

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1154>

Time and Freedom. On Heidegger's Interpretation of Kant's Concept of End in Itself

Tiempo y libertad. Sobre la interpretación
heideggeriana de la noción kantiana de "fin en sí"

Alberto López López
Universidad Complutense de Madrid
España
alberl02@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0001-6065-2092>

Recibido: 13 – 02 – 2019.
Aceptado: 09 – 05 – 2019.
Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The general aim of the following paper is to show how some fundamental structures that *SuZ* describes are a reformulation of concepts which can be found in Kant's practical philosophy. In order to fulfill this aim, Heidegger's interpretation of Kant's concept of end in itself is taken as a guiding thread, and I present the sense in which Heidegger appropriates this concept in his theory. Lastly, in the conclusions it is presented how structural features of *Dasein's* being could be read according to Kant's practical philosophy in relation to Heidegger's appropriation of the previously mentioned Kantian concept.

Keywords: *Dasein*; being; possibility; world; selfhood; temporality; freedom; decision.

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo general mostrar cómo ciertas estructuras fundamentales descritas en *SuZ* resultan de una reformulación de conceptos presentes en la filosofía práctica de Kant. Para el cumplimiento de este objetivo se toma como hilo conductor la interpretación heideggeriana de la noción kantiana de fin en sí y se expone en qué sentido Heidegger realiza una apropiación de ésta en su planteamiento. Finalmente, en las conclusiones exponemos cómo podrían ser leídos desde la filosofía práctica de Kant los rasgos estructurales del ser del *Dasein* que la argumentación anterior circunscribe en relación con la apropiación heideggeriana de la noción kantiana mencionada.

Palabras clave: *Dasein*; ser; posibilidad; mundo; mismidad; temporalidad; libertad; decisión.

Introducción¹

Después de las investigaciones de Franco Volpi, en las que se muestra que la noción de “existencia” (*Existenz*) que guía el análisis de *SuZ* resulta de una reformulación del concepto aristotélico de “praxis”,² la veta práctica del planteamiento heideggeriano (o al menos del programa de una ontología fundamental y de una metafísica del *Dasein*, desarrollados hasta 1930 aproximadamente) resulta innegable. En esta línea de lectura, el presente trabajo tiene como objetivo general mostrar cómo ciertas estructuras fundamentales descritas en *SuZ* y en algunas de las obras inmediatamente posteriores resultan de una relectura no sólo de la filosofía teórica de Kant, sino también, y quizás de modo más determinante, de su filosofía práctica.³ Para el cumplimiento en concreto de este objetivo hemos creído especialmente pertinente exponer la interpretación heideggeriana de la noción kantiana de “fin en sí”, que Heidegger reformula en términos de la Analítica Existencial como un “por-mor-de” (*Worumwillen*). En relación con esta orientación, el estudio que presentamos dispone de la siguiente estructura. En primer lugar, partiremos de la caracterización que Heidegger hace del sentimiento de respeto como un modo de la autoconciencia trascendental para mostrar cómo llega a la noción kantiana de “fin en sí”. En segundo lugar, fijaremos el sentido de la noción “por-mor-de” para que resulte visible qué quiere decir Heidegger cuando acuña esta expresión para designar la estructura de ser del *Dasein*. En tercer lugar, señalaremos cómo esta estructura, una vez reconducida a la temporalidad, se vincula a la noción de “libertad” que Heidegger acuña en el periodo señalado. Finalmente, esbozaremos brevemente en las conclusiones cómo habría de orientarse, en general, una lectura que pretendiese localizar ciertas analogías estructurales entre el planteamiento de Heidegger y la filosofía práctica de Kant.

¹ Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación *Naturaleza humana y comunidad IV: El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea en el siglo XXI* (FFI2017-83155-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

² Cfr. Volpi (2012, pp. 76-151).

³ Para disponer de una visión de conjunto sobre la recepción heideggeriana de Kant en sus distintas etapas, cfr. Vigo (2018).

1. El sentimiento de respeto como un modo de la autoconciencia trascendental

En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) Heidegger caracteriza el sentimiento de respeto, en cuanto autoconciencia moral, como un modo de la autoconciencia trascendental:

Si la estructura formal de la *personalitas* [*trascendentalis*] consiste en la conciencia de sí mismo, entonces la *personalitas moralis* debe expresar una determinada modificación de la conciencia de sí mismo, y, por tanto, representar una clase peculiar de autoconciencia" (GA 24, 186 [2000, p. 170]).

Pues bien, para comprender en qué sentido esto es así, y qué estructura incorpora el sentimiento de respeto como modo de la autoconciencia trascendental, señalaremos los rasgos fundamentales de la estructura de la objetividad teórica, en la cual dicha autoconciencia se constituye. Para ello partiremos de un fragmento de la *Lógica Jäsche* que dice así:

Todo nuestro conocimiento presenta una *doble* relación [referencia]: *en primer lugar*, una relación [referencia] con el *objeto*, *en segundo lugar* una relación [referencia] con el *sujeto*. Considerado en el primer respecto hace referencia a *representación*, en el segundo a *conciencia*: la condición universal de todo conocimiento en general (AA IX: 33 [2000, p. 98]).

En este fragmento se aprecia con especial claridad que la estructura del conocimiento como tal consiste en una *doble referencia* simultánea tanto al sujeto como al objeto, y puesto que se trata del conocimiento *en general* (y, por tanto, no de este o aquel conocimiento), hablamos de un sujeto y un objeto en general (y, consiguientemente, no de este o aquel sujeto u objeto). Por consiguiente, haciendo uso de las expresiones que Kant acuña en la Deducción Trascendental y en los Paralogismos de *KrV*,⁴ vale decir que la estructura formal del conocimiento se

⁴ Cfr. *KrV* A 104-A 110 (2013, pp. 124-127) y A 346/ B 404 (2013, p. 307).

constituye en la *referencia a priori* a un objeto trascendental = X que es simultáneamente *autorreferencia a priori* a un sujeto trascendental = X (o, si se prefiere, puede hablarse, en vez de referencia y autorreferencia, de *posición* y *autoposición*). Pues bien, en virtud de esta referencia y autorreferencia se da una *correlación a priori* que hace que la estructura de la objetividad se constituya en una estructura de *o-posición*, como Kant señala en la Deducción Trascendental: “advertimos [...] que nuestro pensamiento de la relación conocimiento-objeto conlleva siempre en sí cierta necesidad, ya que el primer elemento es considerado como algo que se *opone* al segundo” (A 104 [2013, p. 124]; el subrayado es nuestro). Pese a que no podemos exponer aquí el nervio de la argumentación de la Deducción Trascendental, sí consideramos preciso señalar, sin embargo, un punto de inflexión en la misma, el cual se deja ver cuando Kant señala que “la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la conciencia” (A 105 [2013, pp. 124-125]). Con ello quiere decirse que el objeto trascendental = X no es sino una *proyección a priori*, por parte del sujeto trascendental = X, de su propia constitución de ser, y puesto que en esta proyección se abre la estructura de oposición mencionada, Heidegger caracteriza en *Kant y el problema de la metafísica* (1929) a este “acto” de apertura como un *dejar-estar-oponiéndose* (*gegenstehenlassen*)⁵ y a la representación del objeto en general = X como un *horizonte de objetividad*⁶. Pues bien, es en el movimiento de autorreferencia o autoposición señalado donde se constituye la *autoconciencia trascendental*, que Kant denomina también, haciendo un uso propio del término de Leibniz, *a-percepción trascendental*. Y ciertamente es esta estructura de doble referencia simultánea la que Heidegger localiza en el sentimiento de respeto al caracterizar éste como un modo de la autoconciencia trascendental. En efecto, en la obra señalada Heidegger afirma lo siguiente:

Pertenece a la índole de un sentimiento, en general, no sólo que es un sentimiento *por algo*, sino que ese sentimiento, al mismo tiempo que lo es por algo, hace sensible al sintiente mismo y a su estado, a su ser, en el más amplio sentido. Concebido de forma universal y formal, el sentimiento expresa para Kant un modo

⁵ Cfr. GA 3, 72 (2013, p. 60).

⁶ Cfr. GA 3, 84 (2013, p. 71).

peculiar de manifestarse el yo. Al tener un sentimiento *por algo*, se encuentra siempre y a la vez un sentirse *a sí mismo*, y en el sentirse a sí mismo se hace presente para sí uno mismo (GA 24, 187 [2000, p. 171]).

Como se puede apreciar en este fragmento, Heidegger lee el sentimiento en general desde la estructura que Kant describe en la Deducción Trascendental y que nosotros acabamos de esbozar. En efecto, la estructura de referencia y autorreferencia queda traducida en términos del sentimiento como un *sentimiento por algo* (por un objeto del sentir) que es a la vez un *sentirse a sí mismo* en ese sentimiento por algo. Esta estructura interesa a Heidegger ante todo porque en esta autorreferencia, consistente en sentirse a sí mismo, el sujeto se hace patente en su ser ante sí mismo y, por tanto, tiene lugar una *autorrevelación* del sí mismo. Pues bien, esta estructura de referencia y autorreferencia localizada en el sentimiento en general se traduce, en los términos concretos del sentimiento de respeto, de la siguiente manera: el sentimiento de respeto *por* la ley moral es a la vez un *sentirse a sí mismo* del sujeto, y en este sentirse a sí mismo el sujeto se revela ante sí mismo en su *ser persona*. De este modo, la estructura de referencia y autorreferencia de la autoconciencia trascendental es localizada en el sentimiento de respeto como un modo derivado de la misma, es decir, como autoconciencia moral. Es esta estructura, por tanto, lo que el análisis de Heidegger visibiliza como una “tendencia de doble sentido en la estructura intencional del respeto” (GA 24, 192 [2000, p. 175]), y a ello se debe que el autor de *SuZ* afirme, con razón, que “la interpretación kantiana del respeto es probablemente el *análisis fenomenológico* más brillante de la moralidad que tenemos de él” (GA 24, 189 [2000, p. 172]).⁷

⁷ El subrayado es nuestro. Para un análisis más extenso y preciso de la interpretación heideggeriana del sentimiento de respeto, cfr. el espléndido trabajo de Ramón Rodríguez, especialmente el noveno capítulo (2015, pp. 199-218), titulado *La interpretación ontológica del sentimiento moral*. En este trabajo, que ha sido especialmente relevante para nuestro estudio, el profesor Ramón Rodríguez difiere, sin embargo, con respecto al carácter fenomenológico que, a nuestro juicio, es localizable en el planteamiento de Kant. En efecto, según el profesor Rodríguez, frente al análisis kantiano, que abordaría la estructura del sentimiento de respeto desde un punto de vista causal, en la interpretación heideggeriana de este sentimiento “el punto de vista causal que prima en la consideración de Kant es *sustituido* por un análisis de su estructura intencional”

Pues bien, una vez mostrado que en el sentimiento de respecto tiene lugar una autorrevelación del ser de la persona, Heidegger se pregunta cuál es su constitución de ser, e interpreta que la noción kantiana de “fin en sí mismo” mienta la estructura ontológica de la persona. A este respecto, la interpretación heideggeriana se apoya en textos de Kant como el siguiente fragmento de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (obra de 1785):

Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional *existe* como fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin* (AA IV: 428 [2012, p. 137]).

Cuando Kant sostiene aquí que el hombre “*existe como fin en sí mismo*”, Heidegger interpreta, en efecto, que esta expresión designa el *modo de ser* de la persona, y afirma entonces lo siguiente:

(p. 206; el subrayado es nuestro). Nosotros hemos intentado mostrar, no obstante, que la intencionalidad de doble sentido que Heidegger localiza en la estructura del sentimiento de respeto no es ajena al planteamiento de Kant; antes bien, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger aborda la estructura del sentimiento de respeto *después* de un análisis de la autoconciencia trascendental y la autoconciencia psicológica, y caracteriza este sentimiento, en cuanto autoconciencia moral, como *un modo* de la autoconciencia trascendental. En ello se deja ver, a nuestro juicio, que Heidegger no *introduce* un planteamiento intencional que fuese ajeno al análisis kantiano, sino que *encuentra* en la caracterización kantiana de la autoconciencia trascendental la doble intencionalidad mencionada (localizada, concretamente, en la estructura de referencia y autorreferencia —o posición y autopoición— que hemos descrito) y, a partir de ésta, aborda la estructura del sentimiento en general y del sentimiento de respeto en particular. Y es que, en efecto, ésta es la manera correcta, a nuestro juicio, de abordar el análisis kantiano del sentimiento de respeto y de ubicar, por tanto, la cuestión de la “causalidad inteligible”. Pese a que no podemos desarrollar esto aquí (en las conclusiones señalaremos algo más —aunque poco más— al respecto), baste decir orientativamente que la “causalidad inteligible” ha de interpretarse, a nuestro entender, en términos de autoafección pura y, por tanto, ha de ser puesta en relación con esta estructura de referencia y autorreferencia declinada en términos del sentimiento.

El Dasein existe en el modo de ser-en-el-mundo, y como tal *es en vista de sí mismo [es por mor de sí mismo] [...]*. Aquí aparece el momento estructural que llevó a Kant a definir ontológicamente a la persona como fin, sin aclarar la estructura específica de la índole de fin y la cuestión de su posibilidad ontológica (GA 24, 241 [2000, p. 213]).

En este sentido, Heidegger lee la noción del “ser persona” (o sea, de la *existencia inteligible* del sujeto) desde la constitución del ser del *Dasein* (es decir, de la *Existenz*) y, por ello, del mismo modo que el ser por mor de sí mismo mienta la estructura del ser del *Dasein*, Heidegger sostiene que el ser un fin en sí mismo designa la constitución de ser de la persona. Así pues, parece preciso comenzar aclarando en qué consiste el ser por mor de sí mismo para ver en qué sentido Heidegger, al proponer esta estructura, está relejendo el planteamiento kantiano. Para ello haremos dos precisiones preliminares. En primer lugar, hay que precisar que en la estructura del ser por mor de sí mismo Heidegger está reformulando la estructura de referencia y autorreferencia (y, por tanto, de correlación u oposición) en términos prácticos y, por tanto, ésta ha de constituirse en ese dejar-estar-oponiéndose (*gegenstehenlassen*) del que hablamos pero pensado ahora desde la *praxis*, es decir, desde el ser-en-el-mundo. En segundo lugar, es preciso señalar que esta estructura de referencia y autorreferencia, pensada ahora en términos prácticos, va a ser caracterizada, en última instancia, como una estructura temporal. Ello comienza a dejarse ver cuando Heidegger se pregunta, en el curso de 1928 titulado *Principios metafísicos de la lógica*, acerca de la determinación temporal implícita en la expresión “luego”, que se refiere al estar a la expectativa: “el luego no lo encontramos [...] [ni] en los objetos, ni tampoco en el sujeto (de acuerdo con el concepto tradicional), ni aquí ni allí, sino, por decirlo así, ¡de camino del sujeto al objeto! [...] pero este camino ya lo conocemos: como el pasar a, como la trascendencia. Baste esto como indicación de ‘lo que’, en definitiva, ‘es’ lo que enunciamos como carácter del tiempo” (GA 26, 260-261 [2008b, p. 235]). Pues bien, tomando sin más preámbulos estas indicaciones sobre la trascendencia y la temporalidad en relación con la estructura de oposición mencionada, pasaremos a fijar el sentido de la noción de “ser por mor de sí mismo”.

2. Sentido de la noción de “ser por mor de sí mismo”

En el fragmento citado líneas atrás de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger señala que “el *Dasein* existe en el modo del ser-en-el-mundo, y como tal, es por mor de sí mismo”, con lo cual se está apuntando desde el comienzo a una relación entre ambas estructuras. Parece preciso comenzar preguntándose, por tanto, qué relación guardan entre sí la estructura “ser-en-el-mundo” y la estructura “ser por mor de sí mismo”.

2.1. Ser-en-el-mundo y Mismidad

Como mencionamos, la expresión “ser por mor de sí mismo” mienta el modo de ser del *Dasein* y, por tanto, en esta estructura han de estar supuestas las dos indicaciones formales que se dan en el §9 de *SuZ* sobre la *Existenz*: el ser del *Dasein* consiste en tener-que-ser (*Zu-sein*) su ser como en-cada-caso-suyo (*Jemeinigkeit*). Vamos a desplegar esta estructura hasta el final en todo este segundo apartado para poder determinar posteriormente, ya en el tercer apartado, qué sentido le da Heidegger en relación con el concepto de “libertad”.

En términos generales, estas dos indicaciones formales pretenden señalar que el *Dasein* tiene el ser *propuesto* como una tarea intransferible de la que tiene que hacerse cargo en cada caso, y la cuestión es ver qué estructura subyace a esta proposición. Con esta “proposición” quiere decirse que el *Dasein*, en su ser en el mundo, siempre ya ha proyectado su ser (o, si se prefiere, su sí-mismo) sobre posibilidades de existencia y, por tanto, este ser o sí-mismo se le ofrece en estas sus posibilidades de existencia que tiene que decidir realizar o ejecutar de uno u otro modo en cada caso: el ser o el sí-mismo del *Dasein* consiste entonces en un ser *posible*, ser sobre la *posibilidad* o *poder* ser. Ahora bien, si esto es así, entonces hay que tomar en sentido literal la *pro-posición* mencionada, a saber, como un poner-delante (“pro”) o poner-en-frente (en definitiva, un dejar-estar-oponiéndose), sobre la posibilidad, el propio ser o el sí-mismo. Por consiguiente, en virtud de esta proposición interpretada como un dejar-estar-oponiéndose el sí-mismo sobre la posibilidad, el *Dasein* en su ser-en-el-mundo está estructuralmente remitido hacia posibilidades de sí mismo y, en este sentido, existir es para el *Dasein* siempre ya un ir *desde* sí-mismo *hacia* su sí-mismo posible o su poder ser-sí-mismo. Pues bien,

Heidegger denomina a esta estructura, en virtud de la cual el *Dasein* está remitido siempre ya a sus posibilidades de existencia, *mismidad* (*Selbstheit*)⁸, y esta remisión o referencia estructural es lo que mienta el “por-mor-de” del “ser por mor de sí mismo”, que Heidegger caracteriza también, precisamente para marcar dicha remisión o referencia, como un ser-para-sí-mismo. El siguiente fragmento de los *Principios metafísicos de la lógica* es especialmente preciso a este respecto:

Ser por mor de sí es una determinación esencial del ser del ente que llamamos *Dasein*. Esta constitución [...] proporciona la posibilidad intrínseca para que [...] la *mismidad* pertenezca a su ser. Ser en el modo de un sí mismo quiere decir ser-para-sí-mismo en un sentido por esencia fundamental (GA 26, 243-244 [2008b, p. 221]).

Así pues, ser por mor de sí mismo es ser-para-sí-mismo y, por tanto, habitar esta estructura de la mismidad que se despliega en la referencia estructural del *Dasein* hacia sus posibilidades de existencia o su poder-ser-sí-mismo. Pues bien, para ver la conexión que Heidegger afirmaba entre el ser-en-el-mundo y el ser por mor de sí mismo hay que precisar que esta misma referencia hacia posibilidades de sí mismo es lo que abre el mundo, pues el mundo es, como señala Heidegger en la obra señalada, “la totalidad de las posibilidades intrínsecas esenciales del *Dasein*” (GA 26, 248 [2008b, p. 225]). Por consiguiente, si el mundo no es sino la totalidad unitaria de las posibilidades de existencia del *Dasein*, y si la estructura de la mismidad consiste en la referencia estructural hacia estas posibilidades de sí mismo, entonces la estructura del ser-en-el-mundo y la estructura de la mismidad (mentada en el ser por mor de sí mismo) se despliegan en *una misma y única* referencia del ser del *Dasein* hacia sus posibilidades (una referencia que fijábamos terminológicamente como “dejar-estar-oponiéndose”). Prueba de ello es que Heidegger sostiene en los *Principios metafísicos de la lógica* que “el mundo es el libre *contra-apoyo* del por mor de qué del *Dasein*” (GA 26, 248; [2008b, p. 225]),⁹ o sea, que el mundo, como horizonte de

⁸ Para un excelente tratamiento de esta noción de mismidad, cfr., Rodríguez (2004), especialmente el cuarto capítulo, titulado *La hermenéutica del sí mismo en Ser y Tiempo* (pp. 61-82).

⁹ El subrayado es nuestro.

posibilidades de ser-sí-mismo del *Dasein*, se abre en la *contra-posición* (o, lo que es lo mismo, en el dejar-estar-oponiéndose) que tiene lugar en virtud del proyecto del *Dasein* hacia sus posibilidades de existencia (es decir, en virtud del ser por mor de sí mismo). Así pues, el proyecto originario del *Dasein* sobre la posibilidad se constituye en un único y mismo fenómeno de *pro-referencia* con respecto al cual el ser *por-mor-de* sí mismo (o *ser-para-sí-mismo*) y el *ser-en-el-mundo* constituyen, por así decirlo, el anverso y el reverso. Lo que hay que hacer visible es, por tanto, este fenómeno unitario y, para ello, vamos a hacer una pequeña cala en el §18 de *SuZ* para ver cómo en este fenómeno de proyección comparece en su ser el ente intramundano.

El § 18 de *SuZ* la Analítica Existencial pretende visibilizar la *mundaneidad* del mundo, entendiendo por tal una *totalidad remisional* o *respeccional*, es decir, una totalidad conformada por el conjunto de remisiones entre los útiles o entes a la mano (*Zu-handen*). En virtud de esta remisión, Heidegger señala que el ser de los útiles o entes a la mano (o sea, la *Zuhandensein*) “tiene el carácter de *estar-remitido*” y que “el carácter de ser de lo a la mano es la condición respectiva” (GA 2, 84 [2014, p. 105]). Esto puede expresarse también sosteniendo que el ser a la mano consiste en *ser-para* o *estar-vuelto-hacia* (*Sein-zum*) otra cosa, pero esa otra cosa a la que remiten en su ser los útiles es precisamente una posibilidad de existencia del *Dasein*. Con ello quiere decirse que los útiles o entes a la mano comparecen en su ser (es decir, tienen sentido o son inteligibles) en la remisión a posibilidades de ser de este ente. Así, en el célebre ejemplo de Heidegger, el martillo comparece en su *ser-para*-martillar y, por tanto, su condición de comparecencia es esa posibilidad de ser del *Dasein* hacia la cual está remitido en su ser, a saber, el martillar. Pues bien, así como los entes intramundanos comparecen en su ser gracias a esta remisión a una posibilidad de existencia del *Dasein*, resulta que la totalidad *respeccional* (es decir, la *mundaneidad*) se despliega en su remisión a la totalidad unitaria de las posibilidades de ser del *Dasein*, es decir, en su remisión hacia el mundo. Así pues, se advierte ahora que este fenómeno unitario de *pro-referencia* o *proyección* sobre la posibilidad es también la condición de comparecencia del ente intramundano.

Pues bien, podemos denominar a este fenómeno unitario que abre el mundo y la estructura de la mismidad, y que Heidegger piensa como un *dejar-estar-oponiéndose*, *trascendencia*. Con ello quiere decirse que en el proyectarse hacia el mundo como horizonte de sus posibilidades de ser, el *Dasein* siempre ha ido ya *más allá* del ente en dirección *hacia* el

mundo y, en este sentido, lo ha *traspasado* o *trascendido*¹⁰. Por ello afirma Heidegger en los *Principios metafísicos de la lógica* que “el mundo debe ser constitutivo de la trascendencia del Dasein. Este trasciende el ente, y este saltar sobre... es saltar... hasta el mundo” (GA 26, 233 [2008b, p. 213]). Así pues, ser por mor de sí es trascenderse a sí mismo en dirección hacia el mundo como horizonte de posibilidades del poder ser-sí-mismo. Y ciertamente, puesto que Heidegger interpreta que ser un fin en sí es ser por mor de sí mismo, y puesto que ser por mor de sí es moverse siempre ya en esta trascendencia, profesores como Manuel Jiménez Redondo han podido afirmar que “lo que Heidegger denomina [...] trascendencia, es lo que Kant denomina fin en sí” (2013a, p. 27). Ahora bien, para explicitar hasta el final esta estructura del ser por mor de sí mismo pensada ahora como trascendencia hay que atender a la indicación que Heidegger da cuando señala que “el problema de la trascendencia debe retrotraerse a la cuestión de la temporalidad y la libertad” (GA 26, 211 [2008b, p. 194, nota a pie de página]). Siguiendo esta indicación, vamos a reconducir el dejar-estar-oponiéndose inscrito en el por-mor-de (y determinado ahora como trascendencia) a la temporalidad, para pasar, ya en el tercer

¹⁰ Para una correcta comprensión de este “traspasar” o “trascender” al ente en dirección hacia el mundo es preciso poner de manifiesto dos rasgos estructurales de la trascendencia que han sido ejemplarmente subrayados por Alejandro Vigo (cfr. 2008, pp. 45-51 y 59-86), a saber, la *bidimensionalidad* y la *horizontalidad* de la trascendencia. Precisamente porque en el traspasar o trascender lo que comparece es el ente mismo, la trascendencia dispone de una *dimensión óptica* en la que el movimiento de desvelamiento se orienta hacia el ente en cuestión, pero, en la medida en que esta orientación en dirección del ente es posibilitada por un previo ir más allá del mismo, hacia el mundo como *horizonte* de sentido sobre el cual ente es proyectado y comprendido en su ser, la trascendencia dispone asimismo de una *dimensión ontológica*. En este sentido, conforme a la caracterización del mundo que venimos haciendo, vale decir que, puesto que la mundaneidad, entendida como una totalidad respeccional o trama de significatividad, remonta en último término a posibilidades de ser del *Dasein* (cfr. GA 2, 84 [2014, p. 105]), y puesto que el mundo es, en el sentido antedicho, el horizonte del poder ser del *Dasein* (o, si se prefiere, la totalidad unitaria de las posibilidades de ser de este ente), resulta que el proyecto de la trama de significatividad y, por tanto, el acceso significativo al ente en la dimensión óptica de la trascendencia, presupone la referencia hacia el mundo como horizonte del poder ser del *Dasein* en la dimensión ontológica de la misma.

apartado, a poner todo ello en conexión con el concepto de “libertad”, el cual ciertamente hace más inteligibles estas estructuras.

2.2. Trascendencia y temporalidad¹¹

Si el ser del *Dasein*, caracterizado como ser por mor de sí mismo, consiste en la trascendencia, y si la trascendencia mienta el proyectarse aperiente del *Dasein* sobre el mundo, entonces el ser de este ente (la *Existenz*) puede caracterizarse como el *movimiento* consistente en ir desde sí mismo hacia el mundo como horizonte de posibilidades de sí mismo. Pues bien, Heidegger denomina a este movimiento del ser del *Dasein* *movilidad existencial* (*Bewegtheit*), y caracteriza la misma en el §72 de *SuZ* a partir del *extenderse* del *Dasein*: “la movilidad de la existencia [*Existenz*] no es el movimiento de un ente que está ahí. Se determina a partir del extenderse del *Dasein*” (GA 26, 374-375 [2014, p. 389]). Así pues, cuando Heidegger dice que el ser del *Dasein* consiste en trascender hacia el mundo quiere decir que el ser de este ente se *ex-tiende* o *dis-tiende* (*distentio animi*, decía san Agustín), es decir, *tiende-hacia-fuera, más allá* de sí, hacia el mundo. En este sentido, la trascendencia es un movimiento *extático* (o sea, un movimiento que consiste en extenderse de la manera señalada), y en este extenderse, como señala Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, consiste la temporalidad: “La temporalidad, en tanto que extática, *se extiende en sí misma*. La temporalidad, en cuanto primario fuera de sí, es el extenderse mismo”

¹¹ Para un excelente estudio de la relación estructural entre trascendencia y temporalidad, cfr. el trabajo antes citado del profesor Alejandro Vigo, especialmente el segundo capítulo, titulado *Temporalidad y trascendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia del Dasein en Sein und Zeit* (2008, pp. 39-58). Pese a que nuestro trabajo se ha venido apoyando no únicamente en *SuZ*, sino también en obras posteriores, creemos que la orientación general que Alejandro Vigo ofrece al comienzo de su estudio sobre esta cuestión ayudará sin duda al lector a enmarcarla correctamente con vistas a la argumentación que sigue. Dicha orientación general dice así: “la trascendencia constitutiva del *Dasein*, que en *SZ* es analizada en sus momentos estructurales de un modo al que luego me referiré, es, en su raíz ontológica última, esencialmente ‘temporal’, en un sentido especial del término. El ‘salir de sí’ (trascender) que el *Dasein*, en cuanto existente, *es* tiene la forma de un ‘salir de sí’ (trascender) en el modo de la unidad originaria de los (tres) éxtasis temporales constitutivos de la temporalidad originaria, que, en tal medida, se puede denominar también ‘extática’” (Vigo, 2008, pp. 42-43).

(GA 24, 382 [2000, p. 325]). Así pues, la pro-posición o el dejar-estar-oponiéndose pensados como trascendencia son reconducidos, a través de este movimiento extático, a la temporalidad, como por otra parte puede apreciarse también en los *Principios metafísicos de la lógica*. En efecto, Heidegger sostiene allí, con respecto a ese estar a la expectativa que encontraba en el *camino* del sujeto al objeto,¹² que “estar a la expectativa quiere decir un anticipo-de-sí-mismo, es una forma fundamental de hacia-sí-mismo”, y afirma justo después que “este hasta-sí a partir de la propia posibilidad que se encuentra en el anticipo es el concepto primario, extático del futuro” (GA 24, 266 [2000, p. 239]). Por consiguiente, vale decir que en ese movimiento extático, consistente en precursar anticipativamente la posibilidad, se abre la dimensión de *futuro* (*Zukunft*) y, por tanto, la cuestión que ahora se impone podría formularse del siguiente modo: ¿por qué en este movimiento extático en el que el *Dasein* precursa la posibilidad se abre el futuro? Respondamos, sin más dilación, lo siguiente: porque el mundo es la totalidad unitaria de posibilidades de ser del *Dasein*, y en toda posibilidad de ser del *Dasein* está a su vez contenida una peculiar posibilidad de ser de este ente, a saber, la muerte. La cuestión anterior nos conduce, por tanto, a esta otra: ¿qué relación se da entre la muerte y la dimensión de futuro?

Ciertamente cuando el *Dasein* se proyecta sobre esta o aquella posibilidad fáctica de su existencia, dicha posibilidad queda contemplada en función de su realización: se contempla como algo que en un determinado momento dejará de ser posibilidad para ser realidad efectiva (o sea, dejará de ser futuro para ser presente). Pues bien, ocurre que la posibilidad de la muerte no puede ser contemplada en función de su realización, porque en rigor cuando esta posibilidad “es”, el *Dasein* ya no es y, por tanto, a diferencia de las distintas posibilidades fácticas, la muerte es la única posibilidad que se mantiene como tal y, en este sentido, la muerte es irreductiblemente futuro.¹³ Y es que, en efecto, Heidegger afirma expresamente, en el debate con Cassirer celebrado

¹² Como se pudo ver en primer apartado de este trabajo.

¹³ Esta irreductibilidad de la muerte como poder ser o posibilidad en cuanto tal ha sido subrayada espléndidamente por Felipe Martínez Marzoa, en la línea que venimos comentando, del modo siguiente: “el hacerse cargo de la muerte deja fuera de lugar la interpretación de la posibilidad en función de la realidad, porque la muerte no puede ser nunca una realidad, un presente, y, sin embargo, y precisamente por ello, es siempre posibilidad y la única posibilidad

en Davos y recogido en la edición castellana de *Kant y el problema de la metafísica*, que “el análisis de la muerte tiene la función de mostrar en una dirección la radical orientación hacia el futuro del *Dasein*” (GA 26, 283 [2013, p. 246]). En este sentido, el movimiento extático inscrito en el ser por mor de sí mismo abre el futuro porque consiste en un precursar anticipativamente la muerte, lo cual quiere decir que “ser por mor de sí mismo” o, mejor, “ser-para-sí-mismo” es originariamente un *ser-para-la-muerte*. Por consiguiente, en relación con la cuestión que nos ocupa, la función metódica de la muerte se precisa como sigue: puesto que la muerte es una posibilidad inscrita en toda posibilidad, y puesto que el proyectarse originario del *Dasein* hacia el mundo es un proyectarse *hacia* la muerte (un *ser-para* o *estar-vuelto-hacia* la muerte) resulta que el mundo, como horizonte total de las posibilidades de ser del *Dasein*, se con-figura o se con-forma como un horizonte de futuro. En esta medida, la expresión “ser por mor de sí mismo” mienta precisamente este movimiento extático de temporalización del futuro que es originariamente un precursar anticipativamente la muerte, lo cual se deja ver de forma especialmente clara en los *Principios metafísicos de la lógica*:

La temporalidad se temporaliza primariamente a partir del futuro [...]. Esto es la expresión metafísica de que el mundo, que precisamente no se fundamenta en nada más que en la totalidad extática del horizonte del tiempo, se temporaliza primariamente a partir del *por mor de* (GA 26, 273 [2008b, p. 246]).

Para cerrar esta primera aproximación al concepto de temporalidad hemos de señalar aún, no obstante, algo que precisaremos en el apartado siguiente. Cuando el *Dasein* se proyecta hacia esta o aquella posibilidad fáctica de su existencia, este tender-hacia la posibilidad comporta un *movimiento de regreso* hasta la situación presente desde la cual el *Dasein* se proyecta, de manera que, en la medida en que este ente *decide* empuñar dicha posibilidad, la situación presente se orienta y cobra un sentido a partir de la misma y, por tanto, este *regresar-desde* la posibilidad abre la situación *presente*. Pues bien, digamos por ahora simplemente que en el proyecto hacia esa posibilidad de ser que es la muerte, a diferencia

que no tiene vuelta de hoja, la posibilidad última y definitiva” (Martínez Marzoa, 2011, p. 226).

de lo que ocurre con las posibilidades fácticas, el movimiento temporal de regreso no se extiende sólo hasta la situación presente, sino a la totalidad del *haber sido* (*Gewesenheit*) del *Dasein* y, en esta medida, abre la dimensión de *pasado*. Por ello sostiene Heidegger en los *Principios metafísicos de la lógica* que “el hacia-sí-mismo que trasciende [...] tiene la posibilidad intrínseca de un venir-[o regresar]-hacia-sí-mismo [...] en la temporalización extática del [...] futuro, en el que se [...] constituye la retrospectividad del *Dasein*” (GA 26, 273 [2008b, p. 246]). Así pues, el ser por mor de sí mismo comprendido desde la trascendencia consiste en un movimiento de temporalización que es no sólo pro-referencia, sino simultáneamente *retro-referencia*. El sentido preciso de esto se aclarará en la siguiente exposición sobre el concepto de “libertad”, pero por ahora finalizaremos este apartado señalando cómo Heidegger, proponiendo toda esta estructura de pro-referencia y retro-referencia en términos de trascendencia y temporalidad, está relejendo a Kant. Adviértase ello en el siguiente fragmento de *Kant y el problema de la metafísica*:

¿Qué significa que el “yo estable y permanente” constituye el correlato de todas nuestras representaciones? Por lo pronto que el yo estable y permanente realiza un [...] [dejar-estar-oponiéndose (*gegenstehenlassen*)] que no es solamente una relación del “*tender hacia*”, sino una *correlación* del “*regresar a sí*”, formando de esta manera lo *opuesto* (GA 3, 192 [2013, p. 164]).¹⁴

Como se puede apreciar, la estructura de correlación u oposición que mencionamos en el primer apartado es reformulada ahora en términos temporales: la referencia o posición queda traducida como el *tender-hacia* (la pro-referencia) del movimiento de temporalización del *futuro*, y la autorreferencia o autoposición se traduce al *regresar-desde* (la retro-referencia) propio del movimiento de temporalización del *pasado* como *haber-sido*. En reformulaciones como ésta comienza a dejarse ver, a nuestro juicio, que cuando Heidegger piensa la estructura del ser-en-el-mundo y del ser por mor de sí mismo en términos de trascendencia y temporalidad está relejendo a Kant e incorporando, en los términos del programa de una ontología fundamental y de una metafísica del *Dasein*,

¹⁴ El subrayado es nuestro.

estructuras fundamentales que Kant saca a la luz no solo en *KrV*, sino también, y quizás de manera más determinante, en *KpV*.

3. Libertad y decisión

Para determinar, en relación con la argumentación anterior, la relación entre la temporalidad y la libertad vamos a partir de una conferencia que Heidegger dio en 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo, la cual lleva por título *El concepto de tiempo*. Allí dice Heidegger lo siguiente:

Este adelantarse respecto a su fin, aparte de dejar a la existencia en descampado y en la no-casa, se apodera de la idea o de la visión básica bajo la que la existencia se pone. Y a la vez muestra que la categoría básica de este ente es el *cómo*. Quizá no sea casualidad que Kant determinase el principio básico de su ética de modo tal que decimos que ese principio es *formal*. Kant sabía, quizá por su familiaridad con la existencia misma, que la existencia es el *cómo*... (GA 64, 117 [2001, p. 46]).¹⁵

Desarrollando la indicación presente en este fragmento se aprecia que Heidegger toma de Kant el *carácter formal* que tiene su planteamiento sobre la libertad, lo cual se deja ver al menos en los tres puntos siguientes. En primer lugar, el planteamiento de Heidegger pretende visibilizar lo que kantianamente se ha denominado *forma de la decisión*, la cual se expresa como una “decisión” de segundo orden inscrita en toda decisión de primer orden. En segundo lugar, la libertad se manifiesta como una *llamada* a “decidir” en los términos de esta decisión de segundo orden. En tercer lugar, para pensar este “instante” de la “decisión” de segundo orden se propone un concepto de “temporalidad” que quiebra el concepto de “tiempo” como pura sucesión de instantes homogéneos.

¹⁵ Nosotros hemos citado, en los fragmentos que introducimos de esta conferencia, la traducción que ofrece Jiménez Redondo en uno de sus artículos (cfr. Jiménez Redondo, 2013b, pp. 193-192). No obstante, remitimos también a la traducción de esta conferencia en su conjunto que llevó a cabo Jesús Adrián Escudero (cfr. Heidegger, 2001).

Pues bien, para precisar la relación entre tiempo y libertad recorreremos a continuación estos tres puntos en el planteamiento de Heidegger.¹⁶

3.1. El modo propio de la existencia y el precursar la muerte

La expresión “forma de la decisión” mienta el carácter formal de la decisión, es decir, lo que constituye a toda decisión como tal prescindiendo de los contenidos que en esta o aquella decisión se decidan. Por ello, el análisis localiza este carácter formal no en qué se elige, sino en cómo se elige y, por tanto, la decisión con respecto al cómo ha de ser una decisión que *siempre* tiene lugar (o, mejor, que *siempre ya* ha tenido lugar), lo cual quiere decir, entre otras cosas, que se trata de una decisión en la que incluso la no elección constituye una elección. Pues bien, en *SuZ* el término “decisión” o “elección” está sometido a este desdoblamiento: hay una *decisión de primer orden*, que concierne a *qué* elige el *Dasein* en cada caso (esta o aquella posibilidad fáctica de su existencia), y una *decisión de segundo orden*, que concierne a *cómo* se ha elegido siempre ya en cada caso esta o aquella posibilidad fáctica (propia o impropia). En este sentido, *propiedad* e *impropiedad* son los dos *modos* en que al *Dasein* se le ofrece esta decisión de segundo orden concerniente a cómo ha decidido siempre ya en cada caso empuñar sus posibilidades de existencia (o, si se prefiere, a cómo ha decidido

¹⁶ Para disponer de un estudio más extenso y preciso acerca de este desdoblamiento de la decisión en relación con los fenómenos que se describirán a continuación (como la distinción entre existencia propia e impropia, la conexión de ello con el ser por mor de sí mismo, la resolución, el fenómeno de la voz de la conciencia y, en general, la temática tratada en los dos primeros capítulos de la segunda sección de *SuZ*), véase el octavo capítulo que el profesor Ramón Rodríguez dedica a estas cuestiones en *Fenómeno e Interpretación*, titulado *Ontología existencial y ética. En torno a la “ética implícita” de Ser y Tiempo* (cfr. Rodríguez, 2015, pp. 163-198), así como su artículo de investigación *Resolución y Alteridad: ¿hay una medida en el trato con el otro?* (cfr. Rodríguez, 2018). Asimismo, con vistas a una mejor comprensión de la relación que guardan entre sí los conceptos esbozados anteriormente con los que expondremos a continuación en un respecto en el que nosotros no hemos podido profundizar aquí (y que es, sin embargo, de crucial relevancia para el estudio de Heidegger), véase el excelente estudio que el profesor Alejandro Vigo realiza sobre el concepto de libertad y su conexión con las nociones de trascendencia y verdad (cfr. Vigo, 2008, pp. 143-182).

ejecutarlas o realizarlas). En relación con ello, fijaremos la significación de los términos “propiedad” e “impropiedad” del siguiente modo.

En líneas anteriores dijimos que el ser del *Dasein*, tal como se caracteriza en el §9 de *SuZ*, consiste en (1) tener-que-ser (*Zu-sein*) su ser (2) como en-cada-caso-suyo (*Jemeinigkeit*). Pues bien, puesto que ser el propio ser consiste para el *Dasein* en habérselas con posibilidades de su ser (es decir, en decidir o tomar posición en cada caso respecto de éstas), las dos indicaciones formales sobre la *Existenz* pueden reformularse así: el ser del *Dasein* consiste en tener que *elegir* o *decidir* (ser) su ser como en cada caso suyo. Esta decisión es precisamente la decisión de segundo orden concerniente al cómo, y en esta decisión al *Dasein* le va su ser en el sentido de que se le ofrece como algo de lo que puede apropiarse como su tarea intransferible (y en este sentido, “propiedad” mienta este acto de *apropiación*) o puede no hacerlo y dejarlo en manos de lo que Heidegger denomina el Uno (*das Man*), donde el impersonal “se” (*Man*) mienta el “se dice, se piensa, y demás” de la interpretación común irreflexiva (de suerte que la “impropiedad” mienta una delegación de esta decisión en el Uno y por tanto ha de ser comprendida como una *no-apropiación* de la propia existencia). En este sentido, cuando el *Dasein* ha elegido la propiedad de su existencia ha elegido ser él el que elige *quién* quiere ser (ha elegido, por tanto, elegir) y, por otra parte, cuando ha elegido en el modo de la impropiedad ha elegido no ser él el que elige *quién* quiere ser (puesto que lo elige el Uno). Con ello ya está dicho, ciertamente, que el no haber elegido la propiedad es para el *Dasein* haber elegido la impropiedad y que, por tanto, en lo que concierne al cómo la no elección constituye una elección, de suerte que lo que hay siempre ya en cada caso es esta elección de segundo grado. Pues bien, cuando Heidegger dice que el *Dasein* es por mor de sí mismo quiere decir que este ente está estructuralmente abocado a decidir con respecto a estas dos posibilidades de su existencia y que, por tanto, siempre ya se ha decidido en cada caso por una de ellas. En este sentido, cuando se afirma que esta decisión de segundo orden está siempre presente quiere decirse con ello que aquélla está siempre supuesta en toda decisión de primer orden como aquello *siempre ya* decidido. Ahora bien, si esta decisión siempre “está presente”, entonces habrá de ser una decisión con respecto a una posibilidad de existencia del *Dasein* que siempre esté presente *como posibilidad*, a saber, la muerte. Parece preciso preguntarse a continuación, por tanto, qué relación guarda la propiedad o el modo propio de la existencia con la muerte.

Heidegger denomina también a la propiedad o modo propio de la existencia *resolución* o *estado de resuelto* (*Entschlossenheit*), en el sentido de un resolverse o decidirse por el poder ser-si-mismo propio (y, en cambio, denomina a la impropiedad *irresolución*). Pues bien, en coherencia con la argumentación anterior, vale decir que en la resolución el *Dasein* decide apropiarse de su ser como en cada caso *suyo* (como *su* tarea intransferible), pero la cuestión es que el carácter-de-suya de su existencia (marcado en el *mein* de la *Jemeinigkeit*), sólo se le hace patente en el precursar la muerte, pues la muerte es siempre *mi* muerte y, por tanto, me pone ante este carácter-de-mía de la existencia. Ahora bien, si en la decisión de segundo grado lo siempre ya decidido es si soy mi ser como mío o si lo soy a la manera del Uno, y si este carácter-de-mío se revela en el proyectarme hacia esa posibilidad de existencia que es la muerte, entonces la decisión de segundo grado no es sino una *decisión con respecto a la muerte*. Así, la estructura del ser por mor de sí mismo o ser-para-sí-mismo, determinada como un ser-par-la-muerte en este sentido, queda atestiguada en la resolución, la cual es caracterizada por Heidegger, en virtud de este su precursar la muerte, como resolución *pre-cursora* (en el sentido de que pre-cursa anticipativamente la muerte). En este sentido, es preciso advertir que si en la resolución precursora de la muerte se le muestra al *Dasein* que tiene que ser su ser como en cada caso *suyo*, entonces en este precursar la muerte se visibiliza la *Existenz* en su estructura. A ello se debe que Heidegger afirme, en el fragmento del que partimos, que en el precursar la muerte el *Dasein* “se apodera de la idea o visión básica bajo la cual la existencia se pone” y también que este precursar la muerte “muestra que la categoría básica de este ente es el cómo”, es decir, el cómo decide o cómo se posiciona respecto de su propio ser.

Ahora bien, que la *Existenz* se visibiliza en su estructura¹⁷ en el precursar la muerte quiere decir también que se deja ver en su *ser total*

¹⁷ A fin de señalar el papel que juega en el análisis que estamos desarrollando el carácter aperiente de la disposición afectiva, es preciso señalar lo siguiente. Heidegger caracteriza la resolución precursora, en el §60 de *SuZ*, como “el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser culpable” (GA 2, 296-297 [2014, p. 312]). Pues bien, de cara a subrayar la presencia de la disposición afectiva nos interesa destacar ante todo, en esta caracterización, la presencia del concepto de “angustia” en el acto resolutivo. Como ya se señala en el §40 de *SuZ*, la función metodológica esencial del concepto de angustia

o en su *estar entera* (o, como dice Heidegger en el §45 de *SuZ*, desde el nacimiento hasta la muerte), es decir, en su *carácter finito*. Esta comparecencia de la existencia en su totalidad en el “instante” de la decisión de segundo grado (comprendida como una decisión respecto a la muerte) es posible porque, como dijimos en el subapartado anterior, en el precursar la muerte tiene lugar el movimiento de temporalización que abre simultáneamente el horizonte de futuro y el horizonte del haber sido. La cuestión es, entonces, determinar por qué este instante (*Augenblick*) de la decisión con respecto a la muerte se constituye no sólo en la apertura del futuro, sino también en la co-apertura del haber sido, posibilitándose así que la existencia comparezca en el carácter-de-suya y en su ser total.

3.2. El haber-sido como un no-haber-elegido y el fenómeno de la llamada de la voz de la conciencia

Para responder a esta cuestión resulta especialmente claro un fragmento del curso (no de la conferencia) de 1924 *El concepto de tiempo*:

El adelantarse es el modo de ser en el que el *Dasein* es remitido a sí mismo, es decir, en su ser-pasado y en su ser-ahora [...]. En el ser-pasado así descubierto está implícito el hecho de que el *Dasein* *estaba* ya en cada instante en la posibilidad de adelantarse hasta el ser-posible más extremo, de que estaba en cada instante en la posibilidad de elegir “con conciencia” y “sin conciencia”. El adelantarse revela en el haber-

le viene dada por cuanto es un modo eminente de la disposición afectiva en virtud del cual al *Dasein* se le hace patente su propio ser, de suerte que en la angustia el ser en el mundo se hace visible ante sí mismo. Pues bien, pese a que no hayamos desarrollado este aspecto de la problemática en nuestro trabajo, no ha de pasarse por alto que al comienzo de éste partimos del sentimiento de respeto y de su carácter autorrevelativo con respecto al ser de la persona y a la estructura de este ser como fin en sí. Ello habilita ya un camino, a nuestro juicio, para mostrar que el sentimiento de respeto (no sólo tal y como queda descrito en *KpV*, sino también a partir del modo en que aparece en la *Analítica de lo Sublime de KU*) desempeña un papel análogo en la filosofía de Kant al que desempeña el concepto de “angustia” en el programa heideggeriano de una ontología fundamental y de una metafísica del *Dasein*, a saber: hacer patente, dicho con Heidegger, la constitución de ser del ente que en cada caso soy *yo* mismo.

pasado el ser de aquello que es este haber-pasado [...] [;] la resolución, en cuanto adelantarse descubridor, muestra a semejante Dasein en su no “haber-elegido” propiamente; por así decir, se ha dejado elegir por aquello en lo que quedó absorbido [...] [;] la resolución hace que el Dasein devenga culpable de sí mismo en su no-haber-elegido. En el devenir-culpable y en el permanecer-culpable, el Dasein que se adelanta es su ser-pasado. Pero este ser-pasado, que la resolución (el haber elegido) *es* como ser-futuro, se encuentra en el cómo en el instante de actuar (GA 64, 59-60 [2008a, p. 79]).

Como se puede apreciar, en este fragmento se equipara “la posibilidad de adelantarse hasta el ser-posible más extremo” (es decir, hasta la muerte) con “la posibilidad de elegir con conciencia y sin conciencia” (o sea, propia o impropia), con lo cual queda mostrado que la decisión de segundo grado no es sino una decisión con respecto a la muerte, de la cual se dice, como también señalábamos, que es una decisión en la cual el *Dasein* “estaba ya en cada instante” (y, por tanto, se corrobora que está siempre supuesta como aquello con respecto a lo cual siempre ya se ha decidido). Pero además, en relación con la cuestión apuntada al final del apartado anterior, se advierte en estas líneas que la resolución precursora de la muerte muestra el haber sido del *Dasein* porque, en la medida en que pone a este ente ante el tener que elegir (ser) su ser como suyo, hace patente que, en su haber sido, el *Dasein* no había elegido la propiedad de su existencia (es decir, no la había empuñado como suya). En este sentido, de igual modo que ocurre con el éxtasis del futuro, el éxtasis del haber sido se abre en este instante de la decisión con respecto a la muerte, y lo hace como un no-haber-elegido la propiedad, o sea, como un no haberse hecho cargo del propio ser. Por ello sostiene Heidegger que “la resolución, en cuanto adelantarse descubridor, muestra a semejante Dasein en su no haber elegido propiamente” y, así, “la resolución hace que el Dasein devenga culpable de sí mismo en su no-haber-elegido”, siendo este ente, de esta manera, su pasado, pues “en el devenir-culpable y en el permanecer-culpable, el Dasein que se adelanta es su ser-pasado”. Ahora bien, puesto que no haber elegido la propiedad significa, como dijimos, haber elegido la impropiidad, y puesto que la impropiidad es una estructura ontológica del *Dasein*,

esta culpa no ha de entenderse en su sentido moral, sino en su sentido ontológico, pues encuentra su posibilidad en el hecho de que el *Dasein* se mueve siempre ya (es decir, estructuralmente) en la impropiedad¹⁸.

Después de lo antedicho hemos ganado el terreno necesario para afirmar que la *libertad* del *Dasein* consiste en estar abocado, en su ser, a la decisión de segundo orden o, si se prefiere, a *tener que* elegir o decidir (ser) su ser como en cada caso suyo. Pues bien, en el fragmento anterior se aprecia que esta libertad se manifiesta como una *llamada* a través de la culpabilidad que emerge como un no-haber-elegido propiamente y, por tanto, como una llamada que intima al *Dasein* a salir de la impropiedad y a empuñar la existencia en su carácter-de-suya. En este sentido, la estructura de esta llamada se articula en tres momentos: (1) el *Dasein* se

¹⁸ Es momento ahora de precisar algo que está supuesto en el modo en que hemos estado expresándonos con respecto a esta "decisión de segundo orden". Cuando se insiste en que esta decisión con respecto al cómo es de segundo orden quiere decirse con ello que la misma no puede ser entendida como una decisión de primer orden (con respecto al qué), pues no se trata de un acto de comportamiento óntico (o, si se prefiere, por así decir, de una decisión "consciente"), sino de una decisión que siempre ya ha tenido lugar en toda decisión con respecto a este o aquel contenido y que, por tanto, siempre ya ha quedado atrás como decisión precisamente de segundo orden. En este mismo sentido hay que tener en cuenta que la impropiedad es una estructura ontológica en la que el *Dasein* siempre ya está en su cotidianeidad y, por tanto, la propiedad, en la medida en que se determina como salida de la impropiedad, es algo que sólo puede en cada caso reasumirse, o dicho de otro modo: la apropiación del propio ser sólo puede ser en cada caso *reapropiación*. Teniendo esto a la vista se comprende por qué (1) el tener que elegir (ser) su ser como suyo se le presenta al *Dasein* en su no-haberlo-elegido, y (2) que la culpabilidad inherente a este no-haber-elegido es ontológica. En efecto, al encontrarse estructuralmente en la impropiedad, el *Dasein* siempre ya ha elegido no elegir la propiedad (y se mueve, en este sentido, en el no-haberla-elegido), pero la impropiedad es una estructura de su ser y, por tanto, la culpabilidad inherente al no-haber-elegido arraiga en la constitución ontológica de este ente. Por consiguiente la llamada, que como veremos llama en el modo de la culpabilidad inherente al no-haber-elegido, puede en este sentido interpelar al *Dasein* a salir de la impropiedad porque este ente siempre ya estaba en ella y, por tanto, la apropiación de esta su existencia como suya (o sea, la propiedad), en la medida en que se caracteriza como una salida de la impropiedad, sólo puede acontecer como *ruptura* o *distanciamiento* con respecto a la posición en la cual el *Dasein* siempre ya está en su cotidianeidad.

llama a sí mismo en la impropiedad de su ser, (2) *desde* su poder ser-sí-mismo propio y (3) *hacia* esta la propiedad de su ser. En efecto, Heidegger afirma en *SuZ* (§57-58) que la llamada procede “de mi y, sin embargo, de más allá de mi” (GA 2, 275 [2014, p. 293]), y que “el de-dónde del llamar hacia delante en dirección a... coincide con el hacia-dónde de la llamada hacia atrás” (GA 2, 280 [2014, p. 297]). Pues bien, que la llamada proceda “de mi” y a la vez de “más allá de mi” es posible porque este “mi” mienta el poder ser-sí-mismo propio situado en ese más allá hacia el cual el *Dasein* trasciende siempre ya en cada caso en su ser (ese más allá que es la posibilidad como tal). En este sentido, “el de-dónde del llamar hacia delante” coincide con “el hacia-dónde de la llamada hacia atrás” porque esta llamada, en la medida en que se mueve en la trascendencia, se sostiene en la pro-referencia (tender-hacia) y en la retro-referencia (regresar-desde) propias de la temporalidad extática. Por consiguiente, ese “instante en el cómo del actuar” mencionado en el apartado anterior (un instante en el que se produce la interpelación de la llamada) se configura estructuralmente en el despliegue de la temporalidad, como se puede apreciar cuando Heidegger dice que “este ser-pasado, que la resolución (el haber elegido) es como ser-futuro, se encuentra en el cómo en el instante de actuar” (GA 64, 59-60 [2001, p. 79]). En efecto, en el proyecto hacia la muerte se despliegan, como vimos, los éxtasis de la temporalidad, pero puesto que este proyecto hacia la muerte tiene lugar en el instante de la decisión de segundo orden (caracterizada, en cuanto resolución precursora, como una decisión respecto a la muerte), resulta que la estructura de este instante está conformada por la apertura extática de la temporalidad y, por ello, puede la existencia mostrarse en él en su carácter total o en su estar entera. En este sentido, la comparecencia de la *Existenz* en el instante de la decisión hace que la misma se visibilice en este su carácter total como una única decisión concerniente a *cómo* elige el *Dasein* existir (o, si se prefiere, a como *quién* elige existir) y, por tanto, como una decisión que afecta, y en la cual se dirime en cada caso, la entera existencia del *Dasein*.

En este sentido, en la llamada que intima al *Dasein* a apropiarse de su existencia como suya y en la resolución que implica el atender a dicha llamada se hace posible que este ente pueda elegir como *quién* quiere existir, es decir, se hace posible lo que se ha denominado *individuación* o *individualización*. Ahora bien, puesto que el carácter-de-suya de su existencia se hace patente para el *Dasein* en el precursar la muerte de la resolución, y puesto que en esta apropiación de su existencia como suya

el *Dasein* se da la posibilidad de individuación, se sigue que ha de ser la índole peculiar de esa posibilidad de ser que es la muerte lo que hace posible dicha individuación. Ello se deja ver de forma especialmente clara en un fragmento de la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo* en el que trasparece, bajo una nueva luz, el carácter kantiano del planteamiento de Heidegger. Dice así:

En tal adelantarse, la existencia se vuelve visible [...] precisamente como única [...]. Y esta individuación tiene como peculiaridad el no dejar formar ninguna individualidad en el sentido de una proyección fantástica de una existencia de excepción, sino que echa abajo toda pretensión de importancia, toda pretensión de individualidad. Individúa radicalmente de manera que hace a todos iguales. En relación con la muerte, cada cual es traído al cómo que cada cual por igual puede ser; queda traído por tanto a una posibilidad que a nadie distingue y de nadie hace excepción, a un cómo en el que todo qué queda hecho polvo (GA 64, 125 [2001, p. 59-60]).

Como se puede apreciar, la muerte es una posibilidad *máximamente universalizante* y, a la vez, *máximamente individualizante*.¹⁹ En efecto, es una posibilidad (1) *máximamente universalizante* porque “en relación con la muerte, cada cual es traído al cómo que *cada cual por igual* puede ser; [...] a una posibilidad que *a nadie distingue y de nadie hace excepción*”, o sea, que en la resolución precursora de la muerte el *Dasein* queda puesto ante ese “lugar” que *no es de nadie por cuanto es de todos* (o, si se prefiere, ante ese “lugar” de *cualquier otro*): el “lugar” de la decisión de segundo orden. Pero a la vez la muerte es (2) *máximamente individualizante* porque en ella el *Dasein* es llevado ante el carácter-de-suya de su existencia y, por tanto, ante la posibilidad de tomarla a su cargo como tarea intransferible y de decidir ser él el que elige quién quiere ser, de suerte que en la decisión respecto de la muerte el *Dasein* se da a sí mismo la posibilidad

¹⁹ Para disponer de un mejor desarrollo de esta cuestión, véase el trabajo ya citado de Manuel Jiménez Redondo, donde el autor precisa, con respecto a la noción kantiana de “fin en sí” y su recepción heideggeriana, qué quiere decir que “en el hombre radical individuación y radical universalidad van de la mano” (cfr. Jiménez Redondo, 2013a, p. 27).

de individuación. Por consiguiente, la muerte, inscrita en la estructura de ser por mor de sí mismo determinado como un ser-para-la-muerte, no sólo tiene la función metódica de visibilizar la radical orientación del *Dasein* hacia el futuro y, con ella, la *temporalidad extática*, sino también e inseparablemente la *libertad* de este ente tal y como ha sido caracterizada. En efecto, el ser por mor de sí mismo, constituido en ese dejar-estar-oponiéndose que Heidegger reconduce a la trascendencia y la temporalidad, es también el *ser-libre* del *Dasein*. En este sentido, como hemos anunciado desde el comienzo de este trabajo, la estructura de la mismidad no es sino una estructura de o-posición del sí mismo propio con respecto al sí mismo impropio (como se deja ver en el fenómeno de la llamada), una estructura que se sostiene en la temporalidad y la libertad del *Dasein*. Por consiguiente, podemos afirmar, después de lo antedicho, que ser por mor de sí mismo es en definitiva ser, en el fondo del propio ser, temporalidad y libertad, o dicho de otro modo: habitar siempre ya ese instante (*Augenblick*) de la decisión concerniente al cómo que emerge como tiempo y libertad.

4. A modo de conclusión: ser por mor de sí mismo y ser un fin en sí mismo

Como se ha mostrado en la argumentación anterior, Heidegger reconduce la estructura del ser por mor de sí mismo no sólo a la temporalidad extática, sino también a la libertad caracterizada formalmente en el sentido expuesto. Después de lo antedicho puede advertirse que cuando Heidegger dice que el ser por mor de sí mismo coincide estructuralmente con lo que Kant denomina “ser un fin en sí mismo”, ello ha de tomarse en el sentido de que está relejendo, para la elaboración de las estructuras fundamentales de su planteamiento, el carácter formal del planteamiento kantiano sobre la libertad. Pues bien, en las presentes conclusiones nos limitaremos a señalar cómo los tres puntos concernientes a este carácter formal, tal y como han sido expuestos en el planteamiento de Heidegger (siguiendo sus propias indicaciones), podrían ser rastreados en Kant. Los recordamos brevemente: en primer lugar (1), cómo localizar esta decisión de segundo orden, o sea, la forma de la decisión; en segundo lugar (2), dónde se deja ver la manifestación de la libertad como una llamada a decidir en los términos de esta decisión segundo orden; en tercer lugar (3), qué concepto de “temporalidad” se

propone para pensar el instante de esta decisión de segundo orden en el que se quiebra el concepto teórico del tiempo.²⁰

Ad. 1) La forma de la decisión, comprendida como una decisión con respecto al cómo, puede localizarse en Kant atendiendo al sentido de la distinción entre obrar *por* respeto a la ley (obrar por deber) y obrar *conforme a* la ley (obrar conforme a deber). Ciertamente con esta distinción Kant pretende poner de manifiesto que la moralidad de la acción se dirime no en qué se decide en cada caso (este o aquel objeto de la decisión), sino en cómo se decide, o sea, en los *motivos* o la *intención* que mueven a la acción. En esta distinción se dejar ver que incluso en el obrar conforme a la ley pueden introducirse motivos distintos al respeto, y en la medida en que estos motivos sean distintos al respeto sólo pueden provenir de la dinámica del sentimiento de placer o displeacer. En este sentido, análogamente a como ocurría en Heidegger con la cuestión de la propiedad y la impropiiedad, la decisión concerniente al cómo se modaliza en Kant según dos posibilidades: (1) aquélla en la cual la voluntad se determina por un objeto cualquiera que me place o me displeace, y (2) aquélla en la cual la voluntad se determina conforme a la ley moral que proviene de mi propia razón pura práctica. Kant denomina a la primera posibilidad *heteronomía* de la voluntad porque en ella la voluntad se rige por una ley o principio (*nomos*) que es diferente (*hetero*) de la que ella misma puede darse (pues esta ley o principio es la del sentimiento de placer y displeacer). Frente a esto, Kant denomina a la segunda posibilidad *autonomía* de la voluntad, pues en ella la voluntad se rige por una ley o principio (*nomos*) que ella se da a sí misma (*auto*), a saber, la ley moral. En este sentido, como se puede apreciar, el modo en que piensan la forma de la decisión Kant y Heidegger es estructuralmente el mismo, pues se trata en ambos casos de un estar abocado siempre ya en cada caso (es decir, *a priori*) a estas dos posibilidades que conciernen a cómo determino mi voluntad y, por tanto, mi propia existencia. En esta medida no sería desacertado afirmar

²⁰ Es claro que en un trabajo como este no podemos siquiera esbozar el concepto de “libertad” kantiano ni mucho menos, por tanto, desplegarlo en su complejidad ni en las modulaciones de éste que habilitan una lectura como la que aquí proponemos. Para ello remitimos al trabajo, para nosotros de un valor inestimable, que el profesor Navarro Cordón desarrolló sobre el concepto kantiano de “libertad” en la línea en que nosotros estamos trabajándolo: cfr. Navarro Cordón (2000).

que el modo en que Heidegger piensa el concepto de “resolución” en su enraizamiento en la estructura del ser por mor de sí mismo encuentra su análogo en el concepto de “autodeterminación” de Kant.²¹

Ad. 2) El fenómeno de la llamada como forma de manifestación de la libertad puede localizarse en Kant en el fenómeno de la *autoafección pura* declinado en clave práctica, punto que simplemente perfilamos a continuación. Kant señala que “la razón pura es por sí sola práctica y *da* (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la *ley moral*” (*KpV*, V, 31 [2017, p. 154]), pero también sostiene que la razón práctica es la dimensión de mi ser como sujeto inteligible, o sea, “el sujeto de la *razón pura práctica* como legisladora suprema” (*KpV*, V, 75 [2017, p. 214]). Así pues, la donación *a priori* de la ley moral es en rigor una *autodonación pura* y puesto que, como señala Kant ya en los comienzos de la *Estética Trascendental*, toda donación presupone la afección (cfr. *KrV* A 19/ B 33 [2013, p. 61]), resulta que esta *autodonación a priori* es originariamente una *autoafección pura*. Esta *autoafección* ha de entenderse desde lo que Kant denomina la “teoría del doble yo”, presente ya expresamente en *KrV* pero expuesta de forma especialmente clara en los *Progresos* (cfr. *FM*, XX, 270 [2011, p. 31]). Teniendo presente que esta doble constitución ontológica del sujeto desdobra su existencia en su ser como fenómeno y su ser como noúmeno, la estructura de la *autoafección pura práctica* es la de una *afección de sí mismo* como sujeto sensible *por sí mismo* como sujeto inteligible, o sea, como persona. En este sentido, la causalidad inteligible de la que Kant habla en *KpV* hay que entenderla como *autoafección pura práctica*, pues así como en *KrV* la *autoafección pura* es el tiempo, en *KpV* la *autoafección pura* es el sentimiento de respeto. Así pues, en la estructura del sentimiento de respeto como autoconciencia moral, lo que el sujeto opone a sí mismo no es la representación de un

²¹ En este sentido Ramón Rodríguez ha señalado que, efectivamente, el “por mor de sí” da razón del concepto kantiano de “autodeterminación”, si bien encuentra reservas para aceptar que dé cuenta, asimismo, del concepto de “autolegislación”: “el por mor de sí explica el momento por el que hago *mía* la ley, el momento en que el sujeto acoge la ley moral como aquello que va efectivamente a determinar su conducta. Pero este *hacer mía* [...] muestra que la ley es mía porque decido determinare por ella, no porque me sea dada previamente como algo que me es propio. El por mor de sí hace ontológicamente patente el momento de autodeterminación, no el de autolegislación” (Rodríguez, 2015, pp. 217-218).

objeto en general (como en la autoconciencia trascendental), sino la representación de un *sujeto en general de los actos*, o sea, la representación del sí mismo en su ser *persona* (y, por tanto, de su ser un *fin en sí*), por lo que se trata, de forma similar a como ocurría con Heidegger, de una o-posición de sí mismo (como ser inteligible, como persona) con respecto a sí mismo (como ser sensible afectado siempre ya en cada caso por las inclinaciones). Es por esta estructura de la autoafección y la autoconciencia que el imperativo categórico se ofrece como una *llamada* a tratarse a sí mismo y a cualquier otro siempre a la vez como un fin en sí o, si se prefiere, a determinar la voluntad desde ese “lugar” del sujeto en general de los actos, es decir, de la persona (el “lugar” de cualquier otro que expresa la universalidad inmanente a la racionalidad práctica). En este sentido, de forma análoga a como ocurría con el adelantarse hasta la muerte, donde el *Dasein* queda puesto ante el carácter-de-suyo de su ser (es decir, ante la propiedad de su existencia) como ese “lugar” que a nadie distingue, que de nadie hace excepción y que cada cual por igual puede ser, el imperativo categórico, en la medida en que llama a decidirse por esa posibilidad que es la autonomía de la voluntad, pone a cada cual ante ese “lugar” que es de todos por cuanto no es de nadie, a saber: el mundo inteligible (de la libertad) en el que habito en cuanto soy persona. Por consiguiente, la autonomía es una posibilidad (1) *máximamente universalizante*, pues me pone en el lugar de cualquier otro, y a la vez (2) *máximamente individualizante* porque en función de cómo decido (o sea, de la intención con la que actúo) se forja en un sentido o en otro lo que Kant denomina el *carácter* y, en este sentido, en la decisión con respecto al cómo siempre ya he decidido *quién* quiero ser.

Ad. 3) Finalmente, con respecto al modo en que Kant piensa una temporalidad propia de la decisión de segundo grado que quiebra el concepto teórico del tiempo señalaremos simplemente lo siguiente. Esta temporalidad propia de la decisión de segundo grado y, por tanto, de la existencia inteligible de la persona podría rastrearse en la obra kantiana vinculando lo que Kant denomina en la aclaración crítica a la Analítica de *KpV* “*unidad absoluta* de un fenómeno” con lo que caracteriza en el escrito de 1794 *El final de todas las cosas* como “*duratio noumenon*”. La expresión “*unidad absoluta*”,²² tal y como se emplea en

²² Con vistas a una justa comprensión del sentido de esta expresión en Kant (y a una puesta en diálogo entre Platón y Kant en relación con la problemática que estamos tratando), cfr. Callejo Hernanz (2017). La profesora

el contexto particular de *KpV*, pretende poner de manifiesto, en términos generales, que los fenómenos de conducta concernientes a la intención moral (y, por tanto, a la decisión de segundo grado), pensados desde la libertad como autoconciencia inteligible de la existencia del sujeto, guardan entre sí una cierta unidad. Pues bien, en virtud de esta cierta unidad la entera existencia sensible del sujeto, cuando es pensada desde la conciencia de la libertad, ha de considerarse como expresión de una única decisión de segundo grado concerniente al cómo; en ésta se expresaría precisamente qué clase de vida se ha elegido y, por tanto, como *quién* se ha decidido vivir (entendiendo por “vida” la existencia sensible del sujeto). Conectando esto con *El final de todas las cosas*, se

María José Callejo comienza este trabajo sosteniendo lo siguiente: “dos pasajes de Kant y Platón, sin duda de muy distinto género, ponen de manifiesto a mi juicio una misma intelección filosófica: que el fundamento de la vida de un hombre es una única decisión de fondo, a la que le aboca su condición de ser racional, y en la que dirime ante todo la relación con ese su ser más propio, el modo de serlo, que se revela en ello solo como posibilidad. Esa decisión es ‘de fondo’ como no puede serlo ninguna otra, en la medida en que no se identifica con ninguna de las muchas elecciones concretas que llevamos a cabo en el curso de nuestra vida, y no es en este sentido un acontecimiento de ella, un episodio localizable en el tiempo, sino un acto en cierto modo anterior al tiempo, pre-temporal o atemporal. Es una sola decisión y concierne de modo universal al uso de nuestra libertad, a la forma de individualización que nos damos a nosotros mismos; pues lo resuelto en ella es no otra cosa que (digámoslo así por ahora) la clase de persona que hemos querido ser” (Callejo Hernanz, 2017, p. 149). Pues bien, dentro de esta problemática la significación que la expresión “unidad absoluta” tiene en la aclaración crítica a la analítica de *KpV* es determinada por la profesora María José Callejo de la siguiente manera: “la tesis kantiana de que la vida sensible de un hombre es *singulare tantum* (‘tiene la unidad absoluta de un Fenómeno’) significa que su historia, la historia moral de cada hombre, está sustentada [...] sobre el *singulare tantum* de su intención (*Gesinnung*) respecto de la ley moral, entendiendo por tal una única decisión de fondo adoptada ‘fuera del tiempo’ que concierne a la forma de relacionarse ese hombre con su ser más propio como viviente racional, con la constitución misma de su voluntad como voluntad” (Callejo Hernanz, 2017, p. 159). Baste decir que el que semejante decisión de fondo haya de pensarse “fuera del tiempo” y que, en esta medida, tenga que ser pensada como “pre-temporal” o “atemporal”, no alude a una ausencia de tiempo, sino precisamente a la necesidad de pensar la existencia inteligible del sujeto de semejante decisión en una duración distinta al tiempo *sensible*, a saber, la aludida duración nouménica (*duratio noumenon*).

advierde, de manera similar a como ocurría en Heidegger, que el instante de la decisión de segundo orden ha de pensarse en una duración distinta al tiempo sensible como sucesión de instantes homogéneos, una duración que posibilita que en dicho instante converja la totalidad de la existencia sensible del sujeto en los términos de la decisión concerniente al cómo. Esta duración es caracterizada por Kant, decíamos, como *duratio noumenon*, a saber, una duración que es propia de la existencia nouménica de la persona, que mienta una temporalidad distinta al tiempo sensible y que hace que el ser persona sea para nosotros, en esta nuestra existencia sensible, irreductiblemente *tarea*.

Concluiremos simplemente señalando que una lectura que pretendiese rastrear en el planteamiento de Kant el sentido de la tesis de Heidegger cuando éste sostiene que lo que él denomina “ser por mor de sí mismo” es lo que Kant denomina “ser un fin en sí mismo” habría de orientarse, a nuestro entender, teniendo a la vista al menos estos tres puntos, los cuales conciernen, en el sentido antedicho y por las razones aludidas, al modo en que Heidegger piensa la relación entre tiempo y libertad.

5. Bibliografía

- Callejo Hernanz, M. J. (2017). La unidad absoluta de un fenómeno. Notas sobre la cuestión “destino y carácter” en Platón y Kant. En A. Leyte (ed.), *La historia y la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*. (pp. 149-173). La Oficina.
- Heidegger, M. (1975). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1976). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 9. Wegmarken*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1977). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 2. Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1978). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann.
- ____ (1991). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 3. Kant und das Problem der Methapysik*. Vittorio Klostermann.
- ____ (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta.
- ____ (2001). *El concepto de tiempo*. (Conferencia). J. A. Escudero (trad.). Trotta.

- ____ (2004). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 64. Der Begriff der Zeit*. Vittorio Klostermann.
- ____ (2007). *Hitos*. Alianza.
- ____ (2008a). *El concepto de tiempo*. (Curso). J. A. Escudero (trad.). Herder.
- ____ (2008b). *Principios metafísicos de la lógica*. Síntesis.
- ____ (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. FCE.
- ____ (2014). *Ser y Tiempo*. Trotta.
- Jiménez Redondo, M. (2013a). El hombre como fin en sí: una aproximación kantiana a la idea de persona. *Teoría y Derecho. Revista de pensamiento jurídico*, 14, 14-33.
- ____ (2013b). Heidegger sobre el principio moral en Kant. En M. Torreveiano Parra y A. M. Faerna García-Bermejo (eds.), *Individuo, identidad e historia*. (pp. 191-224). Pre-Textos.
- Kant, I. (1903a) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. En *Gesammelte Schriften. I. Abteilung: Werke. Band IV*. (pp. 385-464). Georg Reimer.
- ____ (1903b). *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage). En *Gesammelte Schriften. I. Abteilung: Werke. Band IV*. (pp. 1-252). Georg Reimer.
- ____ (1904). *Gesammelte Schriften. I. Abteilung: Werke. Band III. Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*. Georg Reimer.
- ____ (1908). *Kritik der praktischen Vernunft*. En *Gesammelte Schriften. I. Abteilung: Werke. Band V*. (pp. 1-164). Georg Reimer.
- ____ (1923). *Jäsche Logik*. En *Gesammelte Schriften. I. Abteilung: Werke. Band IX*. (pp. 1- 150). Walter de Gruyter.
- ____ (1942). *Welches sind die Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* En *Gesammelte Schriften. III. Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß. Band XX*. (pp. 255-332). Walter de Gruyter.
- ____ (2000). *Lógica*. Akal.
- ____ (2011). *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf*. Tecnos.
- ____ (2012). *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*. Alianza.
- ____ (2013). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- ____ (2017). *Crítica de la razón práctica*. Tecnos.
- Martínez Marzoa, F. (2011). *Iniciación a la filosofía*. ISTMO.
- Navarro Cordon, J. M. (2000). Kant: sendas de la libertad. En J. Echevarría (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración II*. (pp. 277-308). Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rodríguez, R. (2004). *Del sujeto y la verdad*. Síntesis.
- ____ (2015). *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Tecnos.

- ____ (2018). Resolución y alteridad: ¿hay una medida en el trato con el otro? *Ápeiron: estudios de filosofía*, 9, 39-48.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Biblos.
- ____ (2018). Heidegger, intérprete de Kant. En R. Rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*. (pp. 359-376). Comares.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. FCE.

