatamente desde el momento en que lo empírico no se traza en el plexo de un mundo de sentidos y por ello parece dotarse de un revestimiento moral en el ámbito práctico. Bienvenida sea cualquier humanización de la razón pura, si bien, ello no obsta para que se abran, como hemos propuesto¹⁹, nuevas vías en la determinación del trascendentalismo kantiano a fin de comprender cómo el concepto de ser en Kant va más allá de la mera presencia para definirse como «*presencia activa*» o ímpetu presente que concierne al pensar del hombre. La imprecación ínsita en la razón legaliforme kantiana no se la otorga ella a sí misma, como tiende a hacer pensar Heidegger a fin de identificarla con una razón instrumental que dispone a voluntad del mundo, pues dicha imprecación halla su *alter ego* que la de-limita y de-fine en la alteridad de lo otro que el yo no domina, máximamente resplandeciente cuando esa alteridad deviene incondicional por el acontecer de la ley moral que impele a hacer un mundo mejor y a aventurarse en la tarea del pensar. Obviamente, los caminos entre ambos pensadores se separan justamente allí donde la propuesta heideggeriana se hace más cuestionable, como vimos, en una imaginación trascendental como temporalidad indomeñable para el sujeto y cuya ciega actividad conforma el horizonte de objetivación, y, en segundo lugar, con el calco de esa facultad imaginativa como subjetividad ávida de sí misma²⁰. En resumen, la apuesta heideggeriana por una «nada» sin sujeto renuncia a considerar la textura res-ponsable, así como eminentemente moral, de la ontología kantiana y, por qué no, de su propia propuesta ontológica, además de que, por su indisoluble vinculación con una demanda indomeñable en el seno de su misma razón, el sujeto kantiano, amén de un sujeto constituyente, se define también como un «Yo pienso» a la escucha de lo otro, que se forja sintéticamente (reflexivamente) en su exposición a lo otro de sí; un sujeto, por tanto, que deviene acontecimiento y no que acontece por sí mismo.

Consiguientemente, al albur de la confrontación con Heidegger, quedan esquemáticamente trazados nuevos envites filosóficos que podrían dirigir una hermenéutica

¹⁹ V. Supra. cap. 4º, I, 1.4: “Propuesta de una hermenéutica alternativa a la apercepción trascendental como *subjectum*”.

²⁰ V. respectivamente, supra. cap. 2º, III, 2.4: “La alargada sombra de la imaginación trascendental”; v. también cap. 5º, II, 2: “El trascendentalismo kantiano, «decidido» comienzo del final”.

de Kant, esta vez sí, centrada exclusivamente en su pensamiento en lo que a indagaciones futuras se refiere. Por ejemplo, de la mano de una exégesis pormenorizada del distingo kantiano entre arbitrio y voluntad —no se olvide, facultad superior de «desear»—, consideramos viable una reiteración del «abismo» óntico-ontológico que denunciábamos en Heidegger, porque todo parece indicar que una misma legalidad o regulación de la razón impregna tanto el campo de las razones que legitiman la acción (validez) como el ámbito pre-reflexivo caro a Heidegger²¹. La justificación de la conducta concreta, algo desatendido por el pensador de Todtnauberg, no crea de la nada las razones, más bien, reelabora una atingencia a reglas ya prerreflexivamente existente, si bien no elude la posibilidad del autoengaño sobre los verdaderos motivos de la acción. Este paso de lo prerreflexivo a lo reflexivo cuenta con garantías en Kant porque el ser del hombre se configura como razón eminentemente práctica en camino a su realización, «racionalidad» —regulación, regularidad, conformidad a reglas..., el nombre resulta indiferente— que informa todas esas pre-decisiones que no forman un magma caótico, pues, en ese caso, no se explicaría cómo es posible volver sobre ellas reflexivamente y poner orden allí donde reina la arbitrariedad.

Denostar, como hace Heidegger, toda *Crítica* de la razón, bien como perteneciente al ámbito óntico de la presencia, bien como representante de una voluntad que se cuida de su aseguramiento en camino hacia su hegemonía total como voluntad de voluntad, supone, inevitablemente, desatender elementos decisivos que forman parte de la más granada de la tradición humanística ilustrada. Empeñado en no llegar tarde a la cita con el ser, Heidegger desestima, en beneficio exclusivo de la comprensión, el imprescindible momento reflexivo que supone reconocer la regalía de lo otro que se confronta y que, en el caso del «hecho moral» reclama la misma actividad filosófica. La exorbitada premura por lo originario trae consigo, mucho nos tememos, el olvido de la cita con la realidad, los semejantes y, si es el caso, el Otro con mayúscula, cita a la que Kant, aunque tarde y a sabiendas de ello, no dejó de acudir. Por esta razón, estamos convencidos de lo mucho por explorar en la condición límite de la filosofía kantiana, excelente adalid contra la posible, en términos nietzscheanos, «ilusión óptico-moral» de toda la filosofía y, particularmente, de la heideggeriana. Ilusión que Heidegger repulsa lícitamente en su enfrentamiento con la pretensión onto-teo-lógica de retorno al fundamento casual primero y último; pero también, así nos parece, ilusión en la que cae el retorno heideggeriano a lo originario, la búsqueda de sintonía «ética» con el ser en su morada. El denuedo por correr «hacia atrás» comprensivamente, hacia el contacto inmediato con el ser de las cosas, a pesar de sus eminentes logros en lo que a la apertura del ámbito comprensivo se refiere, da a entender, frente a sus afirmaciones explícitas, que adolece de una no aceptación de la radical finitud que traspasa y domina al ser humano. Apoyándose en la impronta límite del criticismo, pensamos, se estaría en condiciones de

²¹ V. Supra. cap. 3º, I, 3.2: “El primado kantiano de la libertad al trasluz del distingo entre máximas del arbitrio y leyes de la voluntad. Del tribunal de la razón”; v. también I, 3.6: “Heidegger. Culpabilidad sin ley moral: diferencia infranqueable, transcendencia recluida”.

denunciar esa poderosa sugestión que aleja al hombre del mundo para situarlo por encima o por debajo de él, olvidando fatalmente las mediaciones fácticas «ónticas» en las que discurre su vida cotidiana.

Hemos pretendido llevar el punto central de la confrontación en torno al *nihil* a la encrucijada donde Heidegger es puesto en la decisión entre «la humanidad en la persona» o la nada. La resolución heideggeriana por esta última implicaba como primera tarea otorgar de envergadura ontológica una nada cuyo primer rostro era el fenomenológico «nada de entes» de la mundaneidad del mundo²². A ese afán de corregir un posible déficit de alteridad en la llamada del ser se entrega Heidegger, además de con la dilucidación de la nada vivida en el angustioso ser-para-la-muerte, mediante la delimitación de la conciencia, no por casualidad, en disputa con la conciencia moral kantiana. La interpelación del ser al *Dasein*, piedra angular de la comprensión del ser, adviene desde el futuro, la transcendencia inmanente del ser. Pero, como hemos procurado mostrar en nuestro trabajo, la transcendencia en la inmanencia heideggeriana adolece de tantas trabas que, en el fondo, nos inclinamos a pensar que no se traza desde el futuro sino desde el pasado, esto es, desde la nada ya siempre sida²³. La recurrencia a la angustia no pone en mejor situación a la hora de asegurar la comparecencia de la nada, ya que la formalización que Heidegger lleva a cabo con esta disposición fundamental inhibe justamente la alteridad de lo conocido e incluso del sujeto que conoce. En la misma inhibición del sentido, propone nuestro autor, se recobra un sentido originario, para lo cual se inviste a la nada de la capacitación —no se sabe muy bien cómo— de incitar a pensar mi propio yo y los entes. Los magníficos ejemplos que pone Heidegger de la nada originaria —la dureza de una actuación hostil, el rigor de un desprecio implacable, el dolor del fracaso, la inclemencia de la prohibición o la amargura de la privación y la renuncia²⁴— deberían conducir, más bien, a pensar que esa alteridad radical e inasumible no resulta proyectada por el *Dasein*, sino que éste es invitado a pensar el ser de los entes, compelido por los otros iguales que le fuerzan a ello y que, en términos kantianos, son los rostros de la ley moral que claman atronadoramente a que el libre arbitrio cambie el mundo.

Este déficit de alteridad u otredad de la nada en su propuesta de 1927, más aún, también en el «segundo Heidegger», obedece, a nuestro juicio, a que el *nihil* heideggeriano, con el que se opera un proceso de formalización ontológica, últimamente resulta pensado fenomenológicamente, lo que vendría a frustrar todos los intentos por legitimar su actividad conminatoria. Desde el momento en que el *nihil* se traza como el contraconcepto del ser y éste como fenomenicidad del fenómeno que, por consiguiente, se agota en su momento extático o transcendente, se dificulta en extremo el contramovimiento de vuelta a sí mismo, esto es, el re-conocimiento del sujeto que se confronta con lo que le rodea, la

²² V. Supra. cap. 3º, II, 2.2: “Nada «de» mundo”.

²³ V. Supra, cap. 3º, I, 2: “El sospechoso tránsito hacia sí mismo del ser-para-la-muerte”. V. también II, 1.3: “La nihilidad del *Dasein* en la cooriginariedad de existencia y facticidad”.

²⁴ *WM?* 117-118 (104).

genuina conciencia de sí. Y eso sucede, como ha sido nuestra intención evidenciar, porque esa ex-centricidad no viene previamente provocada por una otredad con suficiente radicalidad y crudeza como para des-concentrar al *Dasein*, dejando el momento eminentemente activo en manos de la autoafección pura del tiempo, en último término, darse tiempo el propio tiempo embebido de sí mismo²⁵. Algo no muy distinto acontece en la década de los años treinta cuando se piensa el *nihil* desde la copertenencia ser/nada, una vez expurgadas las mediaciones subjetivistas —aunque imprescindibles, nos atreveríamos a decir— que pudieran malversar la genuina condición ontológica de la llamada. Esta cooriginariedad de la nada respecto al ser se piensa como la sustracción del ser en su desocultamiento, por lo tanto, según el esquema de la cooriginariedad trazado en 1927, entiéndase, nada como el no-aparecer del aparecer²⁶. Ahora bien, el arrobamiento sustractivo puede conminar al hombre siempre y cuando exista «alguien» para el que se sustrae, es decir, el rehusarse o retenerse tiene, de una u otra forma, que hacer referencia al ámbito del sentido y, por lo tanto, a un sujeto que proyecta ese horizonte y sabe de él. De lo contrario, por virulenta que sea la acometida de la nada, se hace extremadamente paradójico concebir un recuerdo de «mi» propio olvido del ser. Proponemos, en definitiva, no sólo un hombre apropiado por el ser en su denegarse, sino también un hombre al que el denegarse le pertenezca «en propiedad». Una vez más, cierta existencialización del deber-ser kantiano podría, a nuestro juicio, dar buena cuenta de ambos momentos activo/pasivo no suficientemente claros en Heidegger, sobre todo a la hora de explicitar el porqué de la misma actividad filosófica²⁷. A este respecto, en nuestra tentativa de hacer «de Heidegger con Heidegger», la condición inmanente/transcendente de la ley moral kantiana respecto al sujeto concernido por ella, nos llevaba a sospechar que la actividad filosófica del *Dasein*-Heidegger se realizaba, no «desde» la imprecación del ser, sino «desde» su instalación comprensiva en la nada del ser, puesto que, al rechazar por óptica toda la esfera práctica kantiana, el pensador de la Selva Negra se cierra el camino para dar una respuesta convincente a la pregunta decisiva que subyace a todo su itinerario intelectual: ¿por qué «he» de pensar?

Inevitablemente mueve a sospecha lo demasiado cómodo, demasiado autocomplaciente, que Heidegger se halla en los dominios de la nada; ese «como en casa en ningún lado» del que pastorea el ser, esa relativamente plácida inhospitalidad del que se sabe comprensivamente en su morada y la deja-ser. La nada pierde su rostro más amargo, nos da la impresión, a fuerza de alejarla, paradójicamente, del mundo del que Heidegger partía, el mundo de la vida. Por el contrario, el *nihil* «moral» kantiano es ese atemático acontecer del imperativo moral que se sustrae al hombre, pero, más importante, dotado de una envergadura que dista mucho de situarse a su lado como idílico pastoreo. A este respecto,

²⁵ V. Supra. cap. 2º, III, 1.4: “Hacia la destrascendentalización del sujeto kantiano: el tiempo como autoafección de sí mismo”.

²⁶ V. Supra. cap. 5º, III, 2: “Nada «del» ser, lo noedor del ser”.

²⁷ V. Supra. cap. 5º, IV: “Consideraciones finales”.

valoramos muy relevante el cierre de la conferencia *De la esencia de la verdad*, con mención explícita a Kant —como también hará en las páginas finales de su curso sobre la libertad kantiana de 1930—, eligiendo el pasaje de la *Grundlegung* en el que se reafirma la autonomía de la filosofía, guardiana de sus propias leyes²⁸. Elección máximamente significativa si se tiene en cuenta la referencia kantiana a la esencial precariedad de la filosofía o, lo que es lo mismo, de la razón, suspendida en la nada del no poder aferrarse, en lo que a la determinación de la necesidad del imperativo categórico concierne, ni a la tradición ni a la naturaleza humana. Kant plantea, pues, la esencia de la filosofía en vinculación con la constitutiva fragilidad de la libertad. Por esta razón, no queremos dejar de notar el hecho de que Kant finalice sus grandes obras con alusiones a la condición intermedia de su planteamiento crítico entre dogmatismo y escepticismo (*KrV*), entre el *Faktum* de la ley moral y el *Faktum* de la naturaleza (*KpV*). Se confirma así la singularidad del trascendentalismo kantiano como pensamiento de y en el límite o, en términos de las últimas palabras en *Grundlegung*, "una filosofía que aspira a llegar en principios hasta el límite de la razón humana"²⁹, lo que para la ética supone que "no puede ampliarse más allá de los límites de los deberes recíprocos de los hombres"³⁰, puesto que "el justo camino no es ir del otorgamiento de gracia a la virtud, sino más bien de la virtud al otorgamiento de la gracia"³¹. Negándose a tomar como punto de partida la singularidad de la libertad práctica kantiana, la interpretación heideggeriana dista mucho de abogar por una filosofía en y del límite. Su deliberada referencia a la *Grundlegung* reivindica, precisamente, un distanciamiento del pensamiento crítico en el mismo lugar donde Kant proclama la problemática autonomía de la filosofía. En juego, por lo tanto, nada menos que el punto de partida de la filosofía: desde la resolución por la nada o desde la precaria autonomía del ser humano.

En definitiva, de la rectitud de nuestras pretensiones se derivaría que la filosofía del solitario de Königsberg, así lo creemos, puede admitir, mediante una reinterpretación que no abdica respecto a lo esencial, gran parte del contenido de esta aguda reflexión de Heidegger:

"(...) debemos, por así decir, generar la ilusión de que la tarea de cada momento es la única y necesaria. Sólo quien comprende el arte de existir, considera, en su obrar, lo que en cada momento obtiene como totalmente único, y, al mismo tiempo, sin embargo, se da cuenta de la finitud de ese actuar. Este arte de existir no es la auto-reflexión, que es una caza desinteresada, para husmear motivos y complejos, a partir de los cuales se alcanza un reposo y la dispensa de actuar, sino que es únicamente la claridad del obrar mismo, la caza de genuinas posibilidades"³².

²⁸ "Ahora bien, aquí vemos a la filosofía puesta realmente en un punto precario, que ha de ser firme, no obstante no estar suspendido de nada en el cielo ni apoyado en nada en la tierra. Aquí ha de demostrar su pureza como soberana que mantiene sus leyes por derecho propio, no como heraldo de las que le susurra un sentido implantado o quién sabe qué naturaleza tutora (...)" (*Grundlegung* 425 [181]).

²⁹ *Ibid.*, 463 (259).

³⁰ *MS* 491 (371).

³¹ *Religion* 202 (243).

³² *Anfangsgründe* 201 (185-186). Adviértase de paso la injusta ironía respecto a su maestro en la fenomenología que rezuma el pasaje.

Ahora bien, el «arte de existir», que persigue precisamente la claridad del obrar mismo, no puede obviar —como nos acaba de sugerir Heidegger en términos que se vuelven finalmente contra él— el componente auto-reflexivo, en último término, el imperativo de veracidad en el pensar y actuar. Y en ese punto se yergue la figura de Kant para recordar, frente al silencio del *Gewissen*, la incesante voz del deber, esperanzado eco de la libertad que exige ser autolegisladora y dice mucho, lo dice a todo el mundo y lo dice por igual, sin por ello —y en contraste con la *hybris* ontológico-existencial de Heidegger—dejar de reconocer los límites irrenunciables a nuestro deficitario acceso al ámbito primordial, en este caso el deontológico-moral, al que somos empujados por la razón, el corazón y, por supuesto, la conciencia:

“Que el hombre sea llamado mediante la ley moral a la buena conducta, que, mediante el respeto imborrable que en él reside a la ley moral, encuentre en sí una promesa en orden a la confianza hacia este espíritu bueno y a la esperanza de poder darle satisfacción del modo que sea, finalmente que, ligando esta última espera con el mandamiento estricto de la ley moral, haya de examinarse constantemente como requerido a dar cuentas ante un juez: sobre ello instruyen y a ello empujan la Razón, el corazón y la conciencia moral”³³.

Pretender ir más allá de esta enunciación que da cuenta de una "necesidad humana universal", insiste Kant a continuación —y en ello convenimos nosotros también—, resulta la «impertinencia del pensar».

³³ *Religion* 144-145 (178).

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

1. OBRAS DE M. HEIDEGGER

Reseñamos en este apartado, cronológicamente, aquellas obras de Heidegger utilizadas en nuestra investigación, en su mayor parte tomadas de la Edición Completa (*Gesamtausgabe*) publicada por la editorial V. Klostermann, a partir de 1975.

Indicaremos el título del escrito, el tomo de la obra completa (GA) en el que se encuentra y la traducción española en caso de existir.

1912

- *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* [en *Frühe Schriften*, GA 1, págs. 1-15] — *El problema de la realidad en la filosofía moderna*.

1913

- *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* [en *Frühe Schriften*, GA 1, págs. 59-188] — *La doctrina del juicio en el psicologismo*.

1915

- *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [en *Frühe Schriften*, GA 1, págs. 189-412] — *La doctrina de las categorías y del significado según Duns Scoto*.

1916

- *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [en *Frühe Schriften*, GA 1, págs. 413-433] — *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*.

1920/1921

- *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, págs. 1-125] — *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. J. Uscatescu, Madrid, Siruela, 2005.

1921/1922

- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [GA 61] — *Interpretación fenomenológica de Aristóteles. Introducción en la investigación fenomenológica*.

1922

- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, ed. Hans-Ulrich Lessing, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 6, 1989, págs. 237-269. — *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], trad. J. Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.

1923

- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [GA 63] — *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

1924

- *Der Begriff der Zeit* [en *Der Begriff der Zeit*, GA 64, págs. 1-103] — *El concepto de tiempo*, trad. J. Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2008.
- *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)* [en *Der Begriff der Zeit*, GA 64, págs. 105-125] — *El concepto de tiempo (conferencia 1924)*, trad. R. Gabás Pallás y J. Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 1999.

1925

- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* [GA 20] — *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. J. Aspiunza, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge, 1925)*, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 8 (1992-1993), págs. 143-177. — *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo (Conferencias de Kassel, 1925)*, en *Tiempo e historia*, trad. J. Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2009, págs. 39-108.

1925/1926

- *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [GA 21] — *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

1927

- *Sein und Zeit* [GA 2] — *Ser y tiempo*, trad. J. Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2003.
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24] — *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000.

1927/28

- *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [GA 25] — *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la Razón Pura de Kant*.

1928

- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [GA 26] — *Principios metafísicos de la lógica*, trad. J. J. García Norro, Madrid, Síntesis, 2007.

1928/29

- *Einleitung in die Philosophie* [GA 27] — *Introducción a la filosofía*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 2001.

1929

- *Kant und das Problem der Metaphysik* [GA 3] — *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. Ibscher Roth, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- *Vom Wesen des Grundes* [en *Wegmarken*, GA 9, págs. 123-175] — «De la esencia del fundamento», en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, págs. 109-149.
- *Was ist Metaphysik?* [en GA 9, págs. 103-122] — «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, págs. 93-108.

1930

- *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [GA 31] — *De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía*.
- *Vom Wesen der Wahrheit* [en *Wegmarken* GA 9, págs. 177-202] — «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, págs. 151-171.

1930/1931

- *Hegels Phänomenologie des Geistes* [GA 32] — *La fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. Manuel E. Vázquez y K. Wrehde, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

1931/32

- *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [GA 34] — *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y del Teeteto de Platón*, trad. A. Ciria, Barcelona, Herder, 2007.

1935

- *Einführung in die Metaphysik* [GA 40] — *Introducción a la metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1999.

1935/1936

- *Der Ursprung des Kunstwerkes* [en *Holzwege*, GA 5, págs. 1-74] — «El origen de la obra de arte», en *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1998, págs. 11-62.
- *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen* [GA 41] — *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. E. García Belsunce y Z. Szankay, Buenos Aires, Ed. Sur, 1964.

1936

- *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* [GA 42] — *Schelling y la libertad humana*, trad. A. Rosales, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1985.

1936-1938

- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [GA 65] — *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti, C., Buenos Aires, Biblioteca Internacional M. Heidegger, 2003.

1936-1939

- *Nietzsche I* [GA 6.1], *Nietzsche I*, trad. J. Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000.

1936-1946

- *Überwindung der Metaphysik* [en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, págs. 67-98] — «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994. págs. 51-73.

1938

- *Die Zeit des Weltbildes* (1938) [en *Holzwege*, GA 5, págs. 75-113] — «La época de la imagen del mundo», en *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1998, págs. 63-90.

1938/1939

- *Besinnung* [GA 66] — *Meditación*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2006.

1939-1946

- *Nietzsche II* [GA 6.2], *Nietzsche II*, trad. J. Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000.

1943

- *Nietzsches Wort: »Gott ist tot«* [en *Holzwege*, GA 5, págs. 209-267] — «La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"», en *Caminos del bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1998, págs. 157-198.
- *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«* [en *Wegmarken*, GA 9, págs. 303-312] — «Epílogo a "¿Qué es metafísica?"», en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, págs. 251-258.

1946

- *Brief über den »Humanismus«* [en *Wegmarken*, GA 9, págs. 313-364] — «Carta sobre el "Humanismo"», en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, págs. 259-297.

1946/1948

- *Das Wesen des Nihilismus* [GA 67] — *La esencia del nihilismo*.

1949

- *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«* [en *Wegmarken*, GA 9, págs. 365-383] — «Carta sobre el "Humanismo"», en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, págs. 299-312.
- *Die Frage nach dem Technik* [en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, págs. 5-36] — «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994. págs. 9-32.

1950

- *Die Sprache* (1950) [en *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, págs. 7-30] — «El habla», en *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Serbal, 1987, págs. 11-31.

1950-1959

- *Unterwegs zur Sprache* [GA 12] — *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Serbal, 1987.

1951/1952

- *Was heisst Denken?* [GA 8] — *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005.

1955

- *Zur Seinsfrage* [en *Wegmarken*, GA 9, págs. 385-426] — «En torno a la cuestión del ser», en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, págs. 313-344.

1955-1956

- *Der Satz vom Grund* [GA 10] — *La proposición del fundamento*, trad. F. Duque Pajuelo y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Serbal, 2003.

1957

- *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* [en *Identität y Differenz*, [GA 11, págs. 51-79] — «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte, ed. bilingual, Barcelona, Anthropos, 1988, págs. 98-157.

1959

- *Gelassenheit*, Tübingen, Neske, 1960 — *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989.

1961

- *Kants These über das Sein* [en *Wegmarken*, GA 9] — «La tesis de Kant sobre el ser», en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, págs. 361-388.

1962

- *Zeit und Sein* [en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, págs. 3-30] — «Tiempo y ser», en *Tiempo y ser*, trad. M. Garrido, Madrid, Tecnos, 1999, págs. 19-44.
- *Brief an P. W. J. Richardson* — *Carta-Prólogo a la Tesis de Richardson: Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967.

1963

- *Mein Weg in die Phanomenologie* [en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, págs. 91-102] — «Mi camino en la fenomenología», en *Tiempo y ser*, trad. F. Duque, Madrid, Tecnos, 1999, págs. 95-103

1964

- *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* [en *Zur Sache des Denkens*, GA 14, págs. 67-90] — «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, trad. J. L. Molinuevo, Madrid, Tecnos, 1999, págs. 77-93.

1969

- *Seminar Le Thor* [en *Seminare Freiburg (Heraclit); Le Thor-Zähringen (1966-1973)*, GA 15] — *Seminario en Le Thor*.

EPISTOLARIOS (*Briefwechsel*)

- *Martin Heidegger – Karl Jaspers, Briefwechsel 1920 – 1963*, ed. Walter Biemel y Hans Saner, Frankfurt a. M., 1990/ R. Pippert, München, 1990. — trad. esp. de J. J. García Norro, *Martin Heidegger / Karl Jaspers: Correspondencia (1920-1963)*, Madrid, Síntesis, 1990.
- *Martin Heidegger – E. Blochmann, Briefwechsel 1918 – 1969*, ed. J. Storck, Marbach a. Neckar, Deutschen Literaturarchiv, 1989.

2. OBRAS DE I. KANT

El original utilizado en el texto corresponde a la edición de la obra completa (*Akademie Textausgabe*): *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902ss. El volumen correspondiente ha sido señalado ya en la sección de abreviaturas. A continuación indicaremos, entre tales obras y por orden alfabético, aquellas que poseen traducción española y que, asimismo, han sido empleadas en nuestro trabajo.

- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* — *Antropología en sentido pragmático*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Ed. Losada, 2009.
- *Der einzig möglich Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes* — *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*, trad. J. M. Quintana Cabanas, Barcelona, PPU, 1989.

- *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* — *La «Dissertatio» de 1770*, trad. Ramón Ceñal, ed. bilingüe, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- *Welche sind die wirkliche Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* — *Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, trad. Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1987.
- *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* — «En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», en *Teoría y Práctica*, trad. M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1986, págs. 3-60.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* — *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. J. Mardomingo, ed. bilingüe, Barcelona, Ariel, 1996.
- *Kritik der praktischen Vernunft* — *Crítica de la razón práctica*, trad. E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Salamanca, Sígueme, 2002.
- *Kritik der reinen Vernunft* — *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1997.
- *Kritik der Urteilskraft* — *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1997.
- *Logik* — *Sobre el saber filosófico*, trad. Julián Marías, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1998.
- *Metaphysik der Sitten* — *Metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989.
- *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* — «Las magnitudes negativas», *Opúsculos de filosofía natural*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 1992, págs. 117-164.
- *Opus postumum* — *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (opus postumum)*, trad. Félix Duque, Barcelona, Antrhropos, 1991.
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* — *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Editorial Charcas, 1984.
- *Reflexionen* — *Reflexiones sobre filosofía moral*, trad. J. G. Santos Herceg, Salamanca, Sígueme, 2004.
- *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* — *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

3. BIBLIOGRAFÍA M. HEIDEGGER - I. KANT

Incluimos en este apartado la bibliografía especializada en la discusión entre ambos pensadores de las que hemos hecho uso en la investigación.

Apel, K.-O. (1998), «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, págs. 505-568. [trad. de M. Muñoz, en Navarro Cordón y Rodríguez R. (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Ed. Complutense, 1993, págs. 11-47].

Aramayo, R. (2009), «Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate entre Kant celebrado en Davos», *Devenires*, X, 19, págs. 151-179.

Arifuku, K. (1991), «Heidegger und Kant. Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des menschlichen Selbst», en D. Papenfuss / O. Pöggeler (hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. I, Frankfurt a. M., V. Klostermann.

Artola, J. M^a. (1977), «Kant en la interpretación de M. Heidegger», *Anales del Seminario de Metafísica*, XII, págs. 37-57.

Aubenque, P. (1972), *Ernst Cassirer – Martin Heidegger, Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, trad. P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, Paris, Beauchesne.

Berciano, M. (2005), «El problema de la metafísica en Kant y en Heidegger», en Ana M^a. Andaluz (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, págs. 93-115.

- Bollnow, O. F. (1933), «Über Heideggers Verhältnis zu Kant», *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 9, págs. 222-231.
- Borges Duarte, I. (2002), *La presencia de Kant en Heidegger: Dasein - transcendencia - verdad*, tesis doctoral, Madrid, Ed. Complutense.
- Carvajal, J. (2007), «Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantismo», *Fragmentos de filosofía*, 5, págs. 239-262.
- Cassinari, F. (1994), *Definizione e rappresentazione. Antropologia e metafisica nell'interpretazione heideggeriana di Kant*, Milano, Guerini e Associati.
- Cassirer, E. (1931), «Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation», *Kant-Studien*, 36, págs. 1-26.
- Cassirer, T. (2003), *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg, Felix Meiner.
- Colonnello, P. (1981), *Heidegger interprete di Kant*, Genova, Studio editoriale di cultura.
- (1986), «Kant nelle lezioni heideggeriane di Marburgo (1925-1928) », *Sapienza*, 39, págs. 345-348.
- Coreth, E. (1955), «Heidegger und Kant», en J. B. Lotz (hrsg.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, págs. 207-255.
- Courtine, J-F. (1990), «Kant et le temps. L'interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure», en *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, págs. 107-127.
- Dahlstrom, D. O. (1989), «Heideggers Kant-Kommentar 1925-1936», *Philosophisches Jahrbuch*, 96, págs. 345-366.
- (1991), «Seinvergangenheit oder moralphilosophische Naivität? Heideggers Interpretation der praktischen Philosophie Kants», en D. Papenfuss / O. Pöggeler (hrsg.), *Zur philosophische Aktualität Heideggers*, Frankfurt a. M., Bd. I, V. Klostermann, págs. 167-179.
- Declève, H. (1968), «Le second Avant-Propos de Kant und das Problem der Metaphysik», *Dialogue*, VI: 4, págs. 555-565.
- (1969), «Heidegger et Cassirer interprètes de Kant», *Revue Philosophique de Louvain*, 67, págs. 517-545
- (1970), *Heidegger et Kant*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- Dufrenne, M. (1966), «Heidegger et Kant», *Jalons*, La Haye, Nijhoff, págs. 84-111. [Original en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 (1949), págs. 1-28].
- Dupond, P. (1996), *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Ousia, Bruxelles.
- Esposito, C. (1979), «Heidegger e Kant: 1919-1929. Un'ipotesi di lettura», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari*, 22, págs. 221-248.
- (1981), «Die Subjektivität des menschlichen Subjekts. Bemerkungen zu Heideggers Interpretation der "Kritik der reinen Vernunft"», en G. Funke (hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongress*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, págs. 955-965.
- (2004), «Kausalität als Freiheit: Heidegger liest Kant», *Heidegger-Studien*, 20, págs. 101-126.
- Fabris, A. (1987), «Soggetto ed essere nell'interpretazione heideggeriana di Kant», *Teoria*, 1, págs. 105-129.
- Ferretti, G. (2001), *Ontologie et théologie chez Kant. Relire Kant après Heidegger et Lévinas*, trad. P. Chapel de la Pachevie, Paris, Éditions du Cerf.
- Ferry, L. / Renaut, A. (1980), «La dimension étique dans la pensée de Heidegger. De Heidegger à Kant», en U. Guzzoni (hrsg.), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, Hildesheim, Gerstenberg Vlg.
- Gethmann, C. F. (1988), «Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit», en *Heidegger und die praktische Philosophie*, A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler (hrsg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, págs. 140-176.

- Görland, I. (1981), *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt a. M., V. Klostermann.
- Grodin, J. (1988), «La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93: 3, págs. 381-400.
- Gupta, R. K. (1952), «Eine Schwierigkeit in Kants "Kritik der reinen Vernunft" und Heideggers Kant-Interpretation», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16, págs. 429-450.
- Henrich, D. (1955), «Über die Einheit der Subjektivität», *Philosophische Rundschau*, 3, págs. 28-69.
- Hoppe, H.-G. (1970), «Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers», en *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, págs. 284-317.
- Jiménez Redondo, M. (2002), «Der kategorische Imperativ in Begriffen von "Sein und Zeit"», en N. Lesniewski / E. Nowak-Juchacz (hrsg.), *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt a. M., Peter Lang, págs. 35-70.
- Koza, I. (1967), *Das Problem des Grundes in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant*, Ratingen, A. Henn Verlag.
- (2003), «Heidegger sobre el principio moral de Kant», en A. M. Faerna / M. Torreveiano (eds.), *Individuo, identidad e historia*, Valencia, Pre-textos, págs. 191-221.
- Landolt, E. (1955), «L'essere e il pensare in "Kant e il problema della metafisica" di Martin Heidegger», *Teoresi* 10, págs. 71-97.
- Levy, H. (1932), «Heideggers Kantinterpretation», *Logos* 21, págs. 1-43.
- Lotz, Ch. (2001), «Achtung oder Angst? Zu Heideggers Auslegung des praktischen Selbstbewußtseins bei Kant», en V. Gerhardt/R. P. Horstmann/R. Schumacher (hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. V, Berlin, Walter de Gruyter, págs. 553-563.
- Lugarini, L. (1988), «Heidegger e Hegel interpreti dell'immaginazione kantiana», en *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di A. Caracciolo*, Napoli, Morano, págs. 397-415.
- Lynch, D. A. (1990), «Ernst Cassirer and Martin Heidegger. The Davos Debate», *Kant-Studien*, 81: 3 págs. 360-370.
- Martínez Marzoa, F. (1985), *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»)*, Murcia, Universidad de Murcia.
- (2004), «Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger», *Ágora: Papeles de filosofía*, 23, nº 1, págs. 149-160.
- Maschietti, S. (2005), *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*, Bologna, Il Mulino.
- Massolo, A. (1941), «Heidegger e la fondazione kantiana», *Giornale critico della filosofia italiana*, 5-6, págs. 336-353.
- Mizera, J. (1982), «Some Remarks about Heidegger's Interpretation of Kant», *Reports on Philosophy*, 6, págs. 35-48.
- Molinuevo J. L. (1976a), «La fundamentación kantiana de la metafísica según Heidegger», *Pensamiento*, 32, págs. 259-279.
- (1976b), «El tema de la trascendencia en «Kant y el problema de la metafísica», *Pensamiento*, 32, págs. 433-463.
- Osongo-Lukadi / Antoine-Dover (2000), *La philosophie pratique à l'époque de l'ontologie fondamentale. Le "Dialogue" de Heidegger avec Kant*, Paris, Ouverture Philosophique.
- Pegoraro, O. (1973), «Être et Temps et Temps et Être», *Revue Philosophique de Louvain*, mayo, págs. 247-270.
- Penati, G. (1988), «Kant e la metafisica secondo Heidegger», *Humanitas*, 1, págs. 24-37.
- Penzo, G. (1967), «La Vorstellung in Kant e la Vor-stellung in Heidegger», *Studia Pataviana*, 14, págs. 236-288.

- Perego, V. (2001), *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano, Vita e Pensiero.
- Piché, C. (1986), «Le Schématisme de la Raison Pure. Contribution au Dossier Heidegger-Kant», *Études Philosophiques* 1, págs. 79-99.
- Prauss, G. (1988), «Heidegger und die praktische Philosophie», en *Heidegger und die praktische Philosophie*, A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (hrsg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Prezioso, F. (1979), «L'interpretazione heideggeriana della „Critica de la ragion Pura“ di Kant», *Sapienza* 32 (1979), págs. 129-167.
- Raffoul, F. (1996), «Heidegger and Kant: The question of idealism», *Philosophy Today*, 40: 4, págs. 531-547.
- Rebernik, P. (2006), *Heidegger interprete di Kant: finitezza e fondazione della metafisica*, Pisa, ETS.
- Ricoeur, P. (1986), «Kant et Husserl», *A L'école de la phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, pág. 227-250.
- Rivera de Rosales, J. (2004), «La aportación ontológica de Kant. Un diálogo abierto con Heidegger», Belgrado, Guteniergov Alaksia, págs. 239-250.
- Rogozinski, J. (2002), «Hier ist kein Warum: Heidegger and Kant's Practical Philosophy», en F. Raffoul / D. Pettigrew (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, New York, State University of New York Press, págs. 43-61.
- Rubio Ferreres, J. M^a. (1979), *Heidegger y el kantismo: (metafísica y finitud)*, tesis doctoral, Granada.
 — (1984), «La fundamentación kantiana de la metafísica y la Kehre heideggeriana», *Estudios filosóficos*, 33, págs. 465-483.
- Rudolph, E. (2002), «Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos», en D. Kaegi, E. Rudolph (hrsg.), *Cassirer-Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner, págs. 36-47.
 — (2003), *Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Schalow, F. (1986), *Imagination and Existence : Heidegger's Retrieval of Kant's Ethics*, Lanham, University Press of America.
 — (1992), *The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue: Action, Thought, and Responsibility*, Albany, State University of New York Press.
 — (2002), «Freedom, Finitude, and the Practical Self: The Other Side of Heidegger's Appropriation of Kant», en F. Raffoul / D. Pettigrew (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, New York, State University of New York Press, págs. 29-41.
- Schrag, C. O. (1967), «Heidegger and Cassirer on Kant», *Kant-Studien*, 58:1, págs. 87-99.
- Schultz, U. (1963), *Das Problem des Schematismus bei Kant und Heidegger*, Elmshorn, Emil Koch.
- Schulz, W. (1953/54), «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», *Philosophische Rundschau*, Heft 1, págs. 65-93.
- Smith, F. J. (1967), «Heidegger's Kant-Interpretation», *Philosophy Today* 11:4, págs. 257-264.
- Stolzenberg, J. (2001), «Personalitas moralis. Zu Martin Heideggers Kritik von Kants Theorie des moralischen Bewusstseins», en V. Gerhardt/R.P. Horstmann/R. Schumacher (hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. V, Berlin, Walter de Gruyter, págs. 609-618.
- Taminiaux, J. (1971), «Finitude et Absolu: Remarques sur Hegel et Heidegger, interprètes de Kant», *Revue Philosophique de Louvain*, 69, págs. 190-215.
- Vitiello, V. (1994), «Heidegger e la morale kantiana», en P. Di Giovanni (ed.), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo, Flaccovio, págs. 267-305.
- Volpi, F. (1984), «Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo», en G. Michele / G. Santillo (eds.), *Kant a due secoli della "Critica"*, Brescia, La Scuola, págs. 161-179.

- (2006), «"Comincio ad amare realmente a Kant". Heidegger scopre Kant», en E. Mazzarella (ed.), *Heidegger a Marburgo (1923-1928)*, Genova, Il melangolo, págs. 211-229.
- Weatherston, M. (2002), *Heidegger's Interpretation of Kant. Categories, Imagination and Temporality*, New York, Palgrave Macmillan.
- Wiele, J. van de. (1978), «Kant et Heidegger. Le sens d'une opposition», *Revue philosophique de Louvain*, 76, págs. 29-53.

4. ESTUDIOS DE TEMÁTICA HEIDEGGERIANA

Hemos recurrido también a otras obras que, no abordando explícitamente la confrontación con Kant, tratan sin embargo aspectos fundamentales de la filosofía heideggeriana y que han sido esclarecedoras respecto a líneas rectoras de la investigación, en el modo en que hemos ido señalando a pie de página.

- Apel, K.-O. (1967), «Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik», *Philosophisches Jahrbuch*, 75/1, págs. 56-94. [trad. B. Navarro, *Dianoia. Anuario de filosofía*, México, págs. 111-148].
- Beaufret, J. (1967), «Heidegger et Nietzsche: le concept de valeur en Nietzsche», en *Nietzsche [VII^e colloque philosophique international de Royaumont]*, VI, Paris, Minuit.
- Birault, H. (1978), «Heidegger. Le temps et l'être. Nietzsche: l'instant et l'éternité», en *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, págs. 558-586.
- Boehm, R. y De Waelhens, A. (1964), *L'Être et le temps*, Paris, Gallimard.
- Boutot, A. (1987), *Heidegger et Platon. Le Problème du Nihilisme*, Paris, Les Éditions G. Crès et Cie.
- Ceñal, R. (1950), «El problema de la verdad en Heidegger (1)», *Sapientia*, 5, págs. 19-40.
- Cerezo Galán, P. (1991), «De la existencia ética a la ética originaria», en *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, págs. 11-79.
- (2000), «Variaciones sobre la "Alétheia". La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger», en M^a J. Frápolli, J. A. Nicolás (eds.), *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política*, Granada, Comares, págs. 33-117.
- (2003), «Metafísica, técnica y humanismo», en Navarro Cordón y Rodríguez R. (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Ed. Complutense, págs. 59-92.
- (2007), «La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche», en L. Sáez, J. De la Higuera, J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 201-262.
- (2009), «Figuras de la nada (de la «metafísica» al «pensar pensar esencial)», en J. de la Higuera, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *Nihilismo y mundo actual*, Granada, Universidad de Granada.
- Cohn, P. (1975), *Heidegger, su filosofía a través de la nada*, trad. A. García Fluixá, Madrid, Guadarrama [título original: *The concept of nothingness in the Thought of Martin Heidegger*].
- Cruz Vélez, D. (1970), *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- Dastur, F. (1991), «Heidegger und die Logischen Untersuchungen», *Heidegger-Studies*, 7, págs. 37-51.
- De Waelhens, A. (1945), *La filosofía de Martin Heidegger*, trad. R. Ceñal, Madrid, CSIC.
- Duque, F. (2006), *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, Madrid, Abada Editoriales.
- Franzen, W. (1975), *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie M. Heideggers*, Meisenheim a.G., Anton Hain.
- Gadamer, H.-G. (2000), *Verdad y método*, vol. II, trad. M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme.
- (2002), *Los caminos de Heidegger*, trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder.
- (2005), *Verdad y método*, vol. I, trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme.

- García Gainza, J. (1997), *Heidegger y la cuestión del valor*, Pamplona, Newbooks Ediciones.
- Granel, G. (1970), *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard.
— (1972), *Traditionis tradition*. Paris, Gallimard.
- Greisch, J. (2002), *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Grodin, J. (1987), *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France.
— (1989), *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
— (1990), «Prolégomènes à l'intelligence du Tournant chez Heidegger», *Les études philosophiques*, 3, págs. 333-352
- Haard, M. (1994), *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon.
- Habermas, J. (1989), «Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica», en *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus [org.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1985].
- Herrmann, F.-W. von. (1990), *Weg und Methode: zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt a. M., V. Klostermann.
— (1991), «Vom 'Sein und Zeit' zum Ereignis», en H-H. Gander (hrsg.), *Von Heidegger her*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, págs. 29-49.
— (1997), *La segunda mitad de Ser y Tiempo*, trad. Irene Borges-Duarte, Madrid, Trotta.
- Husserl, E. (1994), «Randbemerkungen Husserls zu Heideggers "Sein und Zeit" und "Kant und das Problem der Metaphysik"», R. Breeur (ed.), *Husserl Studies*, vol. XI, 1, págs. 3-63 [trad. francesa: *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993].
- Kern, I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Kisiel, Th. (1989), «Why the first draft of *Being and Time* was never published», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20, págs. 3-22.
— (1993), *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- Landgrebe, L. (1957), *Philosophie der Gegenwart*, Berlin, Ullstein Buch.
— (1968), *El camino de la fenomenología*, trad. M. A. Presas, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- Laruelle, F., *Nietzsche contre Heidegger*, Payot, Paris, 1977.
- Levinas, E. (1930), *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Librairie Félix Alcan.
- Löwith, K. (1956), *Heidegger pensador de un tiempo indigente*, Madrid, Rialp.
- Marion, J.-L. (1990), «El interpelado», trad. J. L. Vermal, *Taula, quaderns de pensament*, Palma, 13-14, págs. 87-97.
- Martínez de Velasco, L. (2007), *Finitud y moralidad*, Caracas, Fundamentos.
- Müller, M. (1949), *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag.
- Navarro Cordón, J. M. (1966), «Sentido de la ontología fundamental de Heidegger», *Anales del Seminario de Metafísica*, I, págs. 29-51.
- Palmer, E. R. (1997), «An Introduction to Husserl's Marginal Remarks in *Kant and the Problem of Metaphysics*», en *E. Husserl, Psychological And Transcendental Phenomenology And The Confrontation With Heidegger (1927-1931)*, Dordrecht (The Netherlands), Kluwer Academic Publishers.
- Pascal D. (1994), «Metaphysikbegriff bei Nietzsche und Heidegger», en *Verwechselt mich vor Allem nicht. Heidegger und Nietzsche*, Frankfurt a. M., V. Klostermann.
- Peñalver, P. (1989), *Del espíritu al tiempo: lecturas de El ser y el tiempo de Heidegger*, Barcelona, Anthropos.

- Pöggeler, O. (1980), «Heideggers Neubestimmung des Phänomensbegriff», *Phänomenologische Forschungen*, 9, págs. 124-162.
- (1982), «Heidegger und die hermeneutische Theologie», en *Verifikationen. Festschrift für G. Ebeling zum 70. Geburtstag*, E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck (hrsg.), Tübingen, Mohr, págs. 475-498.
- (1983), «Zeit und Sein bei Heidegger», *Phänomenologische Forschungen*, 14, págs. 152-191.
- (1986), *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque Pajuelo, Madrid, Alianza Editorial.
- (1989), «Heideggers logische Untersuchungen», en *Heidegger: Innen- und Ausseinsichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, págs. 75-100.
- Prauss, G. (1977), *Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit»*, Freiburg, Karl Alber.
- Regvald, R. (1987), *Heidegger et le problema du néant*, Dordrecht, Maritinus Hijhoff Publishers.
- Richardson, J. W. (1967), *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Rodríguez, R. (1987), *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel.
- (1993), «Historia del ser y filosofía de la subjetividad», en Navarro Cordón y Rodríguez R. (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Ed. Complutense, págs. 191-205.
- (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos.
- Rosales, A. (1970), *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1984), «Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38, págs. 241-262.
- (1991), «Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen», en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. I, D. Papenfuß und O. Pöggeler (hrsg.), Frankfurt a. M. V. Klostermann, págs. 118-140.
- Safranski, R. (1997), *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets.
- Schneeberger, G. (1962), *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern.
- Tugendhat, E. (1970), *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Vallejo Campos, A. (2007), «De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo», en L. Sáez, J. De la Higuera y J.F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 105-158.
- Vattimo, G. (1986), *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa.
- (2002), *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. J. C. Gentile, Barcelona, Península. [1ª ed. 1986].
- (2004), *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, trad. C. Revilla, Barcelona, Paidós Ibérica.

5. ESTUDIOS DE TEMÁTICA KANTIANA

Han sido también valiosas en nuestra indagación las siguientes obras sobre problemáticas centrales en el pensamiento kantiano.

- Adickes, E. (1924), *Kant und das Ding an sich*, Berlin, Rolf Heise.
- Allison, H. E. (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación defensiva*, Barcelona, Anthropos.
- Blanco Fernández, D. (1989), «¿Un delirio de la virtud? Reflexiones en torno al problema del mal en Kant», en *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), Madrid, Tecnos.
- Beck, L. W. (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago & London, The University of Chicago Press.

- (1960/61), «Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik», *Kant-Studien*, 52, págs. 271-282.
- Caimi, M. (1989), *La metafísica de Kant*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Carnois, B. (1973), *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Éditions du Seuil.
- Delbos, V. (1969), *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Press Universitaires de la France.
- Deleuze, G. (1978), *Cuatro lecciones sobre Kant*, ed. electrónica de www.philosophia.cl/, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS.
- Fink, E. (1964), *Todo y nada*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.
- (1976), «Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie», en *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg, Karl Alber, págs. 7-44.
- Funke, G. (1971), «Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation», *Kant-Studien*, 62: 4, págs. 446-466.
- Gómez Caffarena, J. (1967), «Notas sobre fenómeno y noumenon», *Pensamiento*, 23, págs. 195-210.
- (1983), *Metafísica fundamental*, Madrid, Cristiandad.
- (1984), *El teísmo moral en Kant*, Madrid, Cristiandad.
- González, A. M^a. (1999), *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Pamplona, EUNSA.
- Heymann, E. (1999), *Decantaciones kantianas. Trece estudios críticos y una revisión de conjunto*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Kaulbach, F. (1978), *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin/New York, De Gruyter.
- Krüger, G. (1967), *Philosophie und Moral in der kantische Kritik*, Tübingen, Mohr.
- López Aranguren, J. L. (1988), «Filosofías racionalistas, filosofías noéticas y Kant», en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, E. Guisan (coord.), Barcelona, Anthropos, págs. 23-28.
- Marechal, J. (1958), *El punto de partida de la metafísica*, vol. III, Madrid, Gredos.
- Martin, G. (1961), *Kant ontología y epistemología*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Córdoba.
- Martínez Marzoa, F. (1987), *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Madrid, Visor.
- (1994), «De Kant a Hölderlin», en *Romanticismo y marxismo*, F. J. Martínez (coord.), Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, D.L.
- Mayz Vallenilla, E. (1965), *El problema de la nada en Kant*, Madrid, Revista de Occidente.
- Palacios, J. M. (1979), *El Idealismo Transcendental: teoría de la verdad*, Madrid, Gredos.
- (2003), *Pensamiento en la acción*, Madrid, Caparrós Editores.
- Paton, H. J. (1936), *Kant's Metaphysic of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 vol., London, Allen & Unwin.
- (1971), *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Prauss, G. (1983), *Kant: über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M., V. Klostermann.
- (1986), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt a. M., V. Klostermann.
- Rábade Romero, S. (1969), *Kant. Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos.
- Renaut, A. (1989), *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard.
- (1999), *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier Flammarion.
- Rivera de Rosales, J. (1993), *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, Madrid, UNED.
- (2004a), «La moralidad. Hegel versus Kant (I)», en *La controversia de Hegel con Kant*, M. A. Gómez y M^a C. Paredes Martín (eds.), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

- (2004b), «La moralidad. Hegel versus Kant (II)», *ÉNDOXA: Series filosóficas*, 18, págs. 383-416.
- Rodríguez, R. (1981), «La libertad práctica. Un problema de la Crítica de la razón práctica», *Aporía*, III: 12, págs. 55-71.
- Strawson, P. F. (1975), *Los límites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, Madrid, Revista de Occidente.
- Villacañas, J. L. (1987), *Racionalidad Crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos.
- Weil, E. (1970), *Problèmes kantians*, Paris, Vrin.
- Wundt, M. (1924), *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, Ferdinand Enke.
- Zubiri, X. (1997), *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial [Primera ed.: 1980].

6. OTRAS OBRAS

Agrupamos en este epígrafe aquellos trabajos, de diversa índole, que han ido apareciendo al hilo de nuestra exposición y cuya utilización ha sido de gran ayuda para contextualizar en un horizonte más amplio los rumbos de nuestra investigación.

- Adorno, Th. W. (1986), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, ³1986 [Primera ed.: 1975].
- Arendt, H. (1997), «Heidegger: lo mismo como ser y nada», en *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Rontegi, Besatari, págs. 80-81.
- (2002), *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.
- (2004), *Sobre la revolución*, trad. P. Bravo, Madrid, Alianza Editorial.
- Avila, R. (2005), *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Madrid, Trotta.
- Blanco Fernández, D. (1994), «Libertad», en A. Cortina (ed.), *Palabras clave en ética*, Estella (Navarra), págs. 203-289.
- Cacciari, M. (1982), *Krisis: ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Siglo XXI. México.
- Deleuze, G. (1998), *El pliegue. Leibniz o el barroco*, Barcelona, Paidós.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits: 1954-1988*, vol. IV, Paris, Gallimard.
- García-Baró, M. (1993), *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme.
- (1999a), *Vida y Mundo*, Madrid, Trotta.
- (1999b), *Introducción a la teoría de la verdad*, Síntesis, Madrid.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1998), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, ³1998 [Primera ed.: 1994].
- Magris, C. (1993), *El anillo de Clarisse: tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Península, Barcelona.
- Merleau-Ponty, M. (1975), *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral.
- Nabert, J. (1970), *Essai sur le mal*, Paris, Aubier.
- (1971), *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier.
- (1994), *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, Les Éditions G. Crès et Cie.
- Ortega y Gasset, J. (2010), *Obras completas*, Madrid, Taurus.
- Patocka, J. (2007), *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Sígueme.
- Ricoeur, P. (1960a), *Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible*, Paris, Aubier.
- (1960b), *Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier.

- (1969), «Heidegger et la question du sujet», *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, págs. 222-232.
- (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.
- Sáez Rueda, L. (2001), *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta.
- (2009), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta.
- Savater, F. y Pardo, J. L. (2003), *Palabras cruzadas. Una invitación a la filosofía*. Pretextos, Valencia.
- Severino, E. (1991), *Esencia del nihilismo*. Taurus, Madrid.
- Todorov, T. (2003), *El nuevo desorden mundial*. Península, Barcelona.
- Vattimo, G. (1986), *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa. Barcelona.
- Vermal, J. L. (1987), *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona.
- Volpi, F. (2005), *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos.