

Primado de la presencia o experiencia de la libertad

Heidegger y la cuestión kantiana de «los límites de la sensibilidad»

(Introducción a un estudio sobre el
tratado *Besinnung*)

María José CALLEJO HERNANZ
(Universidad Complutense)

La cuestión kantiana de los límites de la sensibilidad y el problema del pensar de la Historia del Ser

«Mientras la metafísica tenga el poder en el ente y mientras este poder se vea plenamente consolidado en los vástagos y epígonos de la metafísica, las “cosmovisiones” cristianas y anticristianas, al Ser [*Sein*] le sigue estando impedido [*verwehrt*] desplegar [*entbreiten*] el espacio-tiempo de juego de una historia en la nada que brota del Ser y que sólo desde el Ser alienta esencialmente»¹. La idea de que la metafísica, en la medida en que es un poder en obra en el ente (y que lo sigue siendo incluso –y quizá más que nunca– en esa versión intelectualmente devaluada de la metafísica que es la lucha entre cosmovisiones en el mundo técnico), impide algo al Ser [*Sein*], y que lo que le impide es desplegar el “espacio-tiempo de

¹ *Besinnung*, § 108, p. 375. Estas páginas son el capítulo introductorio de un estudio todavía en elaboración sobre el tomo 66 (*Besinnung*) de la *Gesamtausgabe* de M. Heidegger, que se publicó en 1997 y recoge un escrito de 1938-39 hasta ahora inédito. La práctica totalidad de los textos citados proceden de dicha obra, por lo que en general se ha omitido la repetición de la referencia y se ha optado por la indicación de parágrafo y el número de página. La otra obra de Heidegger manejada son los *Beiträge zur Philosophie [BzPh]*. Los pasajes de Kant se citan de acuerdo con los procedimientos usuales.

juego” [*Zeit-Spiel-Raum*] de una historia, puede resultar extraña. Máxime si para completarla añadiéramos que se está entendiendo por “metafísica” desde luego algo que tiene que ver con «cuestión del ser» [*Seinsfrage*], si bien planteada de tal manera que se trata en rigor del ente, a saber, de su entidad; con otras palabras: que “metafísica” es un nombre para la estructura de la primacía del ente y la marginalidad del “ser” [*Sein*], condenado de antemano por el método de la pregunta a acabar reducido a la condición de suplemento de “valor” o a la vaciedad de “lo común” de un marco general, es decir, en definitiva a *nada*². Y máxime si lo que se plantea como alternativa es justamente el Ser como origen y hogar de una «nada», en la cual si podría distenderse todavía la anchura de un espacio-tiempo de juego y, en esa medida, determinarse por primera vez *expresamente* el Ser como régimen de historia. Podría, a saber: si no fuera porque sigue jugándose la historia (que se revela más bien ya como ausencia de historia) del poder de la primera “nada”, la del vacío que deja el abandono de lo ente por el Ser [*Seynsverlassenheit*] cuanto más absolutamente satura el ente todos los espacios y los tiempos. Podría, pues, pero necesariamente *a la contra* de esa sin-historia, quebrando su dinamismo. Por extraña que pueda parecer, la idea en cuestión presenta, sin embargo, una estructura muy similar al planteamiento que subyace a un texto de Kant tan conocido como este:

«Pero, se preguntará, ¿qué tesoro es éste que se piensa dejar a la posteridad con una tal metafísica depurada mediante la Crítica, pero también gracias a ello confinada en un estado permanente? Al echar un vistazo superficial a esta obra, se creará percibir que su utilidad es solo *negativa*, a saber: que no nos aventuremos nunca a salir más allá de los límites de la experiencia con la Razón especulativa; y, de hecho, tal es también su primera utilidad. Pero ésta se convierte en *positiva* tan pronto como uno se da cuenta de que los principios con los cuales la Razón especulativa se aventura más allá de sus

² Vid. § 68, especialmente p. 218, y sobre todo §§ 97 y 98, dedicados a la demarcación de metafísica y pensar de la Historia del Ser (sobre la distinción entre *Sein* y *Seyn* diremos algo en el apartado II). Cf. el uso del verbo *hintanhalt* (detener, impedir, estorbar) en § 114, p. 382: «la metafísica es la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad, verdad – o franquía en el sentido de “no-estar-oculto” – que, como corresponde a su peculiar dar rienda suelta [*Loslassung*] al ente en la primacía sobre el ser, detiene [*hintanhält*] toda fundación de la verdad del Ser desde el Ser.»

límites no tienen por resultado, de hecho, una *ampliación* [*Erweiterung*], sino, cuando se los considera más de cerca, un *estrechamiento* [*Verengung*] del uso de nuestra Razón, por cuanto que realmente amenazan con ampliar a todo los límites de la sensibilidad, a la que propiamente pertenecen, y con reprimir [*verdrängen*] así totalmente el uso puro (práctico) de la Razón.»³

Me propongo exponer que esta amenaza –subterráneamente intrínseca a la especulación metafísica sobre lo suprasensible– de «una extensión de los límites de la sensibilidad a todo», es *la misma* amenaza ya cumplida que reconoce Heidegger bajo el título «metafísica» –y a la que como poder desatado en el ente denomina «técnica» y «ausencia de historia»⁴–: la de una no problematizada, es decir, ni fundada ni delimitada, identificación de ser y presencia que bloquea todo sentido para la especificidad del orden de cosas propio de lo que instituye obligación y mundo (y en esa medida tal o cual régimen de presencia). Ahora bien, en la formulación kantiana del problema, sólo una *Crítica de la Razón pura* es antídoto efectivo contra la hipertrofia de la consideración “física” del ser que se desarrolla mediante la interpretación de las “cuestiones metafísicas” como cuestiones teóricas⁵; sólo la Crítica por cuanto que su argumento sobre «los límites de la Razón pura» encierra ya, al mismo tiempo, la cuestión de «los límites de la sensibilidad» indispensable para despejar el verdadero sentido de la “metafísica”, es decir, para poner en libertad la índole *práctica* de la necesidad –o mejor, estado de necesidad– de la Razón [*Bedürfnis der Vernunft*] que pugna por hablar en los extravíos especula-

³ *KrV*, B XXIV-XXV.

⁴ *Besinnung*, §§ 9 y 11 (especialmente pp. 20-23 y 39-40) y la noción de *Geschichtslosigkeit* en § 62, p. 167. Por otro lado, § 63, p. 176: «la técnica es el triunfo supremo y de más rico alcance de la metafísica occidental, es ella misma en su expansión por el ente en su totalidad.»

⁵ Y esto antes ya de que la *Crítica de la Razón práctica* venga a exponer a la Razón pura misma precisamente como instancia crítica de la sensibilidad, es decir, de las arrogancias de lo empírico en punto al fundamento de determinación de la voluntad (*KpV*, V, pp. 15-16); y a hacerlo, por cierto, según un programa anunciado expresamente desde el comienzo de la propia «Dialéctica trascendental» de *KrV*, donde se advierte que «considerando la naturaleza, la experiencia nos suministra la regla y es la fuente de la verdad, pero en lo que respecta a las leyes morales la experiencia es (¡por desgracia!) la madre de la ilusión, y es sumamente abyecto querer tomar –o restringir– las leyes de lo que *debo* hacer desde la apelación a lo *que se hace*.» (A 318-9/ B 375).

tivos en que consiste su historia acontecida. En la comprensión heideggeriana, no hay otro camino para la «superación de la metafísica» que el de una meditación [*Besinnung*] de la filosofía sobre ella misma, pero entendida esa “meditación” de tal forma que esto significa: un «encaminamiento en el sentido» del estado de cosas metafísico-nihilista que deje emerger el estado de necesidad [*Not*] no metafísico y no nihilista que late en él y, en esa medida, prepare la posibilidad de un comienzo de historia que tendría en la referencia al Ser la clave de su compromiso teórico y práctico⁶.

Desde estas consideraciones puedo ya decir que el intento de este trabajo, planteado como un estudio del tratado *Besinnung*, será proponer como una vía de interpretación y apropiación del *problema* de la «Historia del Ser» el deletreo sistemático *en ese texto* de lo que el proyecto de Heidegger tiene de traducción y paráfrasis del *afuera* de la “metafísica” trazado en el camino y ensamblaje kantiano de *Lo Crítico*. No se trata con ello sino de mantenerse fieles a una instrucción del propio Heidegger, quien en los *Beiträge zur Philosophie* declara que se trata de «asumir y seguir cumpliendo los pasos principales de Kant, pero superando el punto de partida trascendental mediante el “ser-el-ahí” [*Da-sein*]», es decir, mediante la precisión del concepto de fundamento y de fundación requerido en primer lugar por el proyecto del Ser acogido en la fórmula «Historia del Ser»⁷.

⁶ § 13, pp. 46-47. Sobre el concepto de *Besinnung* y sus afinidades con la idea kantiana del proceder crítico volveremos enseguida.

⁷ «Kants Hauptschritte nachvollziehen und doch den “transzendentalen” Ansatz durch das Da-sein zu überwinden.» (*BzPh*, §88, p.176). En el contexto se dice que lo insondablemente polifacético del punto de partida de la cuestión debe aprenderse de Leibniz, si bien el *Da-sein* debe sustituir a la mónada no menos que a la trascendentalidad kantiana; que la pregunta por la libertad ha de recibirse de Schelling, bien que para llevar la cuestión de las modalidades a otro suelo; que el problema de la sistemática compartirse con Hegel, y pensarlo exactamente contra él; que en Nietzsche, en fin, hay que saber al más próximo, pero precisamente para arriesgar un ejercicio de deslindamiento [*Auseinandersetzung*] que permita conocer la suya como la posición más extremadamente alejada de la *Seynsfrage*. Los pasos principales, sin embargo, y con los pasos el camino y aun el estilo de andadura (para Heidegger –como él mismo no deja de recalcar– todo reside en el camino, y la obra del pensamiento venidero no es sino andadura y pasaje de pensamiento, *Gedankengang* –*vid. BzPh* p. 3 y §§ 5 (p.19), 31, 40, 43 (p.86) 266 (pp.467-8). *Besinnung* § 97, p. 346–, son los de Kant: en este punto hay que limitarse a comprender y asumir [*nachvollziehen*] a Kant. Hacerlo empero, y esta es la decisión capital, desde la

I. La cuestión kantiana de los límites de la sensibilidad...

1) El uso puro de la Razón no es solamente uso teórico de la Razón.

La convicción de que un pretendido uso *teórico* de la Razón a propósito de lo suprasensible –pretensión que subyace a toda la especulación metafísica– no ofrecería ampliación alguna del uso puro de la Razón, sino antes al contrario un estrangulamiento del mismo, es esencial a la crítica kantiana de la metafísica precisamente en la misma medida en que constituye el verdadero punto de partida para una pregunta por el camino apropiado en que ésta puede llegar a existir *por primera vez* como ciencia. Ahora bien, el diagnóstico de Kant según el cual cuanto más especula la Razón más sensibiliza, esto es, naturaliza (y en esa medida desnaturaliza) lo que, precisamente por sustraerse a la intuición sensible y en esa medida a toda presentación directa, sólo a ella le está dado como tarea de pensamiento, presupone su ontología crítica. En ella, y bajo el signo de “lo trascendental”, ha situado Kant la posibilidad teórica de los conceptos puros del entendimiento –la categorialidad del ser– bajo la condición de la finitud, es decir, ha hecho en general de la intuición pura del tiempo el lugar del ser del ente entendido no como objeto en general sino como objeto de experiencia, y deletreado en determinaciones trascendentales del tiempo –que son fruto de las correspondientes síntesis *speciosas* de la imaginación trascendental– como permanencia, sucesión o simultaneidad, la realidad objetiva de sustancia, causa o comunidad, los conceptos fundamentales de la objetividad del objeto de experiencia. La ontología misma queda, por eso, del lado de lo sensible cuando Kant define la metafísica –atendiendo a lo que la Razón quiere con ella, al fin final– como «paso de lo sensible a lo suprasensible por principios»⁸. Según esto, lo

superación [*Überwindung*] del planteamiento trascendental, todavía vivo en el propio programa heideggeriano de la ontología fundamental, mediante el *Da-sein*. La pregunta es si precisamente la filosofía crítica de Kant puede considerarse sin más una filosofía trascendental en el sentido en que precisamente después de Kant ha venido a entenderse este término. La pregunta es si, utilizando el concepto heideggeriano de “superación” como “regreso al fundamento”, precisamente una superación interna del *Ansatz* trascendental no es el movimiento característico de la *Crítica de la Razón pura* misma, como acaso nos hace sentir el camino que recorre el planteamiento crítico desde la “tabla de la nada” (con que se cierra la «Analítica Trascendental») hasta la *Crítica del Juicio*.

⁸ *Preisschrift*, XX, p. 260.

que aquel diagnóstico viene a significar es que la semántica temporal de las categorías se desliza subrepticamente y ejerce sus efectos allí donde, pese a haberse rebasado por definición la experiencia, siguen siendo empleadas las categorías en intención *teórica*. La amenaza de extender los límites de la sensibilidad a todo es, pues, la de des-limitar el régimen de sentido de la intuición pura y, en esa medida, la de una generalización injustificada de la ontología, vale decir: la reducción de toda determinabilidad de la existencia (y en esa medida de toda cuestión del ser) al sistema de la experiencia posible; la especulación metafísica acerca de lo suprasensible no obra otra cosa que la absolutización del tiempo del esquematismo de la imaginación trascendental en una “hiperfísica” que, al mismo tiempo que ignora el elemento del que vive, impide (reprime, invisibiliza) la posibilidad de cualquier otro principio o régimen de sentido para los conceptos fundamentales del pensar y, en esa medida, una verdadera ampliación de la Razón:

«Así pues, *Dios, libertad e inmortalidad* ni siquiera puedo suponerlos en favor del uso necesario práctico de mi Razón si no le quito simultáneamente a la Razón especulativa su arrogante pretensión de intelecciones trascendentes, porque, para llegar a éstas, tiene que servirse de principios tales que, no alcanzando de hecho sino a objetos de experiencia posible, cuando se aplican sin embargo a algo que no puede ser objeto de experiencia, *realmente lo transforman siempre en fenómeno* [subrayado nuestro], y declaran así imposible toda *ampliación práctica* de la Razón pura.»⁹

Otro principio o régimen de sentido significa, en efecto, otro uso de la Razón que, poniendo en juego determinación de la existencia (es decir, no siendo meramente lógico-formal o solamente matemático), no sea ya teórico pero siga siendo uso puro, absolutamente necesario. Tal sería el uso práctico de la Razón pura, si es que puede mostrarse que de hecho lo hay. La estrategia kantiana de su reconocimiento no depende sólo de la doctrina de la idealidad del tiempo y el espacio, sino que exige añadir un segundo quicio al sistema crítico: la doctrina de la realidad o facticidad de la libertad a partir de la existencia del *dato puro práctico* de una ley de la Razón como inmediato fundamento de determinación de esa causalidad

⁹ *KrV*, B XXX, cf. *KpV*, V, pp. 135-141.

por conceptos que es la voluntad del hombre¹⁰. Ahora bien, el reconocimiento como «hecho de la Razón pura» de la implicación de la libertad en la ley moral ha menester de que se haya despejado previamente un sitio para ella en el sistema de la Crítica de la Razón pura, precisamente mediante el establecimiento por principios de la frontera positiva y determinada del uso teórico de la Razón pura (que no admite otra causalidad que el mecanismo de la naturaleza). Y esto ha de tener lugar ya en la propia ontología crítica sin referencia a lo práctico, por necesidades intrínsecas a la fundación de la posibilidad del uso teórico en cuanto tal. Y así ocurre. La consecuencia en el despliegue de la diferencia *trascendental* entre intuición y concepto que permite elaborar el concepto del objeto como fenómeno [*Phänomen*] obliga a formular, al mismo tiempo, conceptos-límite como el de noumeno en sentido negativo, que extienden un espacio vacío (*einen leeren Raum*) al otro lado de las formas sensibles del espacio-tiempo, a manera de obligada expresión de la no-coincidencia de naturaleza entre decir y ver, y de la consiguiente restricción de principio de la sensibilidad, es decir, de la presencia teórica, como régimen de sentido¹¹. Y, en otro sentido, esa misma consecuencia determina el reconocimiento de una *diferencia trascendental entre entendimiento y Razón* (análoga a la diferencia entre intuición y concepto, y que lleva esta diferencia a otro plano de problemas aun dentro del uso teórico) que fuerza la apertura de la *distinción* entre un plano de fundamentos o principios *objetivos* y un plano de fundamentos o principios *subjetivos* del juicio; distinción decisiva, como veremos, para diagnosticar la ilusión trascendental a propósito de la exigencia racional de lo incondicionado que ha desencadenado los errores y extravíos de la especulación metafísica, y decisiva por eso mismo para encontrar el sentido de las ideas precisamente como conocimiento determinado del límite de la Razón pura¹².

¹⁰ *Preischrift* XX, p. 311, *KrV*, B XXI y BXXVI nota.

¹¹ *KrV* B 307-8. Para la cuestión del concepto de noumeno en sentido negativo como espacio vacío extendido problemáticamente más allá del tiempo y el espacio, como una suerte de extensión negativa del entendimiento respecto de la sensibilidad, que anuncia en Kant el no solapamiento de presencia (intuición, presentación) y ser, *vid.* *KrV* B 309-315 y 342-345 (y *cf.* B XXI-XXII y B XXX). El desarrollo más completo de la cuestión se encuentra, como es sabido, en los §§ 57-60 («De la determinación del límite de la Razón pura») de los *Prolegomena*.

¹² *KrV*, A 294-5/ B 350-I, *Prolegomena* IV, §§ 57-60.

Definir, a partir de aquí, con toda precisión la pertenencia a la estructura del uso práctico de la Razón pura de los conceptos fundamentales de la metafísica propiamente dicha o metafísica según el fin final –las ideas trascendentales o conceptos de la Razón (en su diferencia respecto de las categorías del entendimiento)–, determinar así la idea de lo suprasensible (que la tradición expresa triplemente como alma, mundo y Dios) por referencia a la elaboración, estrictamente discursiva y acroamática, del concepto de acción *moral* en la historia, es la vía kantiana de la restitución de la metafísica a su sentido¹³.

Es verdad que, desde la *Dissertatio* de 1770, donde leemos que «todo el método de la metafísica acerca de lo sensible y lo intelectual se reduce principalmente a este precepto: se ha de evitar cuidadosamente que los principios peculiares del conocimiento sensible traspasen sus límites y afecten a lo intelectual.» (§ 24), el esfuerzo kantiano por el método de la metafísica, es decir, por la especificidad del ejercicio de la Razón pura en la filosofía (que no es ni mera lógica ni matemática) y por el sentido del paso a lo suprasensible (que demarca a la filosofía de la física) –esfuerzo que culmina en ese tratado del método de la metafísica que es la *Crítica de la Razón pura*–, puede cifrarse en una cuestión de los “límites de la sensibilidad” y, en esa medida, en una cuestión de la circunscripción del régimen de la presencia sensible, es decir, en el intento de restringir el primado de la intuición y del conocimiento sensible (matemático)¹⁴. Pero lo que ahora importa es que si la ciencia de los límites de la sensibilidad da paso a una ciencia del establecimiento por principios del límite de la Razón pura, es decir, a la *Crítica* como *conocimiento de mi ignorancia*

¹³ El concepto de fe racional, su pertenencia al problema de una “orientación en el pensar”, define algo así como un último horizonte de la racionalidad, y con él la posibilidad del cierre de la filosofía de la Razón pura como una doctrina de la sabiduría, desde la que dar contenido determinado al sentido mundano de la filosofía como *teleologia rationis humanae*. Cf. *KrVA* 839-840/ B 867-868 y *Preischrift*, XX, pp. 300-301.

¹⁴ De hecho, se hace muy poca justicia a la obra de Kant cuando se repite una y otra vez que se trata en ella de los límites de la Razón pura y se identifica eso, sin más, con la fundamentación de una física matemática y la recusación de la metafísica especial. Una forma de ver las cosas que no queda modificada esencialmente por la insistencia en que no es la física, sino la ontología, lo que se fundamenta en la Analítica Trascendental, y por más que se celebre la significación ontológico-fundamental de la producción trascendental del tiempo por la imaginación trascendental.

*necesaria a propósito de lo suprasensible*¹⁵, ello no es porque lo crítico consista en abandonar el problema de la circunscripción del uso empírico para hacer de este uso el único expediente de validez e instaurar una suerte de fenomenismo generalizado, sino porque piensa que sólo la liberación del uso práctico y, por tanto, la autolimitación de lo teórico en cuanto tal, es la apertura del genuino elemento del sentido de lo intelectual puro y, por tanto, la dimensión específica hasta ahora sojuzgada de la metafísica propiamente dicha. La ciencia del límite de la Razón pura sigue siendo, pues, en no menor medida que en el período precrítico ciencia de la circunscripción de la sensibilidad y del régimen de sentido de la sensibilidad pura, pero esto significa ahora *circunscripción del entero uso teórico de la Razón*¹⁶. Es lo que expresa Kant diciendo que la doctrina de la idealidad del tiempo y del espacio es, a la vez, una doctrina de los noumenos en sentido negativo, y que cuando se trata del uso práctico, la experiencia es la fuente de la ilusión y la Razón pura más bien la crítica de la sensibilidad¹⁷. Es, sobre todo, lo que hace valer Kant cuando señala que el negocio más noble de la Razón es dibujarle de antemano limitaciones al entendimiento y, en esa medida, escindir al hombre de todas las cosas y también de sí mismo como hombre, por decirlo así, *desantropomorfizar al hombre* en favor de su dignidad de ser racional (inteligencia, persona):

«Ahora bien, el hombre encuentra en sí realmente [*wirklich*] una facultad por la que se distingue de todas las demás cosas e incluso de sí mismo en la medida en que es afectado por objetos, y esa facultad es la *Razón*. La Razón, como autoactividad pura, está incluso por encima del entendimiento en esto: en que, si bien el entendimiento es también autoactividad, y no se limita a contener, como el sentido, representaciones que brotan sólo cuando uno es afectado por cosas (es decir, cuando es pasivo), el entendimiento no puede, empero, producir a partir de su actividad otros conceptos que los que sirven meramente para *someter representaciones sensibles a reglas* y, de este modo, unificarlas en un conciencia, sin el cual uso de la sensibilidad él no pensaría

¹⁵ *KrV*, A 758/ B 786.

¹⁶ Por ejemplo: «El concepto de un noumeno, tomado problemáticamente, sigue siendo no sólo admisible, sino también, como concepto que le pone barreras a la sensibilidad, inevitable.» (*KrV*, A 256, B 311).

¹⁷ *KrV* B 307-8; y A 318-9/ B 375. Cf. la introducción a la *KpV* y *Proleg.* IV pp. 350-1.

nada; la Razón, por contra, muestra bajo el nombre de ideas una espontaneidad tan pura que, a través de ellas, sale ampliamente más allá de todo lo que la sensibilidad puede entregarle, y prueba así que su negocio más noble es el de distinguir uno de otro mundo sensible y mundo inteligible, para de este modo dibujarle de antemano al entendimiento sus limitaciones.»¹⁸

De este modo, el esfuerzo por el método de la metafísica, asumido como aquella modulación determinada en que toca al filósofo el *deber* de una militancia expresa en el Acontecimiento de la Ilustración mediante la Ilustración de la Razón pura misma (a saber: para que salga del estado de guerra civil en que se halla inmersa por lo que hace a las cuestiones más irrenunciables para ella)¹⁹, se convierte en el llamado período crítico en un examen a fondo no sólo de la esencia de lo teórico como intuición (esto es, como pensamiento al servicio de la intuición) y, en esa medida, como “matemática” de la existencia en cuanto dada en el tiempo, sino también de la esencia de lo intelectual puro como estrictamente discursivo y práctico. Ahora bien, esta clarificación de la naturaleza más propia de la Razón pura es, al mismo tiempo, un ahondamiento en el sentido de la existencia, que la redescubre como susceptible de determinación *también* según un orden de cosas *metafísico-moral* al que Kant designa como «esfera de la libertad», y que se mostrará de hecho –por decirlo así, dentro del tiempo– como principio de un tipo específico de conflicto [*Streit*] *real* en el territorio empírico en que se desenvuelve la acción del hombre (sociedad, cultura): el conflicto entre la persecución siempre en marcha de los fines propios de mi condición de hombre y la interpelación que me llama a tratarme a mí y al otro como ser racional (Kant lo llama «conflicto práctico» y también «dialéctica natural» de la felicidad y el deber²⁰). Aquella limita-

¹⁸ *GMS* IV, p. 452. Cf. *KrV* A546-7/ B574-5.

¹⁹ *KrV* A VII-XIII c «Introducción» § III (A 2-3, B 6-7), cf. también A 849-851/ B 877-9. Y el autoconocimiento de la Razón pura, su ilustración y cultura –que es la clave de una Ilustración de la Ilustración misma–, reside en encontrar la vía discursiva para el reconocimiento de *una alteridad de principio* de lo racional en su sentido más propio respecto de su significación *teórica* como intuición y cálculo racional de la Razón. Cf. también *GMS* IV, p. 456.

²⁰ Conflicto práctico por oposición al conflicto meramente lógico: *KpV*, V,35; y así entendido, a saber: no como (ilusión de) antinomia sino como problema “de magnitudes negativas”, «dialéctica natural» de la felicidad y el deber (*GMS* IV,405). Cf. la definición de “virtud” (V, pp. 84 y 128) como «intención moral en la lucha», y la impresionante expo-

ción del conocimiento ontológico-trascendental (y, con él, de todo el uso teórico) que lo circunscribe al límite de la sensibilidad pura, pero que al mismo tiempo pone coto a la extensión de ésta como régimen de sentido, se hace valer en este punto precisamente como la salvaguarda de *sitio libre* en medio de la naturaleza *materialiter* para un conflicto “metafísico” de la libertad y el tiempo pero en el plano bien empírico de los efectos cuyo escenario es “mi vida”, sitio para la ineludibilidad del “en cada caso” como caso de una decisión posible, y siempre en juego, *por o contra* mi pertenencia al reino de los fines, por o contra mi ciudadanía en el mundo inteligible del vínculo moral²¹.

Con otras palabras, el ajuste de cuentas kantiano con ambas partes de la metafísica clásica, en el que el punto de partida en la finitud de la Razón no es obstáculo para afirmar, mediante el concepto de trascendentalidad, un primado de la intuición en lo teórico –aunque la entiende ya (frente al panlogicismo racionalista) como intuición sensible irreductible a concepto y necesitada de él– culmina, por lo que toca a la ontología, justamente en la simultánea restricción del primado de la intuición del que vive lo teórico precisamente al ámbito sensible como único ámbito en que es posible problema teórico. En esa misma medida ha puesto los medios para reconocer y sacar a la luz, con respecto al problema práctico y su expresión en el lenguaje moral del “deber”, la “promesa” o la “culpa”, un uso práctico absolutamente necesario de la Razón pura *irreductible al teórico*. La liberación de este uso es la emergencia por primera vez del *elemento* de lo metafísico propiamente dicho, y precisamente como elemento no tanto de la presencia cuanto de la denegación de ésta bajo el título de “libertad”, a saber, como dimensión de *una interpelación de la Razón* que rehúsa toda imagen y pugna, empero, por ser régimen de existencia allí donde, por lo pronto, existir es estar afectado y aun subyugado por la eclosión múltiple de la presencia; un interés de la Razón que, así definido, tiene el primado en el conflicto y concierto de los intereses de la Razón, y cuyo descubrimiento –el reconocimiento crítico de la naturaleza de lo racional como plano de algo así como intereses *libres*, la paradójica apertura del sentido de lo incondicionado y lo absoluto no como plenitud de

sición, en la página final de la dialéctica de *KpV*, de la solidaridad entre posibilidad de tal conflicto y realidad de la libertad (V,147).

²¹ *KrV* B XXI-XXII, *Prolegomena* IV, pp. 362-363.

ser, sino como irreductibilidad del deber-ser [*Sollen*]-, supone una radicalización de la finitud de la Razón que servía de punto de partida²².

2) Que la libertad es. La Crítica como decisión sobre la metafísica y el dictum sobre la libertad como piedra angular del sistema de la Razón pura

Ahora bien, la posibilidad del giro en punto a la naturaleza de la metafísica y de la Razón pura que acabamos de resumir depende, para Kant, de que se tome, como punto de partida, una consideración de lo acontecido hasta hoy bajo la rúbrica de “metafísica” como el *factum* de una Historia de la Razón pura que es toda ella naufragio y errancia, y de que se acometa entonces la tarea de atravesar hasta sus confines el escenario de esa errancia de la Razón pura en y como Historia, desde la exigencia de llevar a cabo una destrucción *de principio* de toda especulación metafísica mediante el diagnóstico del Espejismo o Ilusión trascendental [*transzendentaler Schein*] que determina la necesidad y extensión de todos los extravíos de que está tejida. Ese errar alcanza su punto extremo cuando se produce el desgarramiento de la Razón pura en «el fenómeno más extraño» de todo su uso trascendente, el que parece justificar la claudicación que quiere el escepticismo y constituye el insostenible estado de cosas que promueve la decisión por *el camino de la Crítica*²³: el estallido de un conflicto de leyes a propósito no de tal o cual ente suprasensible, sino del problema de la totalidad de los fenómenos, la aparición de una antinomia de

²² *KpV* V, pp. 119-121, *cf.* también pp. 144-146; la Razón kantiana es ante todo «voz de la Razón» (V, 35 y 79-80), que no mendiga, sino que manda en el modo de fundar obligación (es decir, sin amenaza de castigo, sin oferta de premio) allí donde acontece receptividad para algo así como obligación. Kant llama “hombre” a ese sitio. En él la dignidad y grandeza de la ley se sustraen a la representación, y la indiferencia a las prioridades antropológicas que así se pone en juego relega la eficacia de esa voz al plano del deber-ser; pero no pudiendo el hombre menos de sentir respeto por ella, y no pudiendo aturdirse hasta tal punto que deje de oírla, esa voz es exaltación y recuerdo de su posibilidad más propia: la de llevar su humanidad, más allá de sí como hombre, al acuerdo consigo en su esencia racional (*cf.* V, 147-8, *cf.* *KU* V, 274. *Vid.* además el concepto de «modo de pensar consecuente» en el § 40 de esta obra).

²³ Como distinto del camino doctrinal, cuyas posibilidades estarían agotadas. *KrV* A XII, *Proleg.* §§ 50-52b. *Cf.* también la muy interesante nota al final del § 72 de la *KU* (V, 392).

la Razón pura en la que se ven envueltas no tanto las disciplinas teológicas cuanto todas las tesis cosmológicas en que debería verse culminada la ontología. Por lo crucial de la amenaza, la exposición y disolución de esa antinomia, de ser posible, sería la mejor *contribución* de la filosofía, precisamente en «un tiempo de Ilustración», a la posibilidad del establecimiento de «un gobierno de la Razón sobre entendimiento y sentidos en paz duradera» –fórmula kantiana en la que nos parece resumirse el contenido de principio de una «época ilustrada»²⁴– y, en esa medida, colaboración efectiva, *histórica porque fundadora de historia*, en la venida del otro comienzo o principio [*Anfang*] de la Historia de la Razón (otro respecto del comienzo natural, el ensayo dogmático), el que consiste en el hacerse valer su soberanía y dignidad sobre cualesquiera otros intereses, fuerzas y poderes, hechos, derechos y majestades:

«Desgraciadamente para la especulación (pero quizá por suerte para la destinación práctica del hombre) la Razón se ve aquí, en medio de sus mayores

²⁴ «Pero si se pregunta: “¿vivimos ahora en una época *ilustrada*?” la respuesta es “no, pero sí en una época de *Ilustración*”.» (*Was ist Aufklärung?*, VIII, 40) Ilustración es para Kant, ciertamente, el concepto de un *tránsito*, que viene indicado negativamente mediante una despedida: «*la salida del hombre de una minoría de edad de la que él mismo es culpable*» (VIII, 35). Ese tránsito no es gradual, sino que depende de una decisión [*Entschließung*], la de «pensar por sí mismo»; y, más que elevación del nivel cultural o educación, requiere por eso, en primer lugar, coraje [*Mut*]. De ahí que el punto de llegada de ese tránsito pueda formularse con una expresión que pone en juego lo que hace falta, estructuralmente, para hablar de decisión y de acción: «gobierno de la Razón sobre entendimiento y sentidos». Y de ahí la necesidad de poner en juego otras dos máximas, que están presupuestas en la recta inteligencia del “sí mismo” formulado por la primera, pero que no se realizan efectivamente si no ha empezado la emancipación aludida en la primera: la máxima de «pensar siempre desde el lugar de cualquier otro» y la de «pensar de acuerdo consigo mismo» (*KU* § 40). Ahora bien, allí donde tiene lugar el ejercicio del *modo de pensar consecuente* al que la Razón llama en esta última, allí gobierna ya la Razón sobre entendimiento y sentidos, *ha comenzado* tiempo verdaderamente ilustrado (más allá de la incompreensión puramente emancipatoria de la Ilustración como progresismo o cientificismo o anticlericalismo); y allí donde se ha abierto por fin la amplitud “ancha y ajena” del *modo de pensar ampliado* nombrado por la fórmula «pensar desde el lugar de cualquier otro», allí se habita ya *en tránsito* hacia este comienzo. Tal es el «tiempo de la *Crítica*», fórmula mediante la que Kant caracteriza la asunción expresa de la tarea de la Ilustración como tarea de un tránsito (*KrV* A X-XI). Sobre la estructura del Acontecimiento cuyas coordenadas son las tres máximas en cuestión, diremos aún bastantes cosas en el estudio sobre *Besinnung* del que estas páginas son sólo introducción.

expectativas, atrapada [*befangen*] en una acumulación de razones y contrarrazones de tal modo que, como no le es factible tanto por su honor, como incluso por seguridad, ni retirarse y contemplar [*zusehen*] con indiferencia esta discordia como si se tratara meramente de un torneo, ni todavía menos imponer la paz mediante un mandato absoluto, porque el objeto del litigio interesa mucho, no le queda otra cosa que emprender un camino de meditación [*nachsinnen*] que persiga el origen de esta desavenencia de la Razón consigo misma, no vaya a ser un mero malentendido el culpable de ella, tras cuya localización y exposición ciertamente caerán quizá las orgullosas pretensiones de ambas partes, pero ganaría su comienzo / principio [*Anfang*] un gobierno [*Regiment*] de la Razón sobre entendimiento y sentidos en paz duradera.»²⁵

Pero, como hemos anticipado, la fenomenología del tiempo y el espacio como estructuras de la posibilidad del darse de las cosas que, bajo el título de “idealismo trascendental”, se propone como la clave para poner al descubierto de lo ilusorio de la antinomia, requiere ser completada por otra suerte de “fenomenología” adicional si el establecimiento de ese gobierno de la Razón sobre entendimiento y sentidos ha de ser efectivo : la puesta al descubierto del Principio supremo de la Razón pura *práctica* como *pauta* [*Richtschnur*] de *todo* el uso puro de la Razón, incluida su crítica: «Pues la Razón pura, una vez que se ha expuesto que hay tal, no ha menester de una crítica. Es ella misma la que contiene la pauta [*Richtschnur*] para la crítica de todo su uso»²⁶.

Ahora bien, para exponer *que hay efectivamente* ese Principio se ha de localizar una realidad objetiva estrictamente intelectual, es decir, racional, lo cual exige que su fenomenología transite de la analítica del objeto a una analítica de la acción como *crítica del sujeto*²⁷. El entendimiento es, empero, legislador allí donde se trata del existir como cosa [*Sache*] y su legislación fundamental es la ontología. Ahora bien, como hemos anticipado, la ontología críticamente corregida consiste también en guardar el límite y dejar espacio libre para que pueda transitarse a otros senderos del pensar en los que justamente no se trate ya de tratarse con “cosas”. Kant encuentra uno de esos senderos en la medida en que, bajo el título de

²⁵ *KrV*, A 464-5/ B 492-3. *Cf. KpV*, V, 107-8.

²⁶ *KpV*, V, 16.

²⁷ *GMS*, IV, 440 y 457, *cf. KpV*, V, 20.

imperativo categórico (como la única estructura lógica que da inteligibilidad a lo incondicionado con que tiene lugar en nosotros esa exigencia a la que llamamos deber [*Pflicht*]), un Principio de la Razón pasa convertirse en clave de una reconsideración de la *existencia* desde el punto de vista del deseo, y de resultas de ello la moral se redescubre como metafísica del existir en tanto que existir como *fin en sí mismo*, es decir, como *persona*.

Pero con todo esto estamos afirmando que si el proyecto crítico implica, no menos que el establecimiento del sistema de los principios del entendimiento puro (como la ontología de la objetividad del objeto de experiencia subyacente a la ciencia moderna), la búsqueda de la vía del gobierno de la Razón sobre entendimiento y sentidos, el proyecto crítico está comprometido en liberar *lo moral* como espacio metafísico de otro modo de ser, o más exactamente: *como ampliación* no teórica, pero sí estrictamente racional (y, por tanto, según el modo de la ciencia), *de la cuestión del ser*, a saber: mediante el planteamiento de una pregunta por la Razón misma como Principio de una determinación de la existencia en la que «la roca del pasado» no contenga las vías del presente. Ese Principio lo es entonces del derecho a remitirnos, en cuanto voluntad, a la idea de una naturaleza suprasensible, y lleva en sí la apertura de un mundo inteligible (como conexión dinámica —es decir, según la existencia— de la pluralidad de sujetos racionales) con el carácter de reino de fines o ciudad ética, que inmediatamente se impone como la verdadera patria de toda decisión en cuanto decisión y, por tanto, como el atópico y ahistórico espacio sagrado de procedencia desde el que pensarnos precisamente en cuanto agentes en la historia²⁸. Pero, de esta forma, “reino de los fines” (es decir, la idea de una teleología moral), que es la interpretación del concepto de mundo inteligible impuesta por la Razón pura práctica, revela el compromiso de la Crítica de la Razón pura con la exigencia de pensar un plano de la *dignidad* del ser que restringe de antemano el punto de vista

²⁸ Toda esta temática se recoge ejemplarmente en el segundo capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (vid. especialmente: IV, 428, 433-440). Cf. también *KpV*, V, pp. 43, 86-87, y todo el espléndido capítulo sobre “existencia, tiempo y libertad” constituido por el apéndice de título «Aclaración crítica de la Analítica de la Razón pura práctica» (para la interpretación de la Ley moral como «gloriosa apertura [*herrliche Eröffnung*]» de un «mundo inteligible», por cuanto que da realidad al concepto de libertad, vid. especialmente p. 94).

de la omnimoda intercambiable de *iure* de todas las consistencias-fenómeno, es decir, el nihilismo que un modo de pensar técnico e incluso una teleología meramente física tienden en el fondo a proponer.

El Principio del gobierno de la Razón sobre entendimiento y sentidos es, pues, la Ley moral, la voz imperativa de la Razón «que hace temblar al criminal más audaz» y que se revela como *móvil* de la voluntad del ser *sensible* racional en el sentimiento de *respeto* que éste no puede dejar de experimentar ante ella. Ahora bien, esa Ley es la singular “manifestación” o “presentación” (*Darstellung*) de la facultad impenetrable y que rehúsa toda imagen de la libertad²⁹. Precisamente en la conciencia del deber y *sólo en ella* la idea de libertad es un hecho susceptible de ser sabido, una experiencia de *que puedo* (la certeza de que, por más que pertenezca como hombre a la naturaleza y sus series causales, en punto al querer *no* “tengo que”) que me hace saber en mí del abrirse un abismo de posibilidad tan incognoscible como determinado³⁰. La Ley es así apertura de la sublime perspectiva de un mundo inteligible como régimen de existencia del que también se reclama un ente que existe en el tiempo y, en el tiempo, escucha una voz que viene *de antes del tiempo todo*. Esa voz lo interpela en cada situación de darse una máxima con una permanente exigencia de revolución en el régimen de sus fines dados por la naturaleza y reinventados por su cultura o sus condiciones particulares, le llama a hacer de éste un régimen de fines que pudiera hacer suyo cualquier ser racional, le atraviesa como voluntad con el requerimiento a que su máxima sea *apta* [*schicklich*] para fundar en esta tierra un mundo en el que la Razón fuera la ley. En la realidad de la libertad, tal como tiene lugar por obra de esa interpelación en la decisión y en la acción, es efectivo y legal el *paso transgresor* [*Überschritt*] de lo sensible a lo suprasensible buscado por la Razón con la metafísica, aunque su sentido empiece a entrecerse más bien como el de un influjo (o eficacia o intervención) de algo suprasensible en lo sensible. Y solamente sobre la facticidad de ese *factum* se edifica el ensamblaje conjunto del sistema de la Razón pura, la metafísica como

²⁹ *KU* § 91, *KpV*, V, 47-8.

³⁰ La libertad como *factum*, antecede y funda toda admisibilidad de la libertad como postulado de la Razón pura práctica. Como *factum* la libertad no es sino la presuposición de la única calidad de la voluntad por virtud de la cual ésta se dejaría determinar por la mera forma de ley, como postulado es el concepto de “mundo” que hace falta para pensar apropiadamente el objeto necesario de semejante modo de determinación de la voluntad.

ontología dogmático-teórica y metafísica dogmático-práctica:

«Ahora bien, el concepto de libertad en la medida en que de él es prueba una ley apodíctica de la Razón práctica constituye la *pedra angular* de todo el edificio de un sistema de la Razón pura, incluso especulativa,...» (*KpV*, «Prólogo» [V, p.3])

La importancia de estas líneas difícilmente puede dejar de notarse. Pero lo decisivo es reparar en que, tratándose aquí, ciertamente, de la fijación del sentido de la unidad republicana de la pluralidad de usos y facultades pensada bajo el título de “Razón pura”, lo que se apunta en ellas *no es sólo* que la facticidad de la libertad sea la clave del sistema de su conocimiento puro o metafísica (la pieza que une lo sensible –ontología– con lo suprasensible –credo práctico–), o que la pretensión de tal sistema deba partir del primado del interés práctico de la Razón y definir desde él la posibilidad de un canon y de una arquitectónica de la Razón pura; está en juego, ante todo, el reconocimiento de la libertad como una instancia suprasensible *determinada* y, como tal, *determinante* para una apertura *otra* de la historia del hombre, de manera que ésta no se solape sin más con la historia de la cultura y el progreso técnico como fin último de la naturaleza (que, como tal, sigue siendo naturaleza), sino que se reconozca en ella un ámbito de intervención posible de la Razón en el territorio de la naturaleza *materialiter spectata*, incluso *a la contra* de las tendencias de la naturaleza y los ritmos de las pautas culturales:

«La Razón pura contiene, pues, no ciertamente en su uso especulativo, pero sí en un cierto uso práctico, a saber: el moral, principios de posibilidad de la experiencia, es decir, de acciones tales que, de conformidad con los preceptos morales, *podrían* encontrarse en la *historia* del hombre.»³¹

Así entendida, desde el uso moral de la Razón pura como esfera de principios de posibilidad de la experiencia, la libertad *es*, y por más que no ocurra nunca una acción verdaderamente libre, la exigencia que sigue interpelando a ellas *es* más indeclinable y absolutamente que todas las acciones esclavas que de hecho fueren el caso; hasta el punto de que, en

³¹ *KrV*, A 807/ B 835.

este sentido, la naturaleza aparece más bien como un orden de condiciones “privadas”; y su ser es pequeño y es nada, aun en la mayor exhibición de grandeza y poder (como expone toda la «analítica de lo sublime» de la *KU*), allí donde la dignidad de la Razón, como lo absolutamente grande que funda toda medida y lo absolutamente independiente de toda fuerza y poder “naturales”, se anuncia.

3) *De la ilusión de la Razón como devastación [Verwüstung] de la esencialidad de la Razón y como oportunidad del descubrimiento y determinación del límite de la metafísica y de su verdadero sentido*

Un famoso pasaje de pasaje de *KrV* establece las relaciones de Crítica y Metafísica en estos inquietantes términos:

«...la Razón humana, que ya por la dirección de su naturaleza es dialéctica, no puede prescindir nunca de una tal ciencia que la disciplina y que, por medio de un autoconocimiento científico y plenamente esclarecedor, logra detener las devastaciones [*Verwüstungen*] que, de lo contrario, una Razón especulativa sin ley ocasiona indefectiblemente en la moral como en la religión. Así pues, se puede estar seguro de que, por desabrida o despectivamente que actúen aquellos que no saben enjuiciar una ciencia por su naturaleza, sino sólo por sus efectos contingentes, uno retornará siempre [*jederzeit*] a la metafísica como a una amada con la que desavenirse es la forma de ser uno [*wie zu einer mit uns entzweite Geliebte*], porque, como se trata aquí de fines esenciales, a la Razón no le cabe más que trabajar sin descanso o bien en lograr intelecciones concienzudamente fundadas, o bien en la destrucción de buenas intelecciones que ya había.»³²

Ahora bien, en la *Crítica de la Razón pura* Kant ha distinguido con claridad dos tipos de ilusión relacionados con la metafísica que bloquean el sendero práctico, y con él el acceso a la libertad en su rehuir toda presentación sensible, y en esa medida la anhelada posibilidad de una organización republicana de las facultades bajo la supremacía de la Razón. En primer lugar, aquella a la que designa como «uso trascendental de las categorías» o pretensión de usarlas para hablar de objetos en general (es decir, prescindiendo de toda consideración de sus condiciones de aplicación).

³² *KrV* A 849-850 / B 877-878.

Apariencia natural en el sentido de comprensible y aun disculpable, pero evitable una vez realizado su diagnóstico, debe localizarse en un error del entendimiento, más exactamente: en un uso irreflexivo del mismo. En él se omite la pregunta por las características del lugar en que la aplicación de sus conceptos puros produce efectos de sentido del tipo “validez objetiva”, y esta omisión permite desarrollarse la ilusión lógico-ontológica según la cual con principios sólo intelectuales podría concluirse algo vinculante para un mundo de fenómenos, establecerse un ser que es ante todo textualidad o contextualidad. La ilusión, en fin, de que se podría tratar a los fenómenos como si fueran cosas en sí mismas. Su crítica está circunstanciada en la crítica kantiana del sistema leibniziano, tal como se recoge en el apéndice sobre «la anfibolia de los conceptos de reflexión»³³. En ella se trata de hacer ver, sobre todo, que la extrapolación de principios meramente lógicos al ámbito físico arruina la autonomía de la naturaleza, imposibilita la especificidad de la física al hacerla indistinguible de una teología.

Pero lo decisivo desde el punto de vista no sólo del destino de la ontología sino del de la metafísica en su conjunto es la otra ilusión, una ilusión trascendental (natural en el sentido de estructural e inevitable) de la Razón que determina de la extrapolación de principios válidos para el orden sensible —es decir, leyes de la necesidad de lo intratemporal— a las cosas en sí mismas en virtud de un principio de la Razón misma que ordena extremar hasta lo incondicionado el trabajo con las condiciones. Pero esta extrapolación, que se debe según Kant a un «inadvertido influjo de la sensibilidad en el entendimiento por el cual sucede que se confunden con principios objetivos lo que tan solo son principios subjetivos del juicio»³⁴, implica el prejuicio de que se podría tratar a las cosas en sí mismas como si fueran fenómenos, presuponer que entre un orden de cosas en sí mismas y un orden de fenómenos la diferencia es tan sólo de grado. Este es el diagnóstico fundamental de la errancia cuyas actas se recogen en la «Dialéctica trascendental» de la *Crítica de la Razón pura*, si bien el lugar más significativo de su localización es el estudio de las antinomias diná-

³³ Y es una ilusión que sigue estando presente de algún modo en los paralogismos, las antinomias matemáticas y el argumento ontológico de la existencia de Dios

³⁴ *KrV* A 294-5, B 350-1 y A 297, B 353-4

micas³⁵. Pero pertenecen al orden de cosas que se apunta en este lugar sobre todo la aludida dialéctica del deber y la felicidad, el sentido de la Crítica de la Razón práctica como crítica del sujeto, la diferencia entre persona y hombre, la diferencia entre fin final de la creación y fin último de la naturaleza³⁶.

Importa insistir en que la denuncia de la ilusión lógico-ontológica del uso trascendental de las categorías (y por ende la prohibición de los noumenos en sentido positivo), en lo que tiene de “otra cara” de una puesta al descubierto del uso empírico del *a priori* como único uso teórico legítimo, no sólo no significa para Kant la anulación del concepto de lo intelectual puro, sino que constituye incluso la condición para poder preservar el concepto de un objeto inteligible (*noumeno*) desontificado, como el pensamiento *necesario* de un puesto vacío límite del espacio-tiempo de los esquemas trascendentales de la imaginación, que se revelará inestimable en la solución crítica de la otra ilusión, la ilusión propiciada por la presencia del principio trascendente de la Razón. Interpretada esa trascendencia en términos hiperfísicos, propicia un conjunto de discursos especulativos que comparten un mismo régimen de errancia: matemático-teológica por lo que hace a lo teórico, y técnico-cultural por lo que hace a lo histórico-práctico. Esa solución estriba en hacer ver que el presuponer implícitamente, aunque sin mayor justificación, la continuidad de lo sensible y lo “en sí”, esta vez desde lo sensible, arruina justamente la posibilidad de la teología. La expansión subrepticia de la física sería el único contenido de la hiperfísica llamada metafísica especulativa, y quedaría oculta de no ser porque hace estallar a la Razón misma en el momento en que entra en juego el problema de la totalidad de la finitud, el problema del mundo. Ahora bien, interpretado el principio supremo que manda buscar y presuponer lo incondicionado para la condicionado como principio regulativo del uso empírico del entendimiento, interpretadas las ideas trascendentales como esquemas de la unidad sistemática a la que se trata siempre de aproximarse en la investigación, planteada incluso la cuestión *trascendental* de hasta qué punto si lo empírico e irreductiblemente *a posteriori* de la experiencia no se dejara pensar en el único modo en que una

³⁵ Y, complementariamente, las pruebas cosmotológica y la físico-teológica de la existencia de Dios.

³⁶ *KU* §§ 83 y 84.

Razón discursiva como la nuestra puede pensarlo, mediante una ordenación en géneros y especies que parece presuponer el continuo ontológico de los seres en niveles por decirlo así “suprasensibles” a fuerza de “infrasensibles”, ni siquiera habría entendimiento, restituida, en fin, la Razón a la inmanencia del uso teórico acaso como la facultad que menos tiene que ver con una física de extramuros, pues que a lo que ante todo sirven sus conceptos es a la pre-estructuración del territorio de la naturaleza *materialiter* para que se deje reconocer como naturaleza, se abre desde la Crítica de la Razón pura la cuestión de una *aptitud o apropiación* del territorio para la realización en él de los fines de la libertad y, en esa medida, una cuestión de la unidad de la Razón de la que son usos el teórico y el práctico, que obligará a Kant a retroceder de las analíticas del objeto y del sujeto al escurridizo fenómeno preobjetivo y presubjetivo de una facultad trascendental de juzgar³⁷.

En resumen: Kant ha visto con toda claridad que, para «salvar la libertad», es preciso empezar por proteger a la física de la teología *por el procedimiento de frenar a la lógica* —es decir, al modo *meramente intelectual* de pensar—; pero que ello debe ser simultáneo de un proteger a la teología de la física, *por el procedimiento de frenar la expansión sin límites del modo de pensar matemático-técnico* —es decir, del modo de pensar *sensible*—³⁸. Y ha visto con perfecta claridad que esto sólo puede hacerse desde la elaboración de un pensamiento del mundo concebido precisamente como estrategia de prohibición del Uno-Todo óntico, es decir, como método de la separación y no de la fusión de los puntos de vista sobre el ser. Es precisamente en este punto donde las ideas de la Razón, interpretadas como conceptos en el límite, aportan un conocimiento determinado de éste. Ahora bien, este pensamiento de la separación de los puntos de vista sobre el ser, ya se ejerza como ontología de la objetividad o como meta-

³⁷ Todas estas cuestiones, así como el camino de su radicalización, deben estudiarse siguiendo el camino que conduce del doble «Apéndice» a la «Dialéctica Trascendental» de *KrV* al ya citado bloque conclusivo de los *Prolegomena* (§§ 57-60), y de este pasaje a la primera versión de la «Introducción» a la *KU*. En la comprensión de este problema, decisivo para hacerse cargo del sentido de la tercera *Crítica*, seguimos en general la línea de interpretación propuesta por Gérard Lebrun en su obra *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de Juger*, Paris, A. Colin, 1970 (*vid.* especialmente capítulos VIII, IX y X).

³⁸ *KpV*, V, 94-95, 100-101 y *cf.* pp. 137-140.

física de la personalidad moral, ha de hacer valer *de antemano*, por un lado, la referencia al *lugar atópico* de la finitud de la Razón pura como dimensión de un resquebrajamiento [*Kluft*] que escinde el uso puro de la Razón en principios de la naturaleza y principios de la libertad, y que se mantiene abierto sin sutura posible en todo intento de reconocer la libertad en el fenómeno de tal o cual acción o institución³⁹. Pero, en esa misma medida, ha de hacerse cargo también de la necesidad [*Bedürfnis*] que late en la Razón pura de establecer, siquiera sea en los pliegues y márgenes del metadiscurso crítico, la *arquitectura* del reparto o distribución de usos y vías posibles del pensar puro, así como de la imposibilidad de *situar* la realidad de su *unidad* siempre buscada en otro plano que el de la *unicidad material del territorio de su ejercicio*, que no puede ser sino la historia del hombre. Pues bien, me parece que la obra de Heidegger, y más exactamente del “segundo Heidegger”, es la repetición consecuente en un lenguaje no trascendental de esta intelección básica, y que precisamente *Da-sein*, cada vez más decididamente, es el nombre de la cesura que discierne y remite uno al otro lugar atópico y territorio o, por decirlo con Kant, Razón y Juicio. Ello tiene lugar en el programa de autocomprensión y autocrítica del planteamiento de la ontología fundamental que conocemos como la «Historia del Ser», una de cuyas máximas (a la que ya hemos aludido, pero que nos parece oportuno recordar exactamente en este punto) reza:

«Asumir los pasos principales de Kant y superar, sin embargo, mediante el ser-el-ahí [*Da-sein*] el punto de partida “trascendental”.»

II. ...y el problema del pensar de la Historia del Ser

La fórmula «Historia del Ser» [*Seynsgeschichte*] se usa, por lo pronto, adjetivamente y califica al pensar como pensar *en términos de* o *en el*

³⁹ «Pues cuál pueda ser el grado supremo en el que la humanidad tenga que detenerse, y qué magnitud tiene la resquebrajadura [*Kluft*] que necesariamente queda sin suturar entre la idea y su ejecución, nadie puede ni debe determinarlo, precisamente porque se trata de la libertad, que puede sobrepasar todo límite que se le haya indicado.» (*KrV* A 317/B 374). Cf. el uso de la palabra *Kluft* en *KpV*, V, 55 y *KU*, § 2 (V, 176).

modo de Historia del Ser [*seynsgeschichtliches Denken*]. Como «modo de pensar» se opone entonces a «metafísica», asimismo tomada en la acepción de modo de pensar⁴⁰, y pretende indicar el desplazamiento metódico que, a juicio de Heidegger, define el *carácter* de la única posibilidad de filosofía *hoy* –y con ello, simultáneamente, una estrategia de memoria del *sentido* y reapropiación de la *necesidad* específica de la filosofía como pensamiento⁴¹–, un carácter que, negativo-formalmente, también podría

⁴⁰ Para el concepto de metafísica como “modo de pensar” *vid. Besinnung*, § 15, p. 78, donde, tras definir «metafísica» como «el todo de la historia de la filosofía occidental en sus posiciones fundamentales», se señala que «el nombre [“metafísica”] no designa aquí una “disciplina” de la filosofía entre otras; no designa en general ninguna “disciplina”, se entienda por tal una pieza doctrinal o una asignatura académica. Significa, por el contrario, el modo fundamental en que el pensar que se ejerce propia y puramente como pensamiento ha tenido lugar en la historia del pensar que conocemos hasta la fecha [*die Grundart des denkerischen Denkens der bisherigen Denkgeschichte*], una modulación o manera básica [*Grundweise*] del pensar como pensar del ser, que domina y sostiene todo lo que uno pueda dividir en “lógica”, “ética”, “estética”, etc.; esta división sigue siendo ella misma una consecuencia del modo metafísico de pensar [*der metaphysischen Denkart*], aunque no una consecuencia necesaria.» Las resonancias kantianas de esta terminología, y de la designación del proyecto mismo como proyecto de una transformación del modo de pensar o como ensayo de preguntar de otra manera –baste recordar, por ejemplo, el «prólogo» a la segunda edición de la *KrV*–, no precisan mayor comentario.

⁴¹ Precisamente *como pensamiento* y no como fenómeno de cultura: *vid. § 67*, especialmente p. 209. El concepto de “carácter”, en su íntima relación con el de “modo de pensar” y con la idea de una única “decisión fundamental” sobre cuya base tendrían lugar las otras decisiones de una vida, lo tomamos aquí de Kant (*vid. la segunda parte de la Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* y, sobre todo, la «observación general» a la primera parte de *Die Religion...*) y, como se verá en el estudio, se ha convertido para nosotros en una clave hermenéutica muy importante en la lectura de Heidegger. Por lo que hace al “hoy” en cuestión, digamos por el momento que mienta el estar dada de una constelación de condiciones extremas tales que con ellas ha estallado ya una suerte de estado de necesidad [*Not*] que obliga al pensamiento a volverse sobre su propio sentido: «...se hace preciso, por fin, que el pensar recuerde el sentido [*sich entsinnen*] de su determinación única y, haciéndose cargo de esta determinación, se transforme y sea desde su necesidad más propia, y sólo desde ella, lo que es.» (§ 67, pp. 207-8). Este planteamiento de Heidegger es similar al de Kant, no sólo porque éste apela a «la ley irresistible de la necesidad», entendida como «una menesterosidad acuciante [*dringendes Bedürfnis*] que es algo más que mero apetito de saber», para exponer la apertura del espacio crítico y para fundar su esperanza en que el camino de la *Crítica* será seguido por otros –habida cuenta de la *inexistencia* hasta la fecha de *lo más irrenunciable* para la Razón: la metafísica, y de que sólo el autoexamen de la Razón pura en que consiste la *Crítica* (y en el que reside la verdadera superación del dogmatismo que se ha hecho pasar hasta ahora por “metafísica”)

presentarse como la máxima de *constituirse en una verdadera superación de la metafísica*. “Verdadera” superación de la metafísica se opone aquí a “ilusoria” superación de la metafísica, y hace referencia a lo específico de la intervención heideggeriana en un debate que, si bien particularmente animado en los años treinta de nuestro siglo, parece inherente a la naturaleza misma de la existencia de algo así como metafísica. Desde una actitud que recuerda bastante a la de Kant en los prólogos de la *Crítica de la Razón pura* o en las páginas que abren de los *Prolegomena*, lo propio de la intervención heideggeriana estriba en empezar por poner de manifiesto la entera servidumbre respecto del modo metafísico de pensar en que permanecen todos los “gestos” de negar o ignorar la metafísica, así como la tosca metafísica de la que vive tanto arrogante rechazo por “pseudoproblemática” del conjunto de sus cuestiones y, en contraste con todo ello, el modo como precisamente en el desorden de su esencia [*Unwesen*] celebra la metafísica, no tal o cual “metafísica”, sino la estructura a la que ese nombre alude, su silencioso e inexorable triunfo como *poder definidor* de época, como *carácter* de toda la historia de Occidente⁴². Para Heidegger, suministra la fundación apropiada para despejarle a aquélla el camino de la ciencia (*Proleg.* IV,367)–. Interesante además es el que, como veremos, se identifique como factor crucial que hace estallar el estado de necesidad en cuestión el desconcertante fenómeno de la “indiferencia” [*Gleichgültigkeit*] hacia lo que no cabe indiferencia, que se diga que, ante todo, es esta indiferencia lo que hoy acontece [*sich eräugnet*] recabando una «atención y meditación [*Aufmerksamkeit und Nachsinnen*]» sobre la época presente, y que es en ella donde ha de escucharse el exhorto a la *Crítica de la Razón pura*, es decir, donde ha de hacerse la experiencia de la necesidad de una decisión sobre la posibilidad de la metafísica (*KrV A X-XI. cf. Prolegomena IV, 367*). Ahora bien, la «indiferencia» del ser, su vaciedad y generalidad en el final de la Modernidad es, como también veremos, el inquietante estado de cosas que, como experiencia del olvido del ser [*«Seinsvergessenheit»*], mueve la «meditación» heideggeriana como preparación de la que Heidegger denomina «decisión única» (*Besinnung*, § 41 y 68).

⁴² No se piense, en efecto, que en este último punto Kant, que escribe la *Crítica de la Razón pura* para que de una vez sea posible la metafísica como ciencia y que afirma la inextirpabilidad de la metafísica como disposición natural (*KrV B 20-23 y A 850 / B 888, Prolegomena*, todo el pasaje titulado «Solución de la cuestión general de los *Prolegómenos*: ¿cómo es posible la metafísica como ciencia?»). A partir de ahora comentaremos en notas algunos puntos fundamentales de este texto), es, sin embargo, tan distinto del Heidegger que plantea la superación [*Überwindung*] de la metafísica como un restablecimiento [*Verwindung*] respecto de ella, y precisa que se trata de abandonarla a su suerte [*Preisgabe*]. Por lo que hace a la interpretación de la metafísica como historia acontecida, es precisamente Kant quien termina su *Crítica* con la pregunta por una «Historia de la Razón pura», y quien (lo hemos visto en el epígrafe anterior), ante la pregunta por

como para Kant, no hay otra “superación” de la metafísica que el hacerse cargo de lo que para la metafísica permanece necesariamente oculto y desde lo que, sin embargo, alienta y es necesaria; o, dicho con otras palabras, la superación de la metafísica yace en la pregunta por la esencia de la metafísica o, como dirá Heidegger, en «el regreso a su fundamento» (una expresión, por cierto, aplicable rigurosamente al paso característico del proceder crítico, y que encuentra en el «prólogo» a la *KU* una formu-

los progresos en metafísica, viene a enunciar la idea de institución venidera de un gobierno de la Razón sobre entendimiento y sentidos como Principio [*Anfang*] de una época ilustrada, cuyo camino sólo puede ser despejado por la *Crítica*; pero justo como comienzo *otro* respecto de la Historia acontecida de la Razón y su muy «natural», pero no por ello menos erróneo y «despótico», comienzo cronológico, que es dogmático (cf. *KrV* A IX; A 4-5, B 7-8; A 761-B 789). Su Historia se ve reunida ahora, a la luz del diagnóstico crítico, en la unidad de un presupuesto incuestionado común a todos los ensayos de la Razón en la persecución de su fin final habidos hasta la fecha (es decir, tanto al camino de lo dogmáticos como al de los escépticos, y tanto en la época antigua como en la moderna –*vid.* «prólogo» del *Preischrift*). Es cierto que, para Kant, esta era de la Razón anterior a la *Crítica* es la época de la inexistencia de la metafísica como ciencia (aunque la metafísica exista siempre como disposición natural), y que la *Crítica* es justamente el tránsito, el verdadero progreso, a una era de cultura de la Razón, cuya cima es precisamente la metafísica (*KrV* A 849-851/ B 877-879). Pero el modo como queda aquí transformado el concepto de metafísica” al ser llevada ésta «al camino seguro de la ciencia» es tan *conclusivo* (la metafísica se convierte en un saber determinado y perfectamente cerrado, clausurado para siempre, como no se cansará de repetir Kant desde el «prólogo» a la primera edición de *KrV*) por un lado, y supone *una apertura* tan insospechada del espacio histórico y político por otro (a fin de cuentas, metafísica será en Kant no tanto el sistema con el que Kant jamás llega a complacer a sus discípulos, cuanto el signo de la intervención *moral* en la naturaleza *materialiter*, o sea, el conflicto de la libertad en su implantación mundana como puesta en juego de algo sagrado en la historia, que rechaza de sí, sin embargo, toda teodicea), que resulta difícil no ver en la disciplina de la Razón pura contenida en la *Crítica*, como protección contra las aniquiladoras consecuencias de una especulación sin ley que hace de la religión y de la moral un desierto (*KrV* A 849, B 877), el prelude de la ecuación heideggeriana que iguala metafísica a nihilismo, para señalar que la esencia de lo uno y de lo otro no es ni metafísica ni nihilismo. A ello añadiré que la acepción en que va a emplear Heidegger “metafísica” es tan precisa (tan identificable en el mejor de los casos con el concepto kantiano de ontología, y en el peor con el concepto kantiano de dogmatismo) que, ateniéndonos a ella, no me parece completamente infiel a lo realizado por Kant recoger la primera Historia de la Razón bajo el título de «época de la metafísica», y calificar de estructuras básicas de toda “verdadera” «superación de la metafísica» precisamente las dos «ampliaciones» de la Razón propuestas por Kant como sentido de la interpelación que habla en la pretensión metafísica: el camino de la metafísica dogmático-práctica en *KpV*, y el camino de la transformación hermenéutica de lo trascendental en la *KU*.

lación paralela incluso por lo que hace al problema del fundamento en cuestión⁴³), pues sólo tal planteamiento obliga, en efecto, a aventurarse en «*un preguntar más inicial, más de principio*», precisamente de la *misma* pregunta por la que se constituye la metafísica misma (y que permanece siempre como su pregunta más propia), la cuestión del ser, y puede de este modo establecer el *límite* del modo metafísico de pensamiento. Los términos de este desplazamiento (preparado en *SuZ* mediante el programa de una repetición de la *Seinsfrage*, que en el comienzo de su historia fuera cuestión del *ser del ente*, como cuestión del *sentido del ser*) quedan fijados de entrada mediante una mera marca gráfica: *Sein* y *Seyn*, con la que se indica la necesidad de empezar a escuchar *la misma palabra*, la que en principio traducimos al castellano por “ser”, en *dos tonos diferentes*. Algo a lo que nos prepara, por cierto, la modulación kantiana de *lo trascendental* en trascendental objetivo y trascendental subjetivo, cuya tematización tiene lugar como *Crítica del Juicio*⁴⁴. Y por último: así entendida, la fór-

⁴³ «Pues si alguna vez ha de llegar a existir un sistema semejante bajo el nombre general de metafísica [...], la Crítica tiene que haber sondeado previamente el territorio y suelo [*Boden*] para este edificio, y tan profundamente como haga falta para dar con el lecho en que yace el primer fundamento [*so tief, als die erste Grundlage...liegt*] de la facultad de Principios independientes de la experiencia» (V, 168). Ahora bien, la facultad de Principios independientes de la experiencia es la Razón pura (*ibid.*). Si las dos primeras *Críticas* han cimentado (son “*Grundlegungen*” para) respectivamente la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres, en la medida en que eran *Críticas de la Razón pura* (en cierto modo a la manera en que la ontología fundamental de Heidegger era cimentación de la investigación ontológico-regional), la indagación «trascendental» que tiene lugar bajo el título de *Crítica del Juicio* es una radicalización de la búsqueda crítica que no se cifra en la aportación de una tercera filosofía real, sino en una suerte de regreso a la tierra de la Razón pura misma, para fundar la posibilidad del proceder crítico como tal en la restitución del plano de trascendentalidad “subjetivo” (es decir, no determinante de esfera objetiva alguna) que liga sentir, pensar y comunicar el pensamiento, antes de toda dualidad de sujeto y objeto, de uso práctico y uso teórico, cabe la bella apariencia de las cosas. La crítica aquí es, por decirlo con el lenguaje de ciertos conocidos críticos de Kant, *metacrítica* de la Razón. En nuestro trabajo sobre *Besinnung* intentamos mostrar que el *Seyn* de Heidegger no es sino el tomarse en serio *contra la “lógica del concepto”* (contra el absoluto como sujeto) de Hegel, el entero plano de lo “subjetivo” de la Razón en Kant.

⁴⁴ *Vid.* nota anterior, y *cf.* cuanto hemos dicho en el § I sobre la cuestión de la necesidad [*Bedürfnis*] de la Razón. Sobre el doble sentido de lo trascendental en Kant en tanto que apunta a dos problemas diferentes: el de la validez del conocimiento, o cuestión de la *verdad* (teórica o práctica), y el de la posibilidad de pensar o cuestión del *sentido*, *vid.* el cap. X («L’*éclatement* de la finalité technique B) la Réflexion comme méthode de la phi-

mula “superación de la metafísica” no dice, tanto en Heidegger como en Kant, sino la “tarea del pensar” en cuanto fundante de la especificidad del hoy como problema filosófico fundamental: a saber, precisamente su no ser sin más, pese a todo, el “ahora” de la no dilación y la sin-distancia, la puntual actualidad descualificada y descualificadora de todo pasado (ahora ya no) y de todo futuro (ahora todavía no) que da nombre a nuestro tiempo *moderno*, sino el concepto de un «tiempo del tránsito» [*Zeit des Überganges*] entre el tiempo o época de la metafísica que ya no puede ser y el tiempo todavía no llegado del otro comienzo de la filosofía⁴⁵.

Ahora bien, en la estrategia de Heidegger es imprescindible identificar (la filosofía) de la citada obra de Gérard Lcbrun, especialmente las páginas 278-279 dedicadas a «los dos caminos de la investigación trascendental». Debemos a este excelente libro sobre la especificidad de la posición de Kant entre los sistemas clásicos y las formas modernas del sistema (o de su crítica) una buena parte de nuestra comprensión del problema del “segundo Heidegger” -y por cierto que, las más de las veces, contra las opiniones que en él se vierten sobre la “historia del ser”-.

⁴⁵ Cf. Felipe Martínez Marzoa, «La palabra que viene», in: AAVV, *Heidegger: La voz de los tiempos sombríos*, Barcelona, El Serbal, 1991, p. 150. Valdrá la pena, en su momento, comparar los dos textos que cito a continuación: «Pero aunque indudablemente haya llegado el tiempo de la decadencia de toda metafísica dogmática, aún falta mucho, sin embargo, para que se pueda decir que ha venido ya, en cambio, el tiempo de su renacimiento por medio de una radical y acabada crítica de la Razón.» (Kant, *Proleg.* IV, 367); «El tiempo de los “sistemas” ha pasado. El tiempo de la edificación de la forma esencial del ente desde la verdad del Ser todavía no ha llegado. Entretanto la filosofía tiene que haber producido un rendimiento esencial en el tránsito al otro Principio/Comienzo: el proyecto, es decir, la apertura fundadora del espacio-tiempo de juego de la verdad del Ser» (Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, § 1, p. 5). Se comprende mejor ahora nuestra afirmación anterior de que la *Besinnung* heideggeriana no es otra cosa que «memoria del sentido» de la filosofía y retorno a su necesidad específica como *pensar*. Y el que la coloquemos en la estela del *Nachsinnen* en que cifra Kant el trabajo crítico de la reflexión trascendental como tópica trascendental y hermenéutica del malentendido de la Razón consigo misma, es decir, de la historia de la Razón pura. Ahora bien, la restitución del espacio y el sentido del pensar no puede tener en Kant sino la forma de una profunda re-definición de la Razón pura misma respecto del concepto clásico e ilustrado (la forma de una crítica de la *mathesis universalis*), por lo que hace a Heidegger y al consignado desplazamiento del *Sein* al *Seyn*, diremos de momento que «hasta que no tiene lugar como “invención del Ser por un pensar del que se ha apropiado el Ser” [*Er-denken des Seyns*], el pensar no retorna a su necesidad más propia.» (*Besinnung*, p. 209). Pero justamente esto, “invención del Ser por un pensar del que se ha apropiado el Ser”, es lo que vamos a mostrar que significa “pensar en términos de Historia del Ser” (cf. § 98, p. 357) y, en esa medida, el camino heideggeriano de la “superación de la metafísica” como «un preguntar más de principio [*anfänglicheres*] de su pregunta más propia» (§ 10, p. 25).

car la metafísica como «modo de pensar» por la posición fundamental [*Grundstellung*] de una decisión de fondo sobre la esencia del ser como *entidad del ente* que, por omitir toda cuestión previa sobre la verdad del Ser, tiene como su más propio contenido *de iure* –y en último término también como su más propia consecuencia *fáctica*– la primacía del ente sobre el ser. A partir de este diagnóstico, todo depende de una discusión de los supuestos de esa decisión que ponga de manifiesto el fenómeno de *ilusión [Schein] esencial y necesaria* (y de bloqueo, pues, de la posibilidad de una verdad y de un modo de pensar más esencial) que con el “ser” (entidad, *ousía*) ha tenido lugar en el Ser⁴⁶. En efecto, es precisamente esa posición fundamental lo que el pensar de la Historia del Ser tiene que mostrar como principio, estructura y método de la reducción del “ser” a nada (a lo más vacío, más general, más común) –un proceso cuyo estadio final se pronuncia en Hegel (el ser, lo inmediato indeterminado) y en Nietzsche (el ser, el último humo de una realidad que se evapora)–, así como del correlativo desatarse de la hegemonía sin fisuras del ente, que hoy unívocamente “es”: mostrarlo justamente para hacer ver la unilateralidad de esta constelación extrema⁴⁷. Pero ello exige que el pensar de la

⁴⁶ «El pensar metafísico no puede convertirse nunca en pensar del Ser por un cambio de su “objeto” o por una ampliación correspondiente del planteamiento anterior; pues este es el núcleo de toda metafísica: que el ser permanece decidido en la circunscripción de su esencia como entidad, se capte esa entidad comoquiera que se capte, según la determinación del ente que piensa (del hombre como *psyché, ego cogito, animus, ratio*, Razón, espíritu, “vida”). [...] Mediante esta decisión por la entidad como esencia del ser, la metafísica como tal permanece empotrada en una posición fundamental que, sin perjuicio de posibles modificaciones, ofrece un dispositivo de seguridad y una cubierta contra todo impulso hacia un preguntar distinto.» (§ 67, p. 211). Sobre la identificación de “ser” y *ousía*, o sea, sobre la entidad del ente como ilusión esencial del Ser mismo (en la línea en que Kant ha hablado de una ilusión trascendental de la Razón misma) pueden verse, por ejemplo, las páginas 54 y 340 de *Besinnung*; es una de las tesis fundamentales y se recoge de diversas maneras por todo el tratado; su examen en profundidad constituirá un capítulo de nuestro estudio.

⁴⁷ Lo que, como veremos, resulta indisoluble de la exposición histórica del movimiento declinante del Ser, es decir, del sentido o ley de camino al ocaso [*Unter-gang*] que domina de antemano –a saber, desde la amanecida [*Aufgang*] griega del Ser pronunciada en la palabra fundamental *physis*– la serie histórica de las variantes posibles de la determinación de la entidad en que consiste la historia de la filosofía occidental de Platón a Nietzsche. Que el máximo ocaso del Ser se cumpla en el apogeo de la metafísica, entendida como agente de una ilusión del ser, algo tiene que ver con esta aparentemente inocua

Historia del Ser se defina por una toma de distancia respecto de eso que hoy es tal que permita no sólo reconocer ese acontecer, sino referirlo a su principio griego, con lo cual éste mismo se ve restituido en su inicialidad y toda su historia acontecida comienza a ser algo que viene como unidad de sentido, precisamente a nosotros occidentales y modernos. Ahora bien, semejante toma de distancia que pone en libertad la capacidad de principiar del primer comienzo y la pertenencia a él de “lo que hoy es” como su final, presupone ya una posición fundamental –una decisión de fondo– radicalmente otra.

1. El saber de la consumación de la Modernidad como saber del límite de la metafísica

Así pues, la fórmula «Historia del Ser» indica, de entrada, una transformación del modo de pensar como constituyendo obligación o deber con respecto al “hoy”, obligación que precisamente la presencia de la palabra “Ser” en la fórmula «Historia del Ser» consiste ya en asumir: la de diagnosticar el estado de cosas presente («su tiempo») en punto al “ser” no como algo natural o fatal que pruebe la exclusiva verdad del ente, sino precisamente *como lugar de una esencial ambigüedad*, y justo en esa medida reconocerlo como un *final*. Final no como último episodio de una serie temporal más o menos arbitrariamente recortada, sino como la plenitud [*Vollendung*] alcanzada de un cierto régimen de *existencia histórica*, que ahora se deja ver y delimitar por primera vez e inicia así la era de su hegemonía irrestricta, pero que muestra en ello, al mismo tiempo, cierta unilateralidad que hace del límite en cuestión *un signo* de que el estado de cosas presente no es “todo” y más bien reposa desde hace mucho sobre cierta alternativa o decisión latente⁴⁸. La obligación pues, de pensar la Modernidad –por decirlo con Kant– con «la absoluta unidad de un fenómeno» que lo es del carácter «inteligible» que se ha dado una humanidad

sentencia kantiana: «todo arte falso, toda sabiduría vana dura su tiempo; pues finalmente se destruye a sí misma, y el momento [*Zeitpunkt*] de su más elevada cultura es, al mismo tiempo, el de su ocaso [*Untergang*]. Que para la metafísica ese tiempo está ahora aquí, lo prueba el estado en que ha caído en todos los pueblos cultos, mientras que se cultivan celosamente, en cambio, las ciencias de toda especie.» (*Proleg.* IV, 366).

⁴⁸ Para el concepto de *Vollendung* vid. § 10, pp. 25-26. Cf. también §§ 9 (p. 23) y 11 (pp. 39-40). Para la cuestión del “signo”, baste por ahora la referencia al § 67, p. 207.

histórica, la humanidad occidental, desde su comienzo griego, y que ahora por primera vez se anuncia como lo más digno de cuestión; lo que nos restituye un sentido para el presente no como mero “ahora” sino como la posibilidad de que sea, justamente ahora, el instante y el abismo de un tránsito.

Ahora bien, ser el fenómeno de un carácter inteligible significa kantianamente recibir la inteligibilidad únicamente de la remisión a decisiones fundamentales como a sus principios, y en esa medida visibilizarse en el límite de la propia figura la sucesión de avatares de una vida como formando justamente una unidad de sentido: la de la intención o disposición que singulariza como moral o inmoral, bueno o malo, el régimen de elección de máximas que uno se ha dado; la unidad de la decisión de fondo (inapresable para la mirada del psicólogo o del antropólogo) que da carácter a una vida y a la que Kant llama *Gesinnung*⁴⁹. Y el “Ser” [*Sein*] aludido en la expresión de Heidegger «Historia del Ser», por mor del cual se trata del pensar como *Besinnung*, no es, en efecto, sino el consistir de Decisión [*Ent-scheidung*] desde el que es preciso repensar el sentido de “lo histórico” –o, si se prefiere la irreductibilidad del orden del Acontecimiento (es decir, de lo que hace historia a la historia) a la “naturalidad” o el “ente-todo” considerados como “proceso”– precisamente por estar en juego en el final de la Modernidad una decisión fundamental sobre historia o ausencia de historia⁵⁰. Pues lo que se visibiliza en el final de la Modernidad es la desaparición de toda decisión y de toda historia como tendencia esencial de esta época, tendencia que justamente se hace patente allí donde mayor es el énfasis con que ella habla de “cultura” y de “historia”⁵¹. Esa desaparición –en la que hay mucho de expulsión– tiene

⁴⁹ *KpV* V, 99: «Pues la vida sensible tiene en lo que respecta a la conciencia inteligible de su existencia (la libertad) la unidad absoluta de un fenómeno [*Phänomen*] que, en la medida en que contiene meramente fenómenos de la disposición [*Gesinnung*] concerniente a la ley moral, tiene que ser enjuiciado no según la necesidad natural que le corresponde como fenómeno, sino según la espontaneidad absoluta de la libertad.»

⁵⁰ *Vid. Besinnung*, § 13, p. 46: «La de-cisión pertenece a la esencia del Ser mismo». Para la fijación de los términos de la decisión en decisión por la historia o la pérdida de historia, *vid. BzPh* §§ 43-49, pero especialmente los §§ 45 y 46. *Cf.* también el § 62 de *Besinnung*.

⁵¹ § 11, p. 39. La “cultura” [*Kultur*] es el espacio imaginario al que ha quedado relegado el ser (la entidad del ente) a partir del momento en que el único estatuto mediante el

lugar a medida que, como Modernidad, se abre paso en cuanto que poder en el ente no tal o cual ente, sino lo ente mismo como totalidad asumida en el principio de la fabricabilidad [*Machbarkeit*] *de iure* de cuanto se dice que es, con una *ilimitación* que no conoce distinción de lo físico, lo artificial o lo político (y, en rigor, ni siquiera de pasado, presente y futuro) pues ha cifrado de antemano la validez de toda presencia en su inscripción en el “ahora”, en su rigurosa actualidad sin duración y sin demora, cuya seguridad reside en la consistencia y estabilidad del estar en obra permanentemente el proceso de su producción. El mantenimiento y aumento indefinido de éste es, por eso, el único “fin” incondicionado de la omnimoda Maquinación o Fábrica de la Nada [*Machenschaft*] en que ahora consiste y se sostiene el carácter de ente, una estructura a la que Heidegger reservará ulteriormente el nombre de Técnica⁵².

Técnica en el sentido de «Fábrica de la Nada» es, por lo pronto, un título mediante el que Heidegger quiere desautorizar las pretensiones de alternativa a la metafísica con que Hegel y Nietzsche, al detectar el fenómeno en cuestión y nombrarlo con títulos como “espíritu” y “vida”, pensaron como superación de la “representación” o del “platonismo” lo que no era sino el descubrimiento de que el *devenir* [*Werden*] no es lo otro del ser como entidad del ente, sino, bajo condiciones extremas, el único modo de dar efectividad a la exigencia de presencia permanente, de estabilización de la venida a presencia, que habla desde el comienzo griego bajo el

que todavía resulta inteligible es el de “valor”; la “historia” [*Historie*] o, como preferiremos decir, la “historificación”, es el modo característicamente moderno de suturar en un pliegue de la omnitudo del ente como “vida” la apertura del hombre al ente designada por la filosofía con la palabra “Razón” (si bien para hundirla de antemano en esa misma vida de la que la había arrancado, ya que se limitó a pensarla como diferencia específica en la animalidad de cierto animal).

⁵² *Machenschaft* es, en efecto, un título a través del que, en la segunda mitad de los años treinta, se prefigura la idea del *Gestell* de los años cincuenta. El interés de estas primeras elaboraciones, en las que *die Machenschaft* aparece a menudo inserta en una fórmula compleja como «Maquinación y Vivencia» (la modulación de ser del ente y el ser del pensar, tal como tienen lugar respectivamente en la consumación de la Modernidad), reside, a mi juicio, en la posibilidad que otorgan de enraizar expresamente la ulterior meditación de la técnica en la controversia con Hegel y, sobre todo, en el intento por parte de Heidegger de exponer en su verdad metafísica y nihilista el pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder y la vida. *Vid.* §§ 9 y 10, especialmente las pp. 26-27, y *cf.* con el § 63 (*Die Technik*).

título de *physis*⁵³. Ahora bien, si frente a la dialéctica el juego de la *voluntad* consigo misma tal como es captado en la fórmula nietzscheana «voluntad de poder» constituye, al decir de Heidegger, la figura *definitiva* de «lo verdaderamente ente» como *realidad efectiva absoluta* (un final anunciado por Hegel, que en este concepto lleva a su última consecuencia la interpretación del ser como *eidos, idea*), ello es porque permite poner en juego un concepto de la *vida* que, designando la totalidad del ente sin otro más allá que ella misma, disuelve al mismo tiempo por completo en la inanidad tanto la diferencia ontológica del ser y el ente como la *diferencia entre ser y representación –de las que vive el espacio metafísico desde Platón–* en la eficaz [*wirksam*] y orgánica *univocidad* de un sujeto total concebido como proceso infinito de producción y destrucción de configuraciones que alimentan su eternidad⁵⁴: el ser es ahora valor (condición de conservación y aumento de la vida) y, por tanto, cosa de la “cultura” [*Kultur*] como expresión de la vida, y la Razón completamente *historificada* [*Historie*] se deja reinterpretar psicológica y, en último término, *biológicamente como pliegue de la animalidad*, esto es, de la vida (conversión del *animal rationale* en *das historische Tier*), en el que ésta es vivencia de sí⁵⁵. La historia metafísica de Occidente se cierra así con una suerte de explicitación del rasgo *físico* que, desde Grecia, late en toda “metafísica”, si bien –como veremos más adelante– en una clave estrictamente opuesta a la del sentido griego de la *physis*. Ésta nombra la eclosión o amanecida del Ser [*Aufgang*], el concepto moderno de “vida” el punto extremo de su ocaso [*Untergang*] como absorción en el ente (p. 167).

Legitimado como metafísica y desautorizado como pretensión de superación de la metafísica, desmitificado, en fin, bajo el título de Fábrica de la Nada o Técnica, el triunfo del *devenir* en la figura moderna de la *industria* como proceso planetario de la total puesta a disposición del ente

⁵³ Vid. §§ 10 (pp. 26-27) 37 (p.111), 75 (que está dedicado íntegramente a deslindar *Seyn und Werden*).

⁵⁴ §§ 109 (especialmente pp. 374-375) y 115.

⁵⁵ Vid. notas 51 y 52. Por otro lado, si en el *eidos* reside el fundamento de la interpretación de la verdad como corrección [*Richtigkeit*], en la figura nietzscheana de la verdad como error [*Irrtum*] tiene lugar la última consecuencia (y, por tanto, la dependencia más radical) de la *dinámica de tergiversación de la esencia de la verdad que aquella determinación supone* (vid. pp. 110-111).

—cuya esencia Nietzsche nos enseña a pensar como “vida” y “eterno retorno de lo igual”— no sólo coincide con la reducción del ser a nada en el plano de los discursos filosóficos (Hegel, Nietzsche), sino que es exactamente lo mismo que esa banalización, si bien en la perspectiva de su eficacia como condición de la preponderancia absoluta del ente. La Técnica es la metafísica o, si se prefiere, su total realización extrafilosófica, el cumplimiento omnímodo de la esencia de la metafísica mientras la filosofía queda funcionalizada en la gestión de hueros pseudoconflictos culturales, y la ausencia de pensamiento se infla en la forma de una tendencia a explicar todo desde la «papilla originaria “vida”»: el historicismo⁵⁶.

Ahora bien, diciendo que en este límite de la consumación de la Modernidad como consumación de la historia metafísica de Occidente la posibilidad es, *por primera vez*, la puesta en juego del Ser, se está postulando esta palabra, en primer lugar, como indicación del sentido de un programa de restitución de la capacidad de historia para el hombre: se tratará de abrir en nuestro presente la disposición [*Bereitschaft*] y, con ella el espacio-tiempo, para *una decisión por el Ser como Acontecimiento y como Decisión* contra la primacía del ente, sancionada por la circunscripción de la esencia del ser a la entidad (*ousía*) y llevada a su consumación en el triunfo moderno del concepto de devenir como sujeto. La primera consecuencia de esta operación afecta al concepto de historia: una *restricción* de principio a toda consideración metafísica, *es decir, hiperbólicamente “física”*, de algo así como un proceso de “la” historia que confunde el concepto de acontecimiento con el movilismo general proclamado en la afirmación del devenir. Se tratará más bien de liberar la posibilidad de historias de la puesta a disposición del pasado en la fábrica de la historia. Lo cual implica que «Historia del Ser» será, en primer término, el principio de una *crítica* de toda neutralización del Ser mediante su conversión en supraestructura socio-cultural de “valores” y de una *resistencia* a toda historicificación [*Historisierung*] de la apertura del hombre al ente a la que alguna vez Occidente denominó Razón. El principio de una contraposición fundamental entre la interioridad infinita de la vida y el afuera finito, costosamente *arrancado* a esa omnímoda interioridad, de lo que en cada caso pueda llamarse historia, que por lo pronto más parece un abis-

⁵⁶ § 39, p. 113. Sobre el concepto de “historicismo”, §§ 62 y 64. Para la comprensión de la técnica como triunfo de la metafísica § 63.

mo sin apoyo ni seguridad alguna que un fundamento desde el que existir. Ahora bien, así entendida aquella decisión no es simplemente un acto de este o aquel hombre (tampoco la Crítica de la Razón pura, como decisión sobre la posibilidad de la metafísica, es cosa de un hombre, sino de la Razón pura misma):

«Aquella decisión no se falla en un “acto” de hombres singulares, sino que es el envite [*Stoß*] del Ser mismo por el cual se produce la escisión que deja a la Maquinación del ente y al hombre como animal historicado frente al abismo del Ser, abandonados a su propia falta de origen.»⁵⁷

Pero con esto estamos diciendo: “Ser” [*Sein*] dice “heideggerianamente”, en primer término, el camino de una decidida puesta fuera de juego del impedimento fundamental a toda posibilidad de “historia” que yace en la referencia a la “vida” dominante tanto en la definición clásica de hombre como *animal rationale* como en la interpretación moderna del ente como lo efectivamente real, eficaz, “activo”⁵⁸. El proyecto de transitar del *Sein* al *Sein* es el proyecto de una transformación de la esencia del hombre en algo así como «el guardián de la verdad del Ser»⁵⁹ y una restitución del ser-ente como «custodia (construcción)» [*Verwahrung*] de esa verdad en obras, actos, palabras⁶⁰. Ahora bien, la posibilidad de lo uno y lo otro depende de que se gane previamente el concepto de la verdad del

⁵⁷ § 10, p. 24.

⁵⁸ § 67, p. 207: «primacía del ente (de la realidad efectiva - del acto - de la “vida”).»

⁵⁹ Una fórmula mediante la que, como intentaremos hacer ver en su momento, no se hace otra cosa que apuntar la dirección de desarrollo en que debe moverse el intento de llevar a concepto la esencia de la Razón pura finita de tal forma que permita deshacerse del lenguaje antropológico de las facultades, y pensarla como “proyecto” que arroja a quien proyecta a la tarea del sostenimiento del espacio de juego abierto en él, por el procedimiento de liberar a través del concepto de tono fundamental [*Grundstimmung*] - que no constituye sino una apropiación del tratamiento kantiano de la noción de un sentimiento no patológico y de una forma superior del sentimiento de placer y displeacer - el sentido de la facticidad de todo proyecto.

⁶⁰ Fórmula en la que, como intentaremos hacer ver, se trata de desarrollar *la forma específicamente kantiana del problema de una obra de la libertad en la historia*, a saber: que no será nunca *ni superación del fenómeno ni presentación de la libertad en el fenómeno*, sino más bien custodia de la distancia entre cualquier presentación y la libertad misma, «que desborda todo límite» y tiene su más característica forma de presentación en el fracaso de toda presentación.

Ser como claro de lo abierto-libre [*Lichtung*], que es precisamente la fórmula heideggeriana para lo que hemos llamado el “afuera finito”, es decir, el espacio-tiempo de juego de las decisiones que fundan historia permanentemente amenazado por el dinamismo del todo que se cierra en sí. Por eso, la experiencia de la esencia de la verdad como *Lichtung* propia del pensar de la Historia del Ser es, al mismo tiempo, la inauguración de la necesidad de la fundación de ese “ahí”, es decir, la experiencia de la menesterosidad del claro de lo abierto-libre, de su estar a falta del proyecto que lo abre en cada caso de nuevo y del sostenimiento y cuidado que lo mantienen abierto. Con todo ello, esa experiencia es ya la designación del concepto del fundamento apropiado para esa verdad como “ser-el-ahí” [*Da-sein*], la palabra que desde *SuZ* designa la base fenoménica fundamental desde la que acceder a la esencia de lo histórico, y que permanece como pieza clave en la configuración del pensar de la Historia del Ser:

«Lo que el pensar de la Historia del Ser gana como su primera invención de pensamiento [*er-denkt*] es, en primer lugar, el ser-el-ahí, en la medida en que tal pensar está determinado a fundar un fundamento para el abismo del Ser. Pero el ser-el-ahí no es el hombre sino aquello mediante lo que se posibilita la desantropomorfización del hombre (la superación del animal historificado), ya que es lo primero en ofrecer de antemano un sitio al estar expuesto del hombre en el ente. Con esto se ha nombrado tan solo un primer salto del pensar de la Historia del Ser.»⁶¹

Pues bien, si Ser ha de mentar Acontecimiento, Acontecimiento sólo significa aquí la necesidad de proyectar, a partir de la célula básica del ser-el-ahí [*Da-sein*]—el “puesto” de una resistencia frente a la “vida”, es decir, frente al triunfo moderno del “devenir” como nuevo *ens realissimum*—, toda la estructura de la finitud del orden de la verdad del Ser *precisamente como principio contra-físico* respecto de la hegemonía *hiperfísica* del ente como infinito, que se realiza plenamente allí donde el “ser” ha entrado en la constelación de la «fábrica de la nada»: Técnica, Cultura e Historificación.

Por todo lo dicho, en la fórmula «Historia del Ser» hay que deletrear, para empezar, la instrucción negativa de una cierta *disciplina* en cuanto a

⁶¹ § 67, p. 210.

la autocomprensión de la tarea del pensar: que con la puesta en juego del «Ser» [*Einsatz des Seyns*] no se trata de procurarse un nuevo objeto ni de formular una tesis pretendidamente nueva sobre el viejo asunto del ser, que no se trata de ocuparse “de” ni de hablar “sobre” ningún asunto más o menos característico de la filosofía, que en general el decir que aquí se ejerce no es ni siquiera un decir algo ontológico (por ejemplo, un sistema de condiciones de posibilidad) “acerca de” algo óntico (digamos, tal o cual condición histórica)⁶². En el límite de la metafísica todas estas posibilidades de interpretación de la indicación “del Ser” están prohibidas, y no menos lo está ya la interpretación en términos de “genitivo subjetivo”, según la cual se trataría de superar la distancia o dualidad sujeto-objeto mediante el laborioso esfuerzo que lleva al punto de vista de la verdad de esta dualidad como simplicidad del pensarse o saberse del ser mismo, consumación de un camino de negación de todas las formas de inmediatez del ser y recuerdo y (auto)reconocimiento de su efectiva realidad de espíritu⁶³.

El Ser permanece siempre como «lo enteramente extraño» para el pensar de la Historia del Ser [*das ihm ganz Fremde*], y la insistencia de Heidegger en la pertenencia de la filosofía, como práctica del concepto, precisamente *al Ser* (y no al ser del ente) pretende indicar tan sólo el giro hacia la indisponible alteridad y singularidad del “orden de cosas” por mor de cuya apertura y sostenimiento la filosofía es necesaria y tiene sentido⁶⁴. En la toma de distancia respecto de toda tesis sobre el ser, la filo-

⁶² § 14, p. 64, § 67, p. 209.

⁶³ § 67, pp. 209-210: «El pensar “del” Ser no hace surgir del pensar como *subjectum* el ser como la determinidad más general de lo representable, es decir, como indeterminidad, de manera que se convierta en objeto (*objectum*) para él (en la fórmula “pensar del Ser” el genitivo no es “objetivo”). Pero tampoco el Ser mismo es lo pensante, es decir, la realidad efectiva que se ha determinado como Razón y como espíritu para llevar a cabo en sí el pensar como lo subyacente (*subjectum*) como la manera de su autorrealización (es decir, el genitivo tampoco es “subjetivo”)».

⁶⁴ *Vid.*, por ejemplo, 14 (pp. 52-53 y 63-64), 67 (p. 209), 97 (pp. 343-347). La Historia del Ser es, pues, una estrategia de desplazamiento respecto de la discursividad metafísica que no debe entenderse como renuncia a la discursividad en general, sino más bien como una cierta interpretación de la indole no objetiva (no-óntica) e inasimilable especulativamente del plano discursivo de “lo crítico” en tanto que opuesto a “lo dogmático” (en el sentido de “doctrinal”). Pero tal como formula Kant la distinción en *KrV* A 758/ B 786 o en *KU* § 74 resulta demasiado genérica. Para establecer una mínima aproximación a la

sofía se abre al Ser como *aquello desde lo cual, o quizá a falta de lo cual*, acontece en general algo así como tesis sobre el ser, y restituye a partir de esta consideración la necesidad de cada una y el sentido tanto de su insuficiencia como de su irrefutabilidad; *relata* entonces, ciertamente, la serie de estas tesis –la metafísica como historia– a manera de «saga sin imágenes “del” Ser» [*die bildlose Sage “des” Seyns*]⁶⁵, pero con ello es ya, *al mismo tiempo*, un aventurarse decididamente en la indicación de historia originaria venidera que, frente al “espíritu” y la “vida”, todavía resuena en la palabra Ser; pues, precisamente como palabra “del” Ser, esta hermenéutica pone en obra ya una andadura [*Gang*] del Ser esencialmente otra de la acontecida hasta la fecha, una andadura definida por el hecho de que *el pensar asume la responsabilidad de esa historia*, y empieza a escuchar en las palabras “ente” y “ser” no tanto los términos de la diferencia ontológica, cuanto los términos de *una decisión de historias*⁶⁶.

En efecto, el descubrimiento de la identidad de fondo entre ser (entiradicalidad en que plantea Heidegger la entera prescindencia del ente cuando se trata del plano del Ser, es necesario llevar a la cosa al sentido de “crítica” en el prólogo a la *Crítica del Juicio*, cuando Kant escribe que el sistema de la filosofía real no puede acoger en su división una parte dedicada al Juicio o facultad de juzgar porque «en lo que a ella respecta, la crítica sirve de doctrina» (*KU*, «Prólogo»).

⁶⁵ § 14, pp. 64 y 66-67. Cf. todo el § 15, que establece el concepto de *geschichtliche Aus-einander-setzung* de metafísica y pensar de la Historia del Ser (confrontación histórica como deslinde o discernimiento de metafísica e historia del Ser) como relación de la filosofía con su historia. Cf. en *BzPh* toda la sección titulada *Zuspiel*.

⁶⁶ Pero con esto estamos ya sugiriendo que la mencionada disciplina afecta, en primer lugar, a nuestra lectura de los textos de la metafísica hoy posible y necesaria, pues en ellos precisamente reside la indicación de la historia del Ser: se trata de atender a la representación de la entidad del ente que se formula en esos textos, pero para declinar una suerte de legislación negativa: su pertenencia al Acontecimiento de un no-decirse, de un rehusarse, de una denegación, cuya forma definitiva hemos descrito someramente en el apartado anterior. La acción lectora (hermenéutica) debe arrancar al continuo “metafísico” (es decir, al círculo industrial de la “vida” como cultura filosófica) un paso atrás respecto de su irresistible avance, una suerte de margen al que remitir lo dicho, cada vez, en tales textos: el espacio-tiempo de juego de las decisiones fundamentales mediante las que cada pensador esencial corresponde al sustraerse del Ser. Heidegger llega a hablar en este punto de «historia» como «tradición de decisiones» (p. 167), y a señalar que la «historia originaria» como Historia del Ser estriba en «acontecimientos» que no son sino «decisiones sobre la capacidad del hombre de decidir», de decidir precisamente frente a lo que lo interpela como Ser a asumir el puesto de guardián de la verdad del Ser como su esencia más propia (p. 338-339). Sobre estas cuestiones, *vid.* el artículo de Felipe Martínez Marzoa citado anteriormente.

dad) y primacía del ente, y la apertura de la distancia entre el ser [*Sein*] y el Ser [*Seyn*] (o por utilizar los términos de *SuZ*, entre “ser del ente” y “sentido del ser”), como rendimientos característicos de esa intervención “teórica” sin objeto a la que estamos llamando con Heidegger “Pensar del Ser” [*Denken des Seyns*], están indicando ya que el único sentido de éste es consumirse como tal para servir por un instante de tránsito, de apertura de una distancia en el Principio [*Anfang*] mismo de la Historia del Ser: distancia entre ese Principio, releído a partir de su final, como «primer comienzo» o –para mantener nuestra traducción de *Anfang* por Principio– «el Principio a lo primero» (el Principio de la metafísica como primera historia del Ser) y su virtualidad de «otro comienzo», la *stéresis* en él del «Principio-Otro». Pues la atención a lo no-dicho o a la “falta” que, como legislación negativa, da inteligibilidad a su historia acontecida, restituye la historicidad de esa historia y libera el carácter venidero precisamente de eso acontecido. La ausencia de objeto que la palabra “Ser” nombra no es, pues, la superfluidad de la entidad en el círculo infinito de la retroalimentación del ente, sino la puesta en libertad de la posibilidad de alguna historia precisamente en el restituírnos la nuestra de occidentales y modernos.

“Historia del Ser” es, en definitiva, el título para la urgente apuesta por un modo de delimitación del estilo de pensar metafísico capaz de hacerse cargo también de su último giro, el del triunfo del *devenir* en la forma moderna del proceso bajo la determinación final de “vida”⁶⁷, pre-

⁶⁷ Determinación que, se module como técnica, cultura o historificación, pronuncia ya el ejercerse omnímodo de una única estructura de Maquinación o Fábrica de la Nada. El dispositivo designado así excluye todo acontecimiento por más produzca a un ritmo siempre creciente “rabiosa actualidad”, vuelve ininteligible –por más actitudes “decisionistas” que propicie– la acción y la decisión, sutura en fin toda abertura de mundo mientras se desmultiplica en una simulación *ad nauseam* de las diferencias. «Es a partir de este momento cuando la historia habida hasta la fecha se ve empujada hasta el margen más próximo de la nada...» (§ 71, pp. 250-251). El importante pasaje que viene continuación a propósito del sentido de esta “nada” como «un único vacío», que sería el desorden de la esencia y la otra cara [*die Kehrseite*] de la «nada como alentar y ejercerse esencial del Ser», debe leerse en sintonía con el ya mencionado discurso kantiano sobre el concepto de límite [*Grenze*] y la necesidad de pensar un espacio vacío al otro lado, siempre que se trata de verdaderos límites y no sólo de limitaciones [*Schranken*] (*Proleg.* §§ 57-60, *KrV* A 759-760 / B 787-788). En el caso de Kant se trata de la clausura de la metafísica y, en esa medida, del límite de la Razón pura como tránsito a su época ilustrada, aquí se trata de la clau-

cisamente como clausura de la metafísica. Capaz de hacerse cargo de ese giro por cuanto que capaz de pensarlo no como salida de la metafísica sino tan sólo como una ilusión de fin que la lleva, por primera vez, a la plenitud de su eficacia planetaria, de manera que es precisamente este reconocimiento de consumación el que en ese ejercicio de pensamiento constituye, al mismo tiempo, la indicación de un verdadero “afuera” de la metafísica desde el cual acoger ésta como una estructura de sentido bien delimitada y clausurada, y desde el que fundar toda posibilidad de distancia respecto de ella. Ahora bien, ya hemos dicho que desde *SuZ* Heidegger ha designado ese “afuera” con la expresión *Da-sein*, el “ser-el-ahí”, indicando así la posición fundamental y el campo previo en que situar el fundamento de una transformación posible del modo de pensar y, por ende, de habitar el presente sin entregarse a él (como postulan todas las fórmulas que piden un “sí” al devenir). Sólo en la posición fundamental del *Da-sein* se gana la amplitud y exterioridad de aquel punto de vista sobre nuestro tiempo –la época que desde Hegel se autocomprende como época de “la” historia y de la consumación de la historia– que permite hacer en él precisamente la experiencia de la ausencia de toda historia y de todo destino, sólo haciendo retroceder la esencia del hombre hasta el *Da-sein* es aún posible *fundar* un modo de ser hombre que pueda recibir, justo en medio de “este estado de cosas”, otra vez *una* “historia”: despertar una receptividad, un tono o disposición de ánimo fundamental que, arrebatada [*entrückt*] de la “animalidad” (es decir, de la “vida”), sea por primera vez sentido para la decisión, y en esa medida inscripción en una “historia”, siquiera en la de la espera de historia, la del estar a falta de ella allí donde ni siquiera hay la falta⁶⁸. Pero esto, escribe Heidegger, es ya *saber* dele-

sura de la metafísica y, en esa medida, del límite de la historia del del Ser como ser (entidad del ente), que es confín de la «primera historia de Occidente» (p. 232) y el tránsito a su otra historia (pp. 85, 218, 248).

⁶⁸ §§ 39 y § 98, pp. 358-359. La necesidad de “fundar” otro modo de ser hombre, el otro modo, el que pone en juego la pertenencia de lo humano a otro orden de cosas no sólo humano, es exactamente el horizonte de la kantiana *Cimentación de la metafísica de las costumbres*, desde cuyas primeras páginas se declara que no otra cosa que la fundación de una voluntad buena es el destino práctico supremo de la Razón (*GMS*, IV, p. 396: «la Razón...reconoce su destinación [*Bestimmung*] práctica suprema en la fundación [*Gründung*] de una buena voluntad»). La *KU* completa, desde otra perspectiva, el problema y las tareas implicados en esa determinación al establecer el «sentido común» como el presupuesto de la «condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro cono-

trear en el presente estado de cosas «la decisión única» (p. 46) latente en él y, en esa medida, *haber decidido*:

«Está en juego, en el juego en el que tiene que jugarse venideramente con la “puesta en juego” (*Einsatz*) del Ser mismo, lo que hasta ahora nunca en la historia del pensar estuvo en juego: que se haga entrar en cuestión a la verdad del Ser, que se funde un fundamento para esta verdad, y que el hombre –modificándose [*sich wandelnd*]– se vuelva abismático en este fundamento: el temblar no sólo de la “tierra” y de los “pueblos”, sino el entrar en tal temblor el ente en cuanto tal y como un todo. La única decisión inminente: si la cuestión del Ser hace entrar en cuestión al Ser en la esencia de su verdad o si el ente mantiene su Maquinación y difunde una ausencia de decisión que impide que, alguna vez, una vez más, algo único sea inminente y un Principio [*Anfang*] sea.»⁶⁹

2. La decisión única y el dictum fundamental de la Historia del Ser: que el Ser es

Pero si esto es así, de la fórmula «Historia del Ser» ha de poder extraerse asimismo el *canon* del pensar que se hace cargo de semejante tarea de ganar el ser-el-ahí como espacio-tiempo de historia contra la vida y la cimiento» [§ 21]. Pues a propósito de semejante «presuposición» no sólo de los juicios estéticos puros, sino también del uso teórico más común, el filósofo trascendental se ve obligado a plantear, con toda radicalidad, que acaso no se trata aquí simplemente de un principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia ya disponible con el *Faktum* de la objetividad del mundo, sino que, en lo tocante a esta «norma indeterminada» que presuponemos «realmente» (*wirklich*) en la medida en que pretendemos estar emitiendo juicios de gusto, quizá fuera más acertado pensar que es «un principio más alto de nuestra Razón» el que se limita a convertir «para nosotros» en un «principio regulativo» el «producir [*her-vorbringen*] lo primero de todo [*allererst*] un sentido común en nosotros para fines más altos». De esta manera, cada juicio de gusto con su audaz pretensión de adhesión universal sería de hecho sólo expresión de «una exigencia racional [*eine Vernunftforderung*] de producir tal consonancia del modo de sentir», y su característica necesidad (el deber-ser [*Sollen*] del mismo sentir en cualquier otro cosignificado implícitamente por un “esto es bello”) anunciaría justamente la posibilidad de tal armonía [§ 22].

⁶⁹ § 13, p. 45. Cf. § 9, p. 19: «...conocer [*erkennen*] la Maquinación como tal, y esto significa en términos de historia del Ser: llevarla a concepto [*begreifen*] como una forma de soberanía del Ser en su Denegación y de su verdad no-fundada; pues tal llevar a concepto se lleva a cabo solamente en un decidir, por medio del cual por primera vez la Maquinación viene a estar a uno de los lados y, con ello, se yergue en su esencia puesta al descubierto.»

historificación (pues sólo a partir de ese canon se establece el carácter de decisión y de acción de ese pensar como tal –y en esa medida, su sentido de *contribución* a una *propedéutica* de historia venidera–). Pues bien, el *dictum* [*Spruch*] básico a partir del que, a manera de canon, intenta ensamblarse esta vía del pensamiento dice:

«El Ser es, el ente no es»⁷⁰

Este *dictum* es, en efecto, la explicitación de la decisión ya latente en la fórmula “Historia del Ser” y, en esa medida, una declaración de principios, pero en el sentido de una indicación de la forma fundamental del conflicto en que tiene lugar un verdadero darse principio [*Anfang*] de historia, y contiene al mismo tiempo una indicación metódica. Heidegger considera un «prejuicio» la convicción implícita en la filosofía habida hasta ahora de que el “ser” sea una propiedad, la más general, del ente⁷¹. Precisamente llama “metafísica” al despliegue esencial de todas las posibilidades de este prejuicio, a la unidad del modo de pensar cuyo principio metódico básico es la exigencia del encaminamiento al ser desde el ente, que concede al ente la primacía [*Vorrang*] del punto de partida y, de este modo, el primado [*Vorzug*] sobre el ser⁷². Frente a esta posición fundamental, el *dictum* implica que tal camino es «sólo un camino aparente»⁷³. ¿Qué opone entonces? Sencillamente: que de una vez el comienzo en punto al “ser” sea el Ser. El “Ser” difiere del ser del ente a partir de una consideración como la siguiente: difícilmente podría el ente mostrarse en su ser si no hubiera entrado previamente en un ámbito de visibilidad y enunciabilidad, un ámbito abierto de antemano necesariamente *de acuerdo con ciertas decisiones*. Ahora bien, estas decisiones son previas a toda presencia óptica y no se fundan, por tanto, en nada óptico. Con otras palabras, si visibilidad y enunciabilidad del ente dependen de un determinado *proyecto*, es en relación con el problema de la determinación de éste donde se yergue la problemática específica del Ser; son esas decisiones y

⁷⁰ § 21 (El *dictum* [*Spruch*] del pensar de la Historia del Ser), especialmente p. 89 ss. Cf. también pp. 112, 147, 242, 337, 343.

⁷¹ *vid.* pp. 89 y 211 (§ 67).

⁷² pp. 89-90 y *cf.* p.ej. § 66, pp. 201-203. En la p. 211 se habla expresamente de una «decisión por la entidad».

⁷³ § 21, p. 91.

el combate por ellas, *la estructura de ese combate y el sentido de su verdad*, lo que ante todo habría que sacar a la luz en la cuestión del Ser: y el Ser mismo, la palabra “Ser”, entraría entonces en cuestión no tanto como aquello por lo que se pregunta cuanto como lo único que da respuesta [*Antwort*].

Así pues, Ser diría siempre la obligación de buscar en y como origen una De-cisión: el desgarrón [*Riß*] o saltadura originaria [*Ur-sprung*] de un modo de franquea [*Offenheit*] en medio del ente, cuya dimensión rigurosamente finita e incalculable se abre de acuerdo con leyes propias y define un plano enteramente diverso del explorado por los procedimientos metafísicos de producción del carácter manifiesto [*Offenbarkeit*] del ente —sean los de la *mathesis universalis*, los de la dialéctica, los de las metafísicas del arte y la cultura, o los de la economía de mercado—. En la medida en que De-cisión mienta anterioridad de la distancia y abertura, se deroga con este planteamiento toda pretensión metafísica de inmediatez —en el comienzo o en el final— para declarar *la mediación estricta*, el intervalo bien determinado, el «Entre», como lo único primero y último; y así, como “Entre”, es el Ser Principio [*Anfang*] de la instauración del otro régimen del aparecer del ente: el que preserva en cada institución óptica la insalvable grieta [*Kluft*] abierta en ella misma por ser su Principio el Ser, y refleja en sí el combate de decisiones desde el que se yergue el principio del régimen de presencia (el dios) vigente en cada caso⁷⁴. Algo que precisamente dos milenios de “metafísica” han consistido en impedir (p. 255), algo por respecto a lo cual se trata de que haya otra vez comienzo (p. 53).

Pero en esta recuperación del “Entre” como Principio se está presuponiendo una experiencia fundamental esencialmente distinta de la experiencia del asombro que subyace a la cuestión del ente en cuanto ente. Arraiga en el espanto [*Ent-setzung*] ante el vacío de Ser en medio de la plenitud moderna de la gestión de la totalidad del ente, y presiente la extensión de una herida nunca suturada del todo como genuina fuente de la posibilidad de decir “es”⁷⁵. Pero como experiencia es además pensar

⁷⁴ §§ 14 (pp. 53, 61 y 66-67), § 66a (p. 203), § 69 (pp. 224-225), cf. también la contraposición explícita entre este planteamiento y el modo hegeliano y nietzscheano de pensar en el § 75, p. 282.

⁷⁵ Frente al asombro ante el nudo hecho de “que el ente es”, determinante del nacimiento de la filosofía, el espanto ante el nudo hecho de que “el ente es sin ser”

determinado desde este tono fundamental y, en esa medida, apertura a la exigencia de un *salto* [*Sprung*] decisivo del pensar, a saber: la puesta en juego de la vuelta de tuerca según la cual el ser (lo acontecido como metafísica) es el Ser (lo que viene), la confrontación histórica con la metafísica precisamente como ejercicio previo de la decisión por el Ser y contra la primacía del ente⁷⁶. Esa decisión sitúa al pensar sobre un abismo desconocido para el modo metafísico de la filosofía: la posibilidad de filiación a la encuesta de *la verdad del Ser* entendida como compromiso [*Einsprung*] con la Ley que abre la perspectiva de la De-cisión, es decir, como un hacerse cargo de la asignación [*Zuweisung*] al cuidado de las fracturas, separaciones y discontinuidades irreductibles en el ente todo que el Ser ha menester. Tal es el régimen otro del aparecer de lo que hay (el que devuelve a cada cosa su dignidad) y sólo ese régimen es otorgamiento de una historia para el hombre. Pues bien, no otra cosa que la asunción del *abismo* de esa pertenencia y la inserción en esa historia dice la palabra *Da-sein*, ser-el-ahí, como concepto del fundamento que el Ser reclama para su verdad. Porque sólo en el salto se experimenta por primera vez el dominio del proyecto como una suerte de claro de libertad [*Lichtung*] arrancado a los dinamismos “físicos” del ente, y sólo como salto el proyecto mismo resulta ser compromiso en el dominio así abierto: el compromiso de sostenerlo abierto y de albergar en la palabra y en la obra los conflictos esenciales que lo abren. El presentimiento de la herida no suturada de la que brota el “es” se torna aquí *saber* de la privación del fundamento [*Ab-grund*] que despeja justamente el sitio de las decisiones y es apertura de un fondo incalculable de posibilidades, posibilidades que se dan al pensar por primera vez en este límite de toda metafísica⁷⁷. Ahora bien, esto es exactamente el sentido de la libertad como *Factum*.

[*Unseiendes*], constituye, al decir de Heidegger, el tono fundamental de otro comienzo del pensar. Efecto de un vértigo de vacío que atraviesa en una sola sacudida el sistema de aseguramientos vigente como un todo, el espanto desbloquea por primera vez el cerrarse del ente sobre sí mismo bajo el signo terminal del juego de la voluntad consigo misma –cuyo autosuperarse para conservarse es precisamente la fórmula de imposibilización de cualquier presentimiento de exterior–, y es por eso una primera apertura del Ser como Denegación. Cf. §§ 14 (p. 59), § 71 (pp. 250-251), 74 (pp. 273-274) § 98 (p. 358).

⁷⁶ § 71, pp. 253-254 «*Das Sein ist das Seyn*», tal es la “proposición” en que se cifra el saber (y en esa medida el acontecimiento) capaz de comenzar del tránsito. Cf. §§ 14 (p.66-67) y § 97 (p. 348).

⁷⁷ pp. 91 y 93.

La más extrema de esas decisiones (porque saca a la luz la metafísica como *primera* Historia del Ser) es precisamente la de la primacía del Ser como De-cisión (pp. 342-343). Sólo en el Ser como De-cisión –es decir, sólo en el reconocimiento del dirimirse de alternativas esenciales como Ser y del Ser mismo precisamente como exigencia y otorgamiento del carácter de decisión [*das Entscheidungshafte*] que quiebra el continuo de lo físico– yace la *capacitación* del ente para ingresar en un mundo en que ser esto o aquello, porque «el Ser como saltadura originaria [*Ur-sprung*], rompe lo que antes de esa quiebra no podía ser ni algo nulo, ni un ente, ni algo manifiesto, ni algo oculto» (§ 71, p. 254); como Ser acontece pues el “hacerse apropiado” [*Eignung*] para pertenecer a un orden de cosas; pero también y primeramente el entero juego de lo irreductible a cosa por lo que se determina ese orden como tal: el secreto de la tierra en la vigencia de un mundo, la esencialidad del dios en su diferencia respecto de la fundamentalidad del hombre. Ser, vale decir: el ser-en-obra *único* de estas dimensiones de conflicto, en cada caso según la proporción en que se resuelva su simultaneidad, es lo que, en rigor, aquí *es*, vale decir: *las* es y al tiempo las desmiente *de iure*, por cuanto que, como forma de la relación misma, como distancia finita que gobierna el reparto [*Austrag*], constituye, al mismo tiempo, el principio de la crítica posible de cada proporción determinada⁷⁸.

Resumiendo: Sólo el Ser es y el Ser es “sólo” como el instante del Entre *para* el ente como un todo (pp. 93-94), como aquel resquebrajamiento [*Zerklüftung*] de la totalidad que libera el sitio sin fondo para que el hombre se *desantropomorfice* en el cuidado de la tarea de decidir y se *desantropologice* en el cuidado de la palabra, y como la De-cisión por virtud de la cual el ente se configura como aptitud para historias que brotan de esas decisiones. De ahí que Heidegger conciba el Ser como Acontecer de Empropiamiento [*Er-eignis*]. Y que “Historia del Ser” no diga sino

⁷⁸ El desarrollo de la estructura del Acontecimiento (*Ereignis*), de la De-cisión que otorga historia, como Em-propiación [*Er-eignung*] de la fundación de su verdad como *Dasein* y, al mismo tiempo, como el reparto o dirimirse [*Austrag*] del litigio [*Streit*] del cielo y la tierra en su cruce con la demarcación [*Entgegnung*] de hombres y dioses, es el proyecto (o construcción) fundamental en el que está comprometida la meditación como *Er-denken des Seyns*. Centro obligado, pues, de nuestro estudio, aquí no limitamos a presentarlo y a remitir, por el momento, para ello a los §§ 8 (p. 15), 9 (p. 22) y 80, 81 y 82.

esto: que el Ser es Acontecer de Empropiamiento⁷⁹. A partir de esta consideración el *dictum* «El Ser es, el ente no es» recibe un contenido muy preciso:

«El Ser es - quiérese decir: el Ser y sólo el Ser, en su esencia, gana [*er-west*] su propia esencia, se empropia como Acontecer de Em-propiamiento en el abismo del claro de lo abierto libre que, como espacio-tiempo de juego, proporciona al Ser el sitio [*Stätte*] como el cual puede el Ser hacer que la resolución que dirime demarcación y litigio se convierta en el instante y fundamento de la historia.»⁸⁰

Ahora bien, para no malentender esta unicidad y soledad del Ser, proclamada por el *dictum* «el Ser es», es preciso escucharla en su rigurosa coextensividad con la afirmación de que el Ser *depende* del hombre:

«El Ser es dependiente del hombre; quiérese decir: la esencia del Ser se alcanza a sí misma y tiende a caer en la pérdida de esencia según que la *esencia* del hombre –la referencia del hombre al ser– sea esencial para el hombre y fundamento de su “humanidad”. Según esto, el Ser está entregado al hombre –a la esencialidad del caso por parte del hombre–. Pero ¿cómo es esto? ¿Queda el Ser de este modo a merced del hombre o es sólo éste el que cae víctima de su in-esencialidad, que es un reflejo [*Widerspiel*] del Ser - de la Denegación?»⁸¹

⁷⁹ «la Historia del Ser... aquello de que el Ser es Acontecer de Empropiamiento [*Er-eignis*]» (p.209)

⁸⁰ § 21, pp. 91-92. Cf. p. 343: «El decir metafísico: “el ser es” quiere *salvar* al ser como lo más ente y lo primero del ente. El decir de Historia del Ser: “el Ser es” piensa algo distinto: no lo más ente como lo primero, ni en general –y pese a que permanece en la saga del “es”– nada ente tratándose del Ser; la saga de Historia del Ser dice el puro alentar y ejercerse esencial del Ser, el otorgamiento [*Verstattung*] del carácter de decisión y, sin embargo, el recogerse del Ser en el silencio del abismo.

“El Ser es” dice: el Acontecer de Empropiamiento acontece em-propiándose lo abierto-libre del claro del Entre y funda lo no-público [*das Unöffentliche*] de las decisiones esenciales y guarda lo incomparable e inaparente de su esencia. “Esencialidad” ya no es significatividad [*Bedeutendheit*], cosa que exigiría salir a luz y tener preponderancia, sino que [el Ser] se oculta en la soberanía de su oculta dulzura.

“El Ser es” – el saber de esta saga reclama la insistencia en el Ser de tal forma que éste empropia lo litigioso del litigio <de mundo y tierra> y la región-marca [*Gegnis*] de la demarcación <de los dioses y los hombres> en el patrimonio propio de cada uno de estos conflictos [*in ihr Eigentum*].»

⁸¹ § 55, p. 139

Una palabra aún sobre la alternativa que formula aquí el texto, que nos permitirá completar provisionalmente lo que hemos dicho sobre el espanto y anticipado sobre la experiencia de la libertad en juego.

3. *Primado de la Presencia o experiencia de la libertad.*

A propósito de Heidegger suele repetirse (siguiendo al propio Heidegger), que la experiencia fundamental de su pensamiento es la del olvido del ser⁸². No es posible saber si alguien piensa algo con ello. Pero lo que sí se puede constatar es que, sintomáticamente, se insiste menos en que esta fórmula, como otras muchas de su discurso internamente relacionadas con ella, forma parte *siempre* de una reflexión sobre la libertad en la que precisamente *el punto de partida* es la denuncia de la falta de libertad como rasgo esencial del tiempo moderno⁸³. De manera que, signifique lo que signifique “olvido del ser”, tiene lugar inseparablemente en una “dejación de la libertad” característica por cierto del apogeo de los discursos sobre la autodeterminación de la voluntad:

«¿Pero cómo la dependencia del Ser respecto del hombre? El Ser la tolera por cuanto que, como Empropiamiento, deja hacer al empropiado (es decir, al asignado a la pertenencia al Ser) en una libertad tal que no tiene otro fundamento que la referencia al ser y que no queda fundada hasta que no se yerque sobre esta referencia. La libertad se convierte entonces en autodeterminación, pero cuando ello ocurre la autodeterminación marca el punto exacto en que el Sí mismo, como lo ya presente-subsistente (a saber, como lo racional, re-presentador y pro-ductor del ente), ha quedado embargado en lo arbi-

⁸² Sobre el sentido de este concepto en este final de los años treinta vid. *Besinnung* § 68 (Cf. *BzPh* § 56).

⁸³ Una denuncia en la que se pretende sobre todo aportar un diagnóstico del escamoteo que, respecto de la libertad, lleva a cabo una buena parte del discurso moderno filosófico y político. No podemos argumentar ahora esto, pero conviene apuntarlo al menos: lo característico de la posición de Heidegger respecto de la Modernidad es, en general, algo así como una tesis de su carácter *necesariamente* ideológico (piénsese, por ejemplo, en la localización de conceptos como el de *Öffentlichkeit* en el existencial “man”, dentro de la «Analítica existencial» de *SuZ*). Lo que sería interesante estudiar es en qué medida esta crítica, precisamente a partir de los *BzPh*, también comprende la de algunos modos de crítica de la Modernidad ejercidos, entre otros, por el propio Heidegger, así como la de ciertos delirios sobre su superación.

trario (*Kür*) de la voluntad y del planificar. Libertad es entonces, al punto y definitivamente, dejación de la libertad; pues la *renuncia* a hacer-entrar-en-cuestión [*Erfragen*] la esencia del Sí mismo en el sentido de la pertenencia al ser decide todo.»⁸⁴

La consumación de la esencia propia de este tiempo, el punto en que empieza a visibilizarse justamente este contenido de falta de libertad, tiene lugar en la emergencia del mencionado rasgo de Maquinación o Fábrica de la Nada (*Machenschaft*) como «esencia del ente, como el modo en que el ente en cuanto tal omnímodamente *es*», es decir, como el carácter que unívocamente decide cualquier presencia. “Fábrica de la Nada” mienta aquí el hundimiento de la irreductibilidad de las cosas en el desatarse hiperbólico del hacer que las fabrica; y apunta, por tanto, la estructura de un constante disponer al ente en cuanto tal en «el espacio de juego» de «una continuada *aniquilación* [*Vernichtung*]». La supremacía del proceso, que (como hemos intentado anticipar) es la forma acabada de la primacía del ente (y el contenido de la decisión fundamental por la entidad, característica de la metafísica como modo de pensar), se hace total en la medida en que logra imponerse la consideración del ente todo en la sola perspectiva de su factibilidad, y se consume como “Maquinación” mediante la inserción de todo hacer particular en el estatuto de lo factible, a saber, reducida su consistencia de hacer (y de saber-hacer) esto o aquello a una implicación [*mitmachen*] en la única fábrica de la que se trata, aquella cuya sola meta es la conservación y acrecentamiento del hacer como tal (la pura re-producción del proceso) y que, más acá de toda distancia de objeto y sujeto, es, en su total objetividad, el verdadero sujeto total. Pero con esto se está diciendo que sólo bajo la condición de masa humana flexible, adaptable, organizable, disponible funcionalmente, alcanza el hombre moderno precisamente el ser-sujeto en el sentido moderno de la palabra. Cuando esto ocurre, el espacio de su humanidad –pensada desde la metafísica a partir de la condición de animal, de ser *vivo*– no es otra cosa que el reducto de la *vivencia* [*Er-lebnis*], lo único que el círculo de la Maquinación consiente como apariencia o ilusión de autoafirmación frente al ente⁸⁵.

⁸⁴ § 55, pp.139-140.

⁸⁵ § 9, pp. 16-17. La mayor parte de los pasajes entrecomillados en las páginas de este apartado proceden de los §§ 9 y 10, por lo que omitiré la repetición de esta referencia.

La vivencia es la miseria psíquica, la versión completamente nihilista (porque aquí se ha perdido toda posibilidad de poner límites) de lo que Kant contraponía concienzudamente, bajo el título de “lo patológico”, al sentimiento puro⁸⁶ como lado subjetivo del “dar la ley”. Dar la ley (*Gesetz-gebung*) es la esencia de la noción de libertad como autonomía, el carácter de la Razón pura por el cual ésta es lo único que en rigor funda gobierno, y la indicación del lugar –que no está en ninguna parte y en ningún tiempo– desde el que se pone en juego en esta tierra la incanjeabilidad de la *dignidad*. Ahora bien, el contenido más propio, o por mejor decir, la esencia de la Maquinación como «Fábrica de la Nada», como aniquilación, es la violencia [*Gewalt*]. La violencia se desarrolla como un dispositivo de asegurar poder [*Sicherung von Macht*], entendiendo aquí por “poder” precisamente «la proteica capacidad de someter indiscriminadamente –y, en esa medida de someter más y de rebasar, cada vez, los niveles anteriores de sometimiento– a la condición de factible o fabricable, una capacidad que se desata en cuanto la entidad del ente se entrega

⁸⁶ Uno de los objetivos del estudio que emprendemos es hacer ver que la temática heideggeriana del tono o disposición fundamental (*Grundstimmung*) se desarrolla justamente contra el concepto moderno de vivencia. Se trata de proseguir, ciertamente, la conceptualización de la facticidad del *Da-sein*, radicalizando la fenomenología del “encontrarse” [*Befindlichkeit*] iniciada ya en los trabajos preparatorios de *SuZ* (y por cierto que con rechazo de toda interpretación psicológica, apelando expresamente a la meditación de Aristóteles sobre la conexión entre lenguaje, ser-con-otros y temple de ánimo, tal como se plantea en la *Retórica*, y estableciendo su significación ontológico-fundamental). Pero lo que ahora interesa es destacar cómo, con ayuda del discurso de Hölderlin acerca de una *poética del «cambio de tonos»* (clave de su pensar histórico de la diferencia entre lo griego y lo moderno), Heidegger reencuentra la fenomenología del sentimiento puro característica de la “estética” de la *Crítica del Juicio*. Ahora bien, en esta obra la explicitación del presupuesto de las *Stimmungen* no sirve a investigación óptica (antropológica) alguna, sino que tiene un sentido rigurosamente “ontológico” (crítico-trascendental): la puesta al descubierto del principio trascendental de la comunicabilidad del pensamiento como centro escondido de la arquitectura de las objetividades. Centro mínimo, carente de esfera propia y de capacidad de fundar nada distinto de un abandono del hombre de su condición de antropoide (o de miembro de la tribu y demás máquinas sociales en que este inscrito), para convertirse, allí donde tiene lugar discernimiento de uso público y uso privado de la palabra, en el mortal que, olvidado de sí, deja ser la presencia de las cosas como pura presencia precisamente *diciéndosela al otro* como belleza, en un decir que exige al otro el mismo reconocimiento no de sí, sino de las cosas. Ahora bien, todo apunta en Kant a que sólo tal ejercicio «ampliado» del Juicio es la base de felicidad y de intimidad trascendental presupuesta en el concepto mismo de ciudad –cf. especialmente *KU* §§ 9, 21 y 40–.

a su consumación en la figura total de la Maquinación.

Pues bien, añade Heidegger en este punto, liberada en la esencia misma de la Maquinación, la violencia pone siempre en juego poder, pero jamás fundamenta «soberanía» [*Herrschaft*] alguna. La soberanía no se origina en nada que tenga la estructura de lo que aquí se está llamando “poder”, sino, continúa Heidegger, «en la capacidad de decidir, que es una capacidad de fundar». Por eso, no es ya que posea dignidad, sino que «es la libre capacidad [*das freie Vermögen*] de reconocer dignidad [*Würdigung*] no a un ente, sino al Ser mismo»⁸⁷. Soberanía es la dignidad del Ser como Ser. Toda Soberanía es “en el Principio” (*anfänglich*) y “del Principio” [*des Anfangs*]⁸⁸. Pero esto, a su vez, significa que el «socavamiento [*Untergrabung*] de toda decisión», la eliminación, en último término, de la decisión como tal [*Entscheidungslosigkeit*] y, en esa medida, la ausencia de historia [*Geschichtlosigkeit*], por las que hemos caracterizado la consumación de la Modernidad son consecuencias necesarias de la incompatibilidad de principio entre el régimen de la violencia (que es lo que alienta en la esencia de la Maquinación como apogeo de la primacía del ente) y el de la soberanía, violencia y soberanía se oponen como técnica y libertad⁸⁹.

⁸⁷ El *respeto*, dice Kant, es un tributo que no se rinde a las cosas, sino a las personas, y ello por cuanto que los méritos de éstas, su ejemplo, proponen y sostienen ante nosotros (*vorhalten*) una ley que derrota nuestra presunción y orgullo, y nos entregan así el patrón que funda la verdadera medida [*Maßstab*] de lo posible a lo que estamos convocados como seres racionales, nos convenga como hombres y sujetos privados o no (*KpV* V,76-77).

⁸⁸ ¿Hace falta recordar la vinculación entre libertad y comienzo [*Anfang*] en Kant? En el Heidegger de *Besinnung* es explícita, y llega a utilizar fórmulas como «la libertad del comienzo» (p. 209). Aquí remitiré, por lanzar otra línea sobre lo mismo, al modo en que Hannah Arendt ha pensado esa conexión en el concepto de “natalidad”: para hacer de ella la categoría fundamental de la política (cf. *Vita activa*, München, Piper, 1998¹⁰, Cap. I, p. 18); advirtiendo empero que el juego de los conceptos *Herrschaft*, *Macht* y *Gewalt* tal como esta pensadora lo estructura al final de los años cincuenta no coincide con esta primera elaboración heideggeriana del problema en la segunda mitad de los años treinta (claro que tampoco Heidegger mantiene esta terminología y esta comprensión de los fenómenos nombrados—baste con apelar aquí a la controversia con Jünger en 1955 por lo que hace al término *Herrschaft*, y a las puntualizaciones en la *Carta sobre el Humanismo* sobre la relación entre *Macht*, *Vermögen* y *Mögen / Lieben*—).

⁸⁹ § 67, p. 207. Para una lectura de esta dualidad como clave del problema de la Historia del Ser e hilo conductor de la lectura de los *BzPh*, vid. el ensayo de Juan Manuel Navarro Córdón: «Técnica y libertad», in: Navarro Córdón, J.M./ Rodríguez, R.,

La Modernidad y su consumación “técnica”, pues, *como punto de partida* para una cuestión de la ausencia de libertad. Pero hay que insistir en que *sólo* como punto de partida: desde el punto de vista de un diagnóstico general la cosa, o mejor dicho, el inaparente estado de cosas que sostiene esta situación, arraiga según Heidegger en el pensamiento griego. La tesis de Heidegger que más nos importa en este punto, y sobre la que vamos a detenernos en el primer capítulo del estudio que ahora se trata sólo de introducir, dice resumidamente: la determinación “física” del Ser en la experiencia griega del comienzo es inmediatamente la “represión” de una cuestión de la verdad del Ser y la “sublimación” de esto reprimido en una problemática de la entidad (*ousía*) del ente que, elevando tácitamente la inmediata ventaja de la presencia y del presente sobre cualquier otra dimensión de espacio-temporalidad a un primado tan indiscutido como ignorado, constituye a la vez el bloqueo más férreo de toda posibilidad de una experiencia del sentido de este orden de cosas, que empezaría por reconocerlo como lo más digno de cuestión, es decir, que sería en sí misma, como acto de reconocimiento de la dignidad, una experiencia de libertad (y con ella acaso ya la apertura de un margen, de un espacio-tiempo de juego otro respecto del escenario de la presentación).

Pues bien, si el pensamiento de Heidegger tiene un eje sostenido en el que cada vez se va haciendo más “de casa” es la convicción de la incompatibilidad de principio o, por lo menos, el descubrimiento de una *oposición real*, entre primado irrestricto de la presencia y experiencia de la libertad. Una convicción que Heidegger expresa a veces diciendo que «donde impera la metafísica los dioses son imposibles»⁹⁰. “Primado de la presencia” significa aquí que una compulsión a la *presentación* de “lo que es” se impone de manera inevitable en el primer comienzo de la verdad

Heidegger o el final de la filosofía, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 139-162. La orientación del estudio de *Besinnung* que proponemos arranca en buena medida de esta línea de interpretación de los *BzPh*.

⁹⁰ *Vid.* por ejemplo, §§ 22 y 71, pp. 95 y 237 respectivamente. Con lo cual estamos diciendo: es inexacta la afirmación según la cual Heidegger ha criticado la “metafísica de la presencia”. Ocorre más bien que ha sacado a la luz, como esencia de lo que llama “metafísica” sin más, *una suerte de último diagnóstico del dogmatismo* (tras el diagnóstico kantiano del dogmatismo de la ontología o el diagnóstico hegeliano del dogmatismo de la finitud y de la representación): ser siempre *dogmatismo de la Presencia*. Su propuesta no es por eso negar o devaluar la Presencia, sino restituirla al juego del que proviene (y al que de entrada necesariamente oculta) y fundar así su verdad.

del Ser; allí donde, por decirlo así, el principiar [*Anfang*] mismo es principiante⁹¹ y la eclosión del ente todo –captada en la palabra *physis*– obra como un poder (*Macht*) que, de entrada, subyuga al pensar y lo fuerza a la pertenencia percipiente al ente –es decir, a interpretarse como Razón (*noûs*, *Vernunft*)⁹²–, mientras restringe al mismo tiempo lo que se da a pensar al aspecto o forma (*eidos*) del ente, es decir, identifica la cuestión de *tò ón* con la cuestión de la *ousía* del *ón*, de manera que la verdad del Ser no entra en cuestión. Significa además que este estado de cosas favorece un «estrechamiento»: la tendencia a la absorción de la diferencia ontológica del ser y el ente en algo así como una diferencia interior al ente entre “lo aparentemente ente” y “lo verdaderamente ente”, por virtud de la cual el ser acaba asimilándose a su vez al concepto de un ente supremo.

⁹¹ cf. *Unerfahrenheit*, § 21, p. 90.

⁹² Pensando en Kant, en el hecho de que “Razón” significa en Kant la facultad de los conceptos que no se dejan presentar adecuadamente en una intuición sensible (A 327/ B383), y en el hecho de que como facultad de principios [*Prinzipien*] es más bien una facultad de máximas a través de las cuales se regula un régimen del abismo (es decir, del retraerse del fundamento) –y, en esa medida, una crítica de la interpretación racionalista del principio de razón suficiente– (A 681-2/ B 709-10), sería más apropiado parafrasear el uso heideggeriano de *Vernunft* mediante una fórmula como “intelección logística”. Intelección, por un lado, en el sentido de “intuición intelectual” o “entendimiento intuitivo”, ya que Heidegger recuerda constantemente que *Vernunft* es traducción de *noûs* y, en este tipo de contexto, sólo parece preocupado por destacar el aspecto de percepción (*Vernunft* remite al verbo *vernehmen*), es decir, de unidimensional fijación a la presencia de lo presente –y, por tanto, de funcionalidad para el régimen del exclusivismo de la presentación y representación del ente– de la “facultad” en cuestión. Pero “intelección logística”, en la medida en que Heidegger subraya, al mismo tiempo, la dimensión de *ratio* (y, por tanto, la referencia a *lógos* como *legómenon*) por virtud de la cual *Vernunft* nombra el lugar del que recibe su unidad el pensar entendido como cálculo asegurador del ente todo. Son los contextos en los que está en juego la cuestión del fundamento, es decir, la explicitación de la correspondiente malversación del sentido del fundamento allí donde la hegemonía de la presencia impide toda experiencia del abismo. *Vid.* por ejemplo el epígrafe sobre la pregunta «¿por qué?» (§ 74, pp. 267 ss.). Ahora bien, dudo mucho de que Heidegger haya ido un milímetro más allá de Kant en la crítica de la “intelección logística”. Más bien intento defender la tesis de que la intervención de Heidegger consiste en poner en libertad (contra la absolutización de la Razón en el idealismo alemán, pero también contra su rebajamiento a plegue “vivencial” del nuevo absoluto, la vida, a partir de Nietzsche), bajo el título *Da-sein*, precisamente la irreductibilidad a “intelección logística” de la dimensión de apertura y sustracción de todo modo de fundamento ontoteológico nombrada por la Razón pura finita kantiana en su camino abismático hacia su fundación como Juicio y *libre juego* de las facultades.

“*Experiencia de la libertad*” mienta a su vez, por un lado, la caída del monopolio de la esencia (que es el monopolio de pseudoalternativas como esencia-apariencia o esencia-devenir) en punto al “sentido del ser” allí donde se hace valer la penuria [Not] del estado de cosas sancionado por ese monopolio, es decir, en el saber de su consumación como Fábrica de la Nada; y mienta, por otro, el reconocimiento de la dignidad (*Würdigung*) de lo verdaderamente soberano (*Herrschaft*) precisamente en ese pálpito de penuria *cuyo regir* no ha menester de poder y violencia, pues alienta desde la dignidad, y cuyo carácter de de-cisión y saltadura originaria significa, en primer término, el abismo de una fundamentalidad que estriba sólo en la privación o sustracción de todo fondo precisamente *como exigencia permanente de fundación*⁹³.

Con otras palabras: experiencia de la libertad es el *salto* por el que el pensar se ve *capacitado* para deletrear, en la penuria de la omnitudo del ente como Fábrica de la Nada, la posibilidad de una destitución de la unilateralidad de la presencia [*Anwesenheit*] y de la venida a presencia [*Anwesenung*] del ente mediante su *localización* en la escurridiza integridad del alentar y ejercer esencial [*die volle Wesung*] del Ser como Denegación [*Verweigerung*] de todo apoyo óptico e interpelación al cuidado de del “ahí” (la “nada” o “afuera” que brota del Ser). Como Denegación, el Ser no es un suplemento de *aprioridad* al servicio del ente (su entidad), sino el resquebrajamiento previo de todo continuo óptico que pone en pie una exigencia de fundar el claro de lo abierto-libre así despejado, en cuyo espacio-tiempo puede comenzar entonces el orden de una historia. Significa, por eso, que si aquel reconocimiento sólo acontece en un preguntar –en un hacer entrar en cuestión (*Er-fragen*)– lo más digno de ser inquirido, la omitida verdad del Ser, semejante modo de preguntar no puede tener otro origen que la verdad del Ser misma, que su rigor se funda en que es él mismo em-propiado [*er-eignet*] por ella, y que su carácter reside en que precisamente como «ampliación» del Ser (fundación de su verdad) es un preguntar *histórico*, es decir, fundador de historia.

Esta idea de “experiencia de la libertad” es un desarrollo del programa anunciado ya en los *Beiträge zur Philosophie* cuando, una vez puesto de manifiesto a partir de la *physis* como “venida a presencia” [*Anwesenung*]

⁹³ §§ 65 y 65a, *vid.* especialmente pp. 191 y 193.

el carácter de tiempo [*das Zeithafte*] de esencia (*ousía, eídos, Wesenheit*) y sujeto (*ousía, hypokeímenon, Subjektum*), es decir, el recogerse las principales dimensiones de la entidad en un sentido de “presencia constante” [*beständige Anwesenheit*], se definía este régimen precisamente por una privación de la integridad del juego del Ser, al tiempo que se insinuaba éste mismo como una *tarea del concepto* aún pendiente, que ahora nos hemos esforzado en presentar como una experiencia de libertad:

«El alentar y ejercerse esencialidad no llevado a concepto como tal es venida a presencia» (*Wesung ohne als solche begriffen zu werden, ist Anwesenung*)⁹⁴

Pues bien, vamos a estudiar cómo el tratado *Besinnung* avanza un primer esbozo de lo que significa *llevar a concepto* «la integridad del alentar y ejercerse esencialidad» [*die volle Wesung*], es decir, la experiencia de la libertad. Más exactamente, vamos a intentar establecer los términos de la opción por Kant y contra Hegel en que discurre el camino heideggeriano. Y ello, mediante la consideración de la estrategia de los nombres del “no” que, a lo largo de las páginas de este trabajo, permiten concretar el *dictum* «el Ser es, el ente no es», es decir, exponer la negatividad de lo positivo (“que el ente no es”) a partir de la apertura de la peculiar “positividad” de una instancia no positiva (“el Ser es”), sin que ello se confunda con un deslizamiento de la negatividad de lo positivo hacia una positividad o fecundidad de lo negativo (es decir, con una dialéctica o reconocimiento del ser del no-ser). Los nombres del “no” son ilusión [*Schein*], hacer-falta [*Not*], abismo como fundamento en la privación del fondo [*Abgrund*] y posición vacía o cercanía sin sitio [*leere Stelle, stütellose Nähe*]; la tópica de la nada que, a imagen de la tabla kantiana de *KrV*, permiten configurar no está al servicio de la recuperación del ente todo, sino de la paradójica comparecencia de su otro: la Denegación, el rechazo categórico, como Ser.

⁹⁴ *BzPh* § 95, p. 189.