

Ángel E. Garrido Maturano. (Mayo/Agosto, 2026). Una luz emerge del abismo. Análisis del origen y sentido de la libertad desde la crítica de Heidegger a la concepción Kantiana de libertad como causa. *Folia Histórica del Nordeste*, N° 56, pp. 135-154. DOI: <https://doi.org/10.30972/fhn.569511>

La revista se publica bajo licencia Creative Commons, del tipo Atribución No Comercial. Al ser una revista de acceso abierto, la reproducción, copia, lectura o impresión de los trabajos no tiene costo alguno ni requiere proceso de identificación previa. La publicación por parte de terceros será autorizada por *Folia Histórica del Nordeste* toda vez que se la reconozca debidamente y en forma explícita como lugar de publicación del original.

Folia Histórica del Nordeste solicita sin excepción a los autores una declaración de originalidad de sus trabajos, esperando de este modo su adhesión a normas básicas de ética del trabajo intelectual.

Asimismo, los autores ceden a *Folia Histórica del Nordeste* los derechos de publicidad de sus trabajos, toda vez que hayan sido admitidos como parte de alguno de sus números. Ello no obstante, retienen los derechos de propiedad intelectual y responsabilidad ética así como la posibilidad de dar difusión propia por los medios que consideren. Declara asimismo que no comprende costos a los autores, relativos al envío de sus artículos o a su procesamiento y edición.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)



Contacto:

foliahistorica@gmail.com

<https://iighi.conicet.gov.ar/publicaciones-periodicas/revista-folia-historica-del-nordeste>

<https://revistas.unne.edu.ar/index.php/fhn>

UNA LUZ EMERGE DEL ABISMO. ANÁLISIS DEL ORIGEN Y SENTIDO DE LA LIBERTAD DESDE LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE LIBERTAD COMO CAUSA

A light emerges from the abyss. Analysis of the origin and meaning of freedom from Heidegger's critique of the Kantian conception of freedom as cause

Ángel E. Garrido Maturano*
<https://0000-0002-0509-6692>

Resumen

El artículo analiza la crítica heideggeriana a la concepción de la libertad como causalidad en Kant y reorienta esta crítica hacia la comprensión de la libertad como el ámbito de acaecimiento del ser en su verdad en los *Beiträge zur Philosophie*. Primero explicita en qué medida la libertad no es un modo espontáneo de causalidad, sino que es la causalidad la que se funda en la libertad como trascendencia del *Dasein*. Luego muestra por qué el origen de la libertad y la trascendencia no está en el sujeto, sino en el ser, por lo cual la libertad se realiza como un “dejar ser” al ser de lo que es. Finalmente, determina como sentido último de la libertad la proyección de un sentido total que proviene del acaecer del ser en su verdad y que el *Dasein* decide (o no) proyectar en el todo del ente.

<Heidegger> <Libertad> <Causalidad> <Ser>

Abstract

The article analyses Heidegger's critique of Kant's conception of freedom as causality and redirects this critique towards the understanding of freedom as the “there” of the event of Being in its truth in the *Beiträge zur Philosophie*. First, it makes explicit to what extent freedom is not a spontaneous mode of causality, but rather that it is causality that is grounded in freedom as the transcendence of *Dasein*. Then, it explains why the origin of freedom and transcendence does not lie in the subject, but in Being, whereby freedom is realised as a “letting be” of the being of what is being. Finally, it determines the ultimate meaning of freedom as the projection of a total meaning that comes from the event of Being in its truth and that *Dasein* may decide (or not) to project onto the whole of the being.

<Heidegger> <Freedom> <Causality> <Being>

Recibido: 12/10/2026 // Aceptado: 10/05/2026

* Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Principal CONICET-IIGHI. hieloypuna@hotmail.com

Introducción

El término “libertad” hoy en día sale de la boca de todos con una facilidad pasmosa. Pareciera que la frecuencia de su uso y la comprensión de su significado son inversamente proporcionales. Proferir la palabra “libertad” suele no ser otra cosa que hacer ejercicio de la impiedad semántica más artera. La libertad se ha vuelto una suerte de moneda ideológica de cambio, a la que siempre se puede echar mano para justificar en su nombre y con su aura el ansia ilimitada de dominio y poder del hombre sobre el otro hombre y sobre el mundo todo. La consigna “libertad”, proferida a los gritos en tantos ámbitos políticos y enfatizada con insultos denigrantes, ha llegado a ser el emblema con que algunos individuos celebran y reivindican la posibilidad de esclavizar a otros y esclavizarse a sí mismos: de someterse a una vida que se agota en el vano intento de alcanzar, a cualquier costo, la imaginaria satisfacción de apetitos insaciables y pasiones animales que asumen formas cada vez más sofisticadas. La libertad, en la que la filosofía veía tradicionalmente la esencia del espíritu humano, aquella condición sublime que eleva al hombre más allá del determinismo natural y lo acerca a lo divino, se ha vulgarizado hasta tal punto que su significado “fundamental” —aquel que prima sobre cualquier otro— se ha vuelto “económico”: poder ejercer sin trabas el dominio instrumental de los entes, reducibles, todos ellos, a meros medios o recursos. ¿Y para qué tal cosa? Para nada. En efecto, para nada otro que para poder acumular de modo ilimitado más y más dominio y poder sobre cada vez más entes, hasta disponer de todos los recursos, hasta hacer que *todo sea* un mero medio para nada. La libertad, así degradada, se ata a sí misma y queda encerrada en un laberinto. ¿Cómo hemos podido llegar a esto? ¿Qué está a la raíz de esta incompreensión de la esencia de la libertad que condujo a semejante vulgarización, casi caricaturesca, del fenómeno?

Estoy convencido de que Martin Heidegger ofrece una respuesta *esencial* a tales preguntas. Lo hace cuestionando dos preconceptos que constituyen el núcleo de la comprensión dominante de la libertad, a saber, primero, que ella es un poder que tiene su origen única y exclusivamente en el individuo, esto es, que la libertad es una *cuestión subjetiva*. Segundo, que la libertad es la capacidad de ese mismo individuo de causar efectos sin que nada lo determine a ello, esto es, que la libertad es una *cuestión causal*. El cuestionamiento de estos dos presupuestos lo desarrolla Heidegger a partir de sus análisis de la libertad cosmológica y ética en el pensamiento kantiano. A la reconstrucción y explicitación de tales análisis estarán referidas las consideraciones siguientes. Ellas se proponen tres objetivos concatenados y delimitados. El primero es de carácter hermenéutico-reconstructivo y apunta a explicitar en qué medida, para Heidegger, la libertad no equivale a un modo espontáneo de causalidad, sino que es la causalidad quien se funda en la libertad, concebida como comprensión del ser del ente. Nos guía aquí la hipótesis heideggeriana según la cual la propia comprensión de la libertad como causalidad en Kant presupone, de modo implícito, una cuestión ontológico-fundamental¹, relativa a la comprensión del

¹ En este sentido coincido con Joanna Hodge (1995), quien afirma que “en las lecciones de 1930 sobre Kant Heidegger desarrolla la ontologización de la libertad” (p. 139). El problema es que la autora no termina de explicitar el significado último de esa ontologización, porque lee retrospectivamente el texto *desde Ser y tiempo*, y no prospectivamente, como se lo hará aquí,

ser del ente como “presencia-efectiva” (*Vorhandenheit*) y, por tanto, presupone también la libertad. Los otros dos objetivos son de carácter hermenéutico-constructivo, en cuanto pretenden desplegar y articular el análisis heideggeriano de la libertad como causalidad en Kant en función de la pregunta por el origen y el destino o sentido último de la libertad humana. El segundo objetivo radica en mostrar en qué medida y por qué el origen de la libertad no está en el hombre, sino en el ser, por lo cual ella se realiza, antes que como un “poder ser” del sujeto, como un “dejar ser” al ser de lo que es. En lo que a este objetivo respecta, nos guía la hipótesis según la cual la libertad no es originariamente una cuestión subjetiva, sino “aletheiológica”, una cuestión inherente al darse o manifestarse del ser en su verdad. El tercer y último objetivo radica en mostrar en qué medida el sentido último de la libertad, aquello hacia lo que apunta una existencia libre, es posibilitar la correspondencia entre el ser del hombre y el del ente *en su conjunto*. Se reconoce aquí la hipótesis según la cual, en tanto ontológico-fundamental y “aletheiológica”, la libertad es siempre cuestión de un sentido total, es una cuestión de la totalidad y no meramente del individuo y sus posibilidades de realización.

Una palabra respecto al método y otra relativa a la perspectiva que rige esta lectura de Heidegger. Hemos dicho que se trata de un estudio “hermenéutico”. Lo es, en cuanto trata de elucidar la cuestión del origen, la esencia y el sentido último de la libertad en función de explicitar los análisis heideggerianos sobre la base del esquema interpretativo “algo como algo”. Ahora bien, el núcleo de ese “como” consiste en un tra-ducir (*über-setzen*) en el sentido literal de un “tras-poner”, es decir, de un “poner” en relación “a través” de la explicitación distintos caminos del comprender; en este caso, concretamente, del comprender la esencia de la libertad. “Comprender significa encontrar un puente hacia algo otro o, dicho de otra forma, poder traducir” (Figal y Gander, 2005, p. 9). Todo pensar hermenéutico es un traducir como trasponer, esto es, un alejarse de sí —de una comprensión de la libertad— para regresar a sí —a esa comprensión— modificado. El poner en relación, a través de la explicitación de algo como algo, una vía o perspectiva de comprensión con otra asume, aquí, la forma del intento de tender un puente. Concretamente, un puente entre la comprensión de la libertad que subyace al análisis de la idea kantiana de esta como causa en las lecciones del semestre de verano de 1930 con otra perspectiva o vía de comprensión, a saber, aquella referida a la relación entre el “ser-libre” del hombre y el acontecimiento de la verdad del ser, que alcanza en los *Beiträge zur Philosophie* de 1936 su formulación tal vez más profunda. Que así se proceda no resulta de una decisión arbitraria, sino, como veremos, del hecho de que en las propias lecciones del 30 se prefigura o preanuncia la necesidad de una reorientación (*Umstellung*) de la perspectiva del preguntar por la esencia de la libertad, que, a mi modo de ver, se consuma, de modo ejemplar, en los *Beiträge*. Comencemos, entonces, con el primer objetivo: la reconstrucción del análisis heideggeriano de la libertad como causa en Kant.

1. Libertad como causalidad

En el pensamiento cosmológico de la modernidad, el universo es concebido como una totalidad de determinación causal. La determinación causal o multicausal puede ser de

en dirección *hacia los Beiträge zur Philosophie*.

índole material, para el caso de los hechos naturales, o psicológica, para el de los estados emocionales y acciones humanas. Sin embargo, lo esencial es que todo tiene una causa y que, si se da una cierta causa, necesariamente se producirá un cierto efecto. En un marco tal, la libertad pareciera no tener lugar, simplemente porque, en razón de su misma idea, no puede ser concebida como una causa natural más en el nexo sistemático cerrado de causas naturales. Planteado en estos términos extremos, el problema, como señala A. Vigo (2020), se convierte en una suerte de aporía: o bien se admite la existencia de hechos incausados en la naturaleza, con la consecuente restricción de la validez del principio de razón suficiente y el quiebre del enfoque determinístico moderno, o bien se descarta la idea de una causa libre, con las consecuencias éticas que ello implica para el obrar humano (p. 95). En el ámbito de la filosofía moderna, el intento más profundo, fundamentado e influyente por compatibilizar la idea de un universo causalmente determinado y la de una causalidad por libertad ha sido el de Kant. Heidegger, por su parte, no quiere meramente proponer otro sistema diferente que compatibilice “mejor” libertad con causalidad, sino que aspira a poner radicalmente en cuestión la idea de libertad como causalidad, al considerar que la propia causalidad tiene su fundamento en la libertad del *Da-sein*². Por ello, para su propio pensamiento, el análisis de la comprensión kantiana de la libertad resulta un punto de referencia ineludible. Ahora bien, la perspectiva kantiana intenta mostrar en qué medida una causa libre, sin dejar de ser ella misma lo que es, puede insertarse o fácticamente se inserta en el nexo causal que la totalidad del universo es. De allí que el abordaje del tema en Kant sea primariamente de carácter cosmológico: se trata de “asegurar a la libertad su lugar dentro del mundo” (Vigo, 2020, p. 95). Por ello mismo, la reconstrucción del análisis heideggeriano de la libertad como causa en Kant debe comenzar por la explicitación de la posibilidad cosmológica de la libertad.

1.1. La posibilidad de la libertad como causalidad en el orden cosmológico

En las lecciones de 1930, Heidegger distingue en la filosofía kantiana dos vías de acceso a la libertad pensada como un tipo de causalidad compatible con el principio de determinación que rige en el orden fenoménico. La primera se halla expresada en la legitimación no, por cierto, de la facticidad, sino de la *posibilidad* de una causalidad por libertad aplicable a los fenómenos del mundo. En la legitimación de dicha *posibilidad* encuentra Heidegger aquella solución positiva que disuelve la contradicción en que cae la razón entre la tesis y la antítesis de la sobradamente conocida tercera antinomia. En esencia, esta solución positiva, que conduce a postular la legitimidad de la idea de

² Cuando utilicemos en este estudio el término *Dasein*, traducido con acierto por Gaos de manera literal por “ser-ahí”, éste debe ser entendido precisamente en su sentido literal en alemán: el hombre es *Da-sein* en tanto es el ahí en el que el ser se manifiesta, es el “ahí del ser”. Por ello, se pone en cursivas la expresión “*sein*”, a saber, para enfatizar que lo que es “ahí” (*Da*), en el hombre, como fundamento de su ser, es el ser mismo (*Sein*). Dicho de otro modo, para recalcar que el ser del ser humano es ser el ahí que pertenece al ser mismo, en cuanto en este ahí el ser, esto es, el acontecer de un sentido sobre la base del cual se da a comprender el todo del ente, se manifiesta. Esta determinación terminológica resulta esencial para comprender el origen y sentido de la libertad del hombre como *Da-sein*.

la razón relativa a una causa libre de la totalidad de la serie de fenómenos, remite a la diferencia entre dos modos de considerar lo que aparece. Me refiero a la diferencia entre el ente que aparece como objeto de conocimiento, esto es, el ente tal cual él aparece a la sensibilidad, y ese mismo ente que aparece, pero considerado ahora como es en sí mismo absolutamente, más allá de la finitud del conocimiento sensible humano, es decir, considerado no como él aparece, sino en su carácter puramente inteligible. Brevemente, el camino de acceso a la libertad resulta de la distinción entre fenómeno y nómeno, si se me permite utilizar estas designaciones tradicionales. El mismo ente, en su carácter fenoménico, es conocido como efecto de una causa determinable empíricamente y localizable en el entramado causal. Pero considerado en su aspecto nouménico o inteligible, el cual es un carácter ontológico esencial inherente a toda aparición en general, puede ser pensado por la razón como efecto de una causa espontánea, es decir, de una causalidad por libertad³. Esta no puede ser conocida, pues no es un fenómeno sensible, pero sí puede resultar inteligible como la condición trascendental de posibilidad del ser en sí de todo lo que aparece, es decir, de lo que aparece tal cual es en sí mismo y más allá de la finitud del conocimiento humano. En tanto se trata de una posibilidad pensable por la razón como causa de la *totalidad* de lo que es en su carácter nouménico, la libertad es una *idea*. En tanto ella, como causa espontánea e incausada, resulta también la condición de posibilidad de la totalidad de la naturaleza considerada en sí misma, la libertad, desde el punto de vista cosmológico, es una *idea trascendental*. De allí que pueda afirmar Heidegger (1994) que la libertad es la “idea trascendental de una causalidad incondicionada” (p. 236) y que “es postulada en el sentido de un concepto trascendental de la naturaleza” (p. 238).

El recorrido de este primer camino kantiano hacia la libertad lo conduce, entonces, a Heidegger (1994) a la siguiente conclusión: “Libertad es un modo de causalidad, precisamente uno no empírico, uno inteligible, es decir, una causalidad de la razón, que puede unirse a la causalidad según la naturaleza” (p. 259). Tal unidad es posible en la medida en que los efectos de la causalidad por libertad son resultado de una causa inteligible, pero, como fenómenos, están sometidos a la causalidad de la naturaleza imperante en el mundo sensible. Dentro del contexto de la primera vía permanecemos en las fronteras de una consideración puramente cosmológica del ente, para la cual aquel ente, que es fácticamente libre en la realidad efectiva en sentido práctico, es decir, el hombre, es sólo un ente más que no tiene ningún privilegio sobre los otros ni constituye el motivo primario ni decisivo para la cuestión de la libertad. Esta resulta, antes bien, de la posibilidad de concebir, de modo puramente inteligible, la totalidad de las apariciones, es decir, el mundo en su ser en sí, “como la *idea trascendental de una causalidad incondicionada*” (Heidegger, 1994, p. 259). Así concebida, la libertad adquiere el estatus de causa incausada o de una absoluta espontaneidad capaz de dar origen o comienzo por sí misma a una totalidad de fenómenos que luego transcurren según las leyes de la naturaleza.

³ En tal sentido afirma Heidegger (1994): “El esencial *fundamento general metafísico de la posibilidad de la unidad de ambas causalidades* reside, dicho brevemente, en que *la aparición como tal es determinable como sensible y como inteligible*” (p. 259).

Las dos causalidades resultan, pues, compatibles en el orden cosmológico, aunque la causalidad por libertad en esta esfera permanece como mera idea y posibilidad. De allí la necesidad de abandonar el planteamiento del problema en términos de una ontología general y abrir una segunda vía que encuentre un ente en el que se dé fácticamente la libertad en la realidad efectiva, esto es, una que indague si efectivamente se da en la realidad un ente cuyo modo de ser o “estado” pueda ser fácticamente vivido como un efecto resultante de una causa puramente inteligible y que no esté determinado por la causalidad natural, susceptible de ser conocida de modo empírico o sensible. La segunda vía es, pues, la que conduce al ser humano como persona capaz de actuar éticamente.

1.2. La realidad de la libertad como causalidad en el orden práctico

La segunda vía trata, pues, de la realidad efectiva fáctica (*faktische Wirklichkeit*) de la libertad de un determinado ente existente, a saber, el hombre como persona capaz de obrar éticamente. En relación con la cuestión de la realidad efectiva de la libertad humana, Kant nos dice, por un lado, que ella es un *hecho*. Sin embargo, por otro, afirma que, en tanto la causalidad por libertad es puramente inteligible, no constituye ningún “objeto de experiencia” susceptible de ser conocido de modo empírico. ¿Cómo interpretar, entonces, esta facticidad en la realidad efectiva de la libertad? La facticidad de la libertad humana, en tanto no susceptible de ser conocida empíricamente, pues todo lo que es así conocido lo es en función de su determinación causal, exige otro tipo de realidad fáctica diferente de la de los objetos naturales. Su realidad no puede ser una objetiva. Heidegger (1994) observa que “la facticidad que corresponde a la realidad de la libertad es la de la praxis” (p. 271). En el obrar práctico en el que la voluntad se autodetermina es experimentable la realidad fáctica de la libertad. Y como la voluntad sólo puede autodeterminarse cuando el fundamento del actuar no sea empírico ni esté, por tanto, sometido a la causalidad férrea que impera en la realidad empírica-objetiva, la realidad práctica de la libertad sólo se evidencia a través de las leyes prácticas de la razón pura —concretamente, el imperativo categórico— como fundamento del obrar humano. “La facticidad de la libertad sólo se deja acreditar desde y en la facticidad de la legalidad práctica de la razón pura” (Heidegger, 1994, p. 275). Dicho de otro modo, “la facticidad de la libertad es sólo evidenciable y susceptible de ser aclarada desde la *facticidad de la razón pura como práctica*” (Heidegger, 1994, p. 275). ¿Y cuándo es la razón pura práctica? ¿Cuándo es ella el fundamento de la determinación de la voluntad? Cuando la voluntad no se halla determinada a obrar en función de un efecto empírico, porque en el orden empírico sólo impera la causalidad predeterminada. Es decir, cuando es una voluntad *pura*. Si de entre los principios subjetivos por los cuales se determina la voluntad, para que esta sea pura, excluimos todo objeto particular y empírico como fundamento de su determinación, entonces sólo queda la característica formal de la universalidad propia de toda ley de la razón como principio determinante del actuar. Por lo tanto, una voluntad pura es aquella que necesariamente ha de conformar su máxima a la mera condición formal de la universalidad establecida por la razón. Cuando ello ocurre, una voluntad que se determina puramente a sí misma es idéntica a una razón pura en su uso práctico. “Una voluntad pura es la razón pura que sólo por sí misma es práctica” (Heidegger, 1994, p. 277). En conclusión, en

tanto el hombre se experimenta a sí mismo —en la conciencia moral— como un *ser capaz* de autodeterminar racionalmente su voluntad con independencia de todo interés empírico (inclinaciones) la libertad adquiere carácter fáctico en la realidad efectiva.

Lo determinante para Heidegger de esta segunda vía a la libertad kantiana no es la formulación del imperativo categórico como ley fundamental de la razón en su uso puro práctico. La fórmula es simplemente una implicación de un hecho fundamental y de ella puede haber distintas formulaciones, como ocurre con el propio Kant, las cuales sólo son interpretaciones filosóficas diversas del *factum* de la conciencia moral. Lo determinante es que *somos capaces* de obrar libremente, es decir, autodeterminándonos por el deber y con independencia de toda determinación empírica. Y esto precisamente significa que *la libertad se funda en nuestro ser* en su aspecto nouménico o inteligible, en cuanto es una facultad que no es objeto de intuición sensible. Dicho de otro modo, si la voluntad es capaz de determinar por sí misma su querer, esto se debe al hecho de que el hombre *es*, a la vez, un ser fenoménico e inteligible. Por ello mismo puede afirmar Heidegger (1994) lo siguiente: “La facticidad del hecho de una razón pura práctica está en todo momento en nosotros mismos y respectivamente sólo en nosotros mismos” (p. 294). La libertad, comprendida como capacidad de autodeterminación, se funda, ya en Kant, en la propia esencia del hombre, en lo que hace humano al humano. El despliegue de este punto será esencial para comprender el sentido que adquiere la libertad en el propio pensamiento heideggeriano.

Finalmente, es necesario consignar que, aunque ambas vías a la libertad en el pensamiento kantiano parecieran transitar caminos diferentes, una, el camino de la autonomía de la voluntad, y otra, el de la absoluta espontaneidad, ambas se pertenecen mutuamente. En efecto, el determinarse a sí mismo a obrar de manera autónoma no es sino el comenzar por sí mismo con un cierto estado de cosas en el ámbito específico propio del actuar de un ser racional. “Autonomía es un modo de absoluta espontaneidad. La autonomía *se funda* en lo que a su posibilidad respecta en la absoluta espontaneidad, la libertad práctica en la trascendental” (Heidegger, 1994, p. 25). Hay aquí, entonces, dos aspectos diferentes. Por un lado, que la libertad práctica se funda en el ser del hombre. Pero, por otro, que esta libertad es vista como un modo de la espontaneidad absoluta, es decir, como capacidad de producir efectos, que luego se rigen por el determinismo imperante en el orden fenoménico, razón por la cual la libertad práctica no es sino un tipo de causalidad también compatible con la causalidad natural. Estos dos aspectos estarán a la base del cuestionamiento heideggeriano a los presupuestos de la comprensión kantiana de la libertad en ambas vías.

2. Causalidad como libertad

Para Heidegger, Kant, en su indagación sobre la libertad, permanece adherido, por un lado, a la perspectiva causal como la clave de acceso teórico de la modernidad a la naturaleza en su conjunto, y, por otro, a la comprensión, también moderna, de la causalidad como producción de efectos. En este sentido, Heidegger (1994) observa que Kant piensa todo accionar (*Handlung*) como equivalente al efectuar. Por ello, la comprensión del actuar como capacidad de causar efectos se extiende no sólo a la naturaleza, sino que

alcanza a la acción humana en general, incluso a los actos libres. La consecuencia es, en última instancia, que la libertad como causa libre queda “subsumida bajo una noción general e indiferenciada de causalidad, que se orienta a partir de la idea de efectuación o producción de efectos” (Vigo, 2020, p. 99). Lo que el tratamiento kantiano de la cuestión de la libertad nunca tematiza es si ella no puede, acaso, ser abordada desde otra perspectiva, incluso más radical desde el punto de vista ontológico, que desde la cosmovisión causal. Por eso mismo, todo su esfuerzo se centra en demostrar cómo puede ser posible en el orden cosmológico y efectiva en el práctico la libertad como causalidad. Ahora bien, este abordaje y la cosmovisión que lo sustenta tienen, para Heidegger, sus límites.

2.1. *Los límites de la comprensión kantiana de la cuestión: libertad y comprensión del ser*

Desde la perspectiva a partir de la cual la metafísica moderna piensa el ser-real de todo ente en tanto tal, la libertad sólo puede ser comprendida como una forma de causalidad. Heidegger (1994), sin embargo, se pregunta: “si la libertad debe ser entendida como un modo de causalidad o si, a la inversa, la causalidad es un problema de la libertad” (p. 299). Entender esta inversión, implica, antes que nada, tener en cuenta que la causalidad, para la comprensión tradicional del ser del ente, tanto la vulgar del “sentido común” cuanto la metafísica, constituye “la categoría fundamental del ser como presencia (*Vorhandenheit*)” (Heidegger, 1994, p. 300). En efecto, Kant piensa la acción libre (*Wirkung*) como efecto de una cierta causa, porque piensa la realidad efectiva entera (*Wirklichkeit*), es decir, *el ser* ente de todo lo real, como presencia-efectiva. Dicho de otro modo, lo piensa algo cósmico que está presente ante los ojos (*vorhanden*) en función de la efectividad de una cierta causa. La concepción kantiana de la libertad tiene, pues, un límite interno de carácter ontológico fundamental: ella pende de *una determinada* comprensión del ser en general y, por tanto, del ser de todo lo que es ente. Esta ontología fundamental presupuesta tiene dos premisas. Primero: todo aquello que se da en la realidad efectiva tiene en su ser el carácter de “ser-cosa-presente-ante-los-ojos”. Segundo: toda cosa presente ante los ojos en la realidad efectiva es efecto de una causa. La conclusión de estas premisas es inevitable: la libertad, comprendida como un efecto presente ante los ojos en la acción libre, no puede ser sino resultado de una causa. Así visto, el problema de la libertad queda enraizado en el problema del ser. Más concretamente, en la concepción, heredera de la pre-comprensión griega, del ser como presencia de lo presente. Kant nunca tematiza esta pre-comprensión, ni en sí misma ni en su conexión esencial con la temporalización del ser de lo que es desde una cierta dimensión del tiempo, precisamente el presente. Sin embargo, si el planteo es inverso, como en el caso del Heidegger, entonces la libertad ya no se fundaría en *una determinada* comprensión general y, consecuentemente, en una cierta temporalización del ser del ente en tanto tal, que se pretende absoluta, sino que el problema del ser pasa a ser en sí mismo un problema de la libertad que se ejerce como comprensión del ser. Consecuentemente, ya no sería la comprensión del ser del ente como efectivo ser-ante-los-ojos aquello a partir de lo cual se determina la esencia de la libertad, sino la pregunta por la esencia de la libertad la que funda y en la que se enraíza la cuestión de la comprensión del ser en tanto tal y, por tanto, la del ser-efectivo como un modo posible de dicha comprensión.

Es precisamente este presupuesto, a saber, la comprensión del ser de *todo* ente bajo el modelo cósmico de la *Vorhandenheit*, de la presencia efectiva (como efecto) de lo presente, lo que le impide a Kant tematizar el *ser*-libre de aquel ente, el humano, que es libre. Es cierto que la segunda vía a la libertad se ocupó de mostrar su realidad fáctica en el orden práctico y la índole peculiar de esa facticidad, pero no se preguntó por la esencia de aquel ente específico, a través de cuyo actuar voluntario se manifiesta la libertad como causa. De lo que se trató en la segunda vía es de la realidad efectiva de la libertad, pero no de la libertad como una cuestión relativa al *ser* del ente que es libre, sino como una relativa al ser en general, comprendido de antemano como presencia efectiva de lo presente. El análisis kantiano no se preguntó, pues, por el modo de ser del ente en el cual, en última instancia, la libertad misma se funda. Es cierto, también, que la primera vía puso de manifiesto la posibilidad de la libertad en el orden cosmológico y la posible forma de compatibilidad entre ella y la causalidad natural. Pero el análisis aquí tampoco se preguntó por la esencia del ente específico al que se le asigna ser aquel ente en el que y a través del cual se compatibilizan ambos modos de causalidad. En ambos caminos lo que permanece oculto es que *la libertad es relativa al ser del ente que comprende el ser* de lo que es como presencia efectiva. Por lo cual, no es la efectividad de la realidad la que funda la esencia de la libertad como causa, sino que *la causalidad es la que ancla en la comprensión del ser del ente que es libre*. La causalidad es *un modo* de comprensión del ser del ente; y la comprensión del ser es la esencia del ente que es libre y realiza su libertad comprendiendo ya siempre en un cierto modo u otro su ser y el ser de todo aquello que pueda hacerse presente desde el mundo. A esa capacidad de ir más allá de un ente y comprender de un modo u otro el *ser* del ente intramundano en su conjunto es aquello que llamamos *trascendencia*. De allí que podamos realizar las siguientes dos afirmaciones: Primero, que la libertad se realiza como trascendencia⁴. Segundo, que no es la libertad la que se enraíza en la causalidad, que es ya siempre un cierto modo de comprender el ser del ente, sino la causalidad la que se basa en la libertad como trascendencia del existente. Explicitemos con más detalle estas afirmaciones.

Lo distintivo del ser del hombre, como Heidegger analiza en *Ser y tiempo*, es su capacidad de comprender el ser de sí mismo y del conjunto de lo que es sobre la base de proyectar posibilidades de relacionarse con y comportarse relativamente a eso que es. A través de dichas posibilidades, el existente humano realiza su libertad y, a la vez, interpreta o explicita su comprensión de sí mismo y de los entes con los que se relaciona. De allí que la libertad, en la que ancla como un modo suyo la causalidad, se dé como comprensión del ser del ente intramundano en su conjunto, esto es, como comprensión del modo en que acontece y se hace patente el ser-ente de lo que es en el todo del mundo. Si se tiene en cuenta que la causalidad es un carácter de la objetividad de los objetos, esto es, del ente en tanto su *ser*-ente resulta determinable por el conocimiento finito humano,

⁴ Esto mismo ha sido ya advertido por Alejandro Vigo (2020): “Una de las claves reside aquí en la conexión que Heidegger establece entre la libertad, tomada en su sentido originario, y la trascendencia del Dasein, cuya estructura tematiza ya en la concepción presentada en *Sein und Zeit*, aunque sin emplear todavía el título de «trascendencia», el cual hace irrupción algo más tardíamente, en la época de *Vom Wesen des Grundes*” (p. 103).

entonces que todo, incluso la libertad humana, aparezca como efecto de una cierta causa sólo es posible sobre la base de una comprensión del ser y, consecuentemente, de una libertad que ha dejado que el ente ya siempre haga frente sólo como objeto. ¿En qué consiste esta comprensión? Heidegger (1994) responde: “El dejar hacer frente de algo dado como objeto (significa) fundamentalmente la patencia del ente en la conexidad vinculante (*Verbindlichkeit*) de su modo de ser (*So-sein*) y del hecho mismo de su ser (*Daß-sein*)” (p. 302). En otros términos, la comprensión de la libertad como causalidad ocurre cuando el modo esencial en que el *Dasein* se relaciona con el ente en su ser, tanto en el ámbito teórico como en el práctico, tiene por anticipado el carácter fundamental de la conexidad vinculante. Ahora bien, como observa el filósofo, la adjudicación previa de la conexidad vinculante como carácter esencial del ser de lo que aparece “es el vincularse originario, la vinculación obligatoria (*Bindung*) como dejar ser para sí mismo vinculante” (Heidegger, 1994, pp. 302-303) a todo aquello que es. Es, pues, esa adjudicación previa, fundada en la libertad como comprensión del ser y trascendencia, la condición de posibilidad de la aparición de todo acto como efecto de una causa. “La causalidad se funda en la libertad” (Heidegger, 1994, p. 303).

El análisis de la libertad como causalidad en Kant, que Heidegger despliega en 1930 en *Vom wesen der menschlichen Freiheit*, concluye, entonces, una prefiguración del viraje (*Kehre*), que se concretará años más tarde, respecto de la perspectiva de la metafísica tradicional que (pre)concebía la entidad del ente como “presencia-efectiva-ante los ojos” y de la cual el propio Kant es heredero. Tal cambio de perspectiva hermenéutica lo lleva a Heidegger, como vimos, a concebir la libertad como fundamento de la causalidad y no a la inversa. Este cambio de perspectiva implica, a la vez, una profundización ontológica, un descenso hacia los fundamentos de la libertad. Ellos arraigan en la esencia o ser del hombre en tanto *Da-sein*, es decir, en la comprensión del ser como trascendencia. Pero este cambio de perspectiva preanuncia y está ya en camino hacia un viraje más radical. También lo está hacia una comprensión aún más profunda del origen y sentido último de la libertad humana. Ya el texto da indicios de ello en el decisivo párrafo 14.

2.2. La reorientación de la pregunta por la esencia de la libertad

Una posibilidad para interpretar la afirmación heideggeriana, según la cual la libertad se funda en la comprensión del ser como trascendencia, es considerar, como por ejemplo lo hace Ingtraud Görland (1981), que esta última “reside en el comportarse respecto de sí mismo del *Dasein* existente, en la medida en que este comportarse, como ejecución de la propia vida, es proyecto de la propia facticidad, es el ser sí mismo actuante” (p. 18). Tal interpretación es posible desde una lectura orientada exclusivamente desde *Ser y tiempo* y de carácter, además, horizontal-trascendental, en tanto considera la proyección de la comprensión del ser por parte del *Dasein* como el horizonte que hace posible que los entes aparezcan de un cierto modo. El problema es que una interpretación tal, aunque hasta cierto punto correcta, se presta a malentendidos. Estos surgen cuando se comprende erróneamente el término *Dasein* y se lo identifica tácitamente con el sujeto individual. El *Dasein* no es el sujeto individual, ni la libertad la realización arbitraria de las posibilidades

de este dentro de los límites negativos que le marcaría su facticidad. La libertad, para Heidegger, no es una cuestión subjetiva, sino que es una cuestión *del ser*. No es el hombre el que realiza arbitrariamente su libertad individual, como si fuera una cuestión estrictamente suya, usando para ello el ser de los entes, al que manipularía a su antojo por medio de la comprensión, aunque siempre dentro de ciertos límites fácticos. La libertad, en Heidegger, no es nunca un medio para que el hombre realice su ser de modo arbitrario, sino que ella es la vía a través de la cual el ser se realiza tal como él puede ser. Las posibilidades que realiza la libertad son posibilidades de ser de lo que es, tal cual ellas se manifiestan en las posibilidades de ser del hombre, y no meramente posibilidades que yo elijo en función de mi voluntad de que las cosas sean como yo quiero. Por eso la libertad es un carácter de ser no del sujeto, sino del *Da-sein*, esto es, del ahí que pertenece al ser y a través del cual el ser se manifiesta. Las cursivas en “*sein*” enfatizan, precisamente, que aquello que viene al ser y es “ahí” (*Da*) en el hombre es el ser mismo (*sein*) como fundamento de su libertad. En este sentido, afirma Heidegger (1994), en las lecciones del 30, que “la esencia de la libertad sólo aparece a la vista si nosotros la buscamos como fundamento de la posibilidad del *Dasein*, como aquello que reside aún antes de *Ser y Tiempo*” (p. 134)⁵. Heidegger (1994) insiste aquí en que la libertad, concretamente la libertad del ser, la cual siempre se da a través del *Dasein*, en tanto aquel ente que comprende los diferentes sentidos en que el ser puede acaecer en el ente, es el fundamento de la posibilidad del hombre como *Dasein*; y no la posibilidad del *Dasein* el fundamento de la libertad (p. 134). Sobre la base de este esquema hermenéutico se ejecuta una completa reorientación del lugar al que se dirige la pregunta por la libertad. El problema de la libertad no se edifica ya más sobre la base de la pregunta directriz de la metafísica, a saber, la pregunta por la entidad del ente preconcebido como presencia de lo presente, sino que, a la inversa, la pregunta directriz de la metafísica, la pregunta por el ser del ente en tanto tal, se funda en la pregunta por la *esencia* de la libertad. Y la esencia de la libertad, aquello que hace posible que el hombre pueda trascender, a través de la comprensión del ser del ente, una determinada preconcepción impuesta de la entidad del ente, radica en la *posibilidad del ser* de acontecer de otro modo en el todo del ente. Arraiga, pues, en la emergencia de sentido desde el mundo que le ofrece a aquel ente que somos y que se distingue por comprender el ser otras posibilidades de comprensión y de relación con el ser del ente en su conjunto, y que, consecuentemente, le ofrece también al ente intramundano otras posibilidades de aparecer en el todo del mundo. Desde este momento, la libertad no es la posibilidad de realizar el arbitrio del sujeto. La libertad, para Heidegger, antes y como condición de un poder ser, tiene el sentido de un *dejar ser* al ser mismo en el ente. Antes que una cuestión subjetiva es “el dejarse

⁵ A mi modo de ver, aquí Heidegger juega con la expresión “antes de Ser y tiempo” y le da un doble sentido. Por un lado, la libertad es lo que está antes y como condición de posibilidad de la comprensión del ser (entidad) del ente, por ejemplo, como causa, y de la dimensión del tiempo, el presente, desde la cual se proyecta dicha comprensión. Pero, por otro, es también aquello que está antes, en el sentido de más fundamental, que la perspectiva del tratado *Ser y tiempo*, en el que el fenómeno es visto todavía desde el punto de vista del *Dasein* en tanto *Da-sein* y no en tanto *Da-sein*, es decir, desde el punto de vista del ahí en que se realiza la libertad y no del ser al que ese ahí pertenece.

llevar hacia el descubrimiento del ente como tal” (Heidegger, 1976, p. 189). Hay que tomar literalmente la inversión o reorientación del preguntar por la libertad que Heidegger anuncia en el parágrafo 14 de las lecciones del 30, a saber: no tenemos que buscar en el poder del hombre, en la proyección de sus posibilidades, el fundamento de la libertad, sino a la inversa: en la libertad el fundamento de la posibilidad del *Da-sein*. Esto último es de una importancia radical. No se trata de que la libertad sea el fundamento o capacidad de la que se halla dotado el hombre, concebido como sujeto, de realizar arbitrariamente su voluntad. Ello degradaría el ejercicio de la libertad a la esclavización del hombre a sí mismo, al sometimiento de sí a su voluntad de poder o a sus pasiones más bajas. En el fundamento de este ejercicio de la “libertad”, transformada en esclavitud, estaría la sujeción del hombre a una comprensión del ser del ente impuesta como destinal, a saber, aquella que considera al ente en su ser como algo sin sentido alguno, salvo ser objeto instrumental disponible y explotable sin medida. Una comprensión tal, como la imperante en nuestra época, no puede ser sino resultado de un correlativo olvido o encubrimiento de que el ser del ente en su conjunto puede emerger desde sí de otro modo e iluminar un diferente aparecer del ente intramundano en el todo de lo que es. En contraposición a todo ello, para Heidegger, la libertad es el fundamento de la posibilidad del *Da-sein*. Dicho desplegadoamente: ella es el fundamento que hace posible que el sentido del ser, es decir, el aquello sobre la base de lo cual cada ente intramundano aparece de un modo u otro en función de las relaciones que mantiene con y la manera en que se articula en el todo del ente o mundo, acaezca en el ahí que es el hombre, en tanto su ser es comprensión del ser. Heidegger (1994) es absolutamente claro respecto a si la cuestión de la libertad es o no una cuestión subjetiva: “Si nosotros hemos de buscar la libertad como fundamento de la posibilidad del *Dasein*, entonces *ella misma en su esencia es más originaria que el hombre*” (p. 134). Por ello, el filósofo de Meßkirch puede aseverar que el hombre no es el dueño, sino “sólo un *administrador* de la libertad, uno que puede dejar ser la libertad de lo libre en el modo a él otorgado, de manera tal que a través del hombre lo contingente e indeterminable por anticipado (*Zufälligkeit*) de la libertad se vuelva visible” (Heidegger, 1994, pp. 134-135). El hombre es, pues, un administrador de lo libre. Y lo verdaderamente libre es el ser, es decir, las posibilidades inagotables e indeterminables de emergencia de sentido que provienen del encuentro de todos los seres en el todo del mundo. La libertad humana es sólo lo que puede dejar ser al ser y, haciéndolo, *ser-libre* tanto en sentido negativo como positivo. En sentido negativo porque el hombre, como administrador de la libertad de lo libre, se libera de una comprensión determinada del ser del ente —aquella que ancla en el olvido del ser y que reduce el ente a objeto o instrumento manipulable— que se impone como sentido único del ente. En sentido positivo, porque es libre *para* que el ser en su conjunto pueda acaecer en su riqueza.

En razón de lo anteriormente expuesto, bien podemos concluir que el análisis de la libertad como causa en Kant lo lleva a Heidegger a una suerte de doble inversión del tratamiento de la cuestión. En primer lugar, invierte el planteo kantiano y ya no ve la libertad como un tipo especial de causalidad a partir del acceso que tiene la ontología moderna, heredera de la griega, al ser del ente como presencia efectiva, sino que comprende la libertad (y la causalidad como un modo de comprensión del ser del ente en su conjunto, a saber, como

conexidad vinculante) a partir de la trascendencia del *Dasein*. Pero ya está en ciernes una segunda inversión, que es también un descenso hacia los orígenes últimos o fundamentos originarios de la libertad. Esa segunda inversión consiste en ver la trascendencia no como el ejercicio arbitrario del poder del sujeto, sino como trascendencia del ser hacia el ser del ente a través del hombre como *Da-sein*. Dicho de otro modo, consiste en ver la trascendencia no como una espontaneidad⁶ absoluta, sino como respuesta o correspondencia a una posibilidad de sentido que emerge del ser. Por ello mismo, la reorientación de la pregunta por la libertad, a partir de la cual se desarrollan las lecciones del 30, no puede sino resumirse en la siguiente sentencia: “La libertad humana ya no significa: libertad como propiedad del hombre, sino al revés: el hombre como una posibilidad de la libertad” (Heidegger, 1994, p. 135). El hombre como posibilidad de la libertad no es ningún esclavo de designios extraños ni sobrenaturales, sino aquel que, como con lucidez afirma Stephanie Bohlen (1993), se da a sí mismo la posibilidad de experimentar “que él mismo es llamado por el ser a preguntarse por el ser del ente, para que a través de tal preguntar se vuelva posible el despliegue del venir a la presencia del ser” (p. 365).

3. La Libertad, la luz y la verdad

La reorientación de la pregunta por la libertad dirige la trascendencia del *Da-sein* hacia su fundamento originario en lo libre. Lo libre es el acaecer del ser desde sí mismo y en el todo del ente, que ilumina el *ser* así o así de aquellos entes intramundanos con los cuales ya siempre es el existente en el todo del mundo. Contemplada desde este prisma, en su sentido originante y genuino, la libertad no es de ningún modo libre arbitrio. El libre arbitrio o bien no es nada más que sujeción a sí mismo, a los propios apetitos, o bien, en el mejor de los casos, es una elección *óptica*: una elección de una cierta posibilidad óptica sobre la base de una comprensión impuesta y no elegida del ser del ente que elige, del ente que es elegido y del sentido de la elección. Tal cosa ocurre, por antonomasia, en una decisión técnica, en la que el hombre elige “libremente” el mejor instrumento para dominar y determinar el comportamiento de algún otro ente — la mejor turbina para dominar el curso del río, la mejor bomba para doblegar al enemigo, el mejor mecanismo financiero para aumentar las riquezas—, pero no elige el modo en que se comprende a sí mismo en su ser, a saber, como sujeto que quiere incrementar su poder y disponer como medios dominables de los demás seres; ni elige el sentido de la elección, esto es, el de incrementar cuantitativamente su poder sobre los demás entes; ni tampoco el sentido del ente que es elegido: el ser una presencia disponible, objetivable y determinable a voluntad. En vez de esa “libertad” óptica, la libertad originaria es ontológica. Se trata de una libertad que permite iluminar de distintos modos el ser del ente, sus distintas posibilidades de ser, desde sí mismo, el ente que es. Por ello, en vez de libre arbitrio individual, “libertad, *ser-libre* significa ligarse (*sich binden*) a aquello

⁶ En este sentido y si se consideran las lecciones del 30 como una obra que puede ubicarse en el entorno de *Ser y tiempo* bien puede afirmarse que “la libertad no es entendida (ya) en este período como «espontaneidad», o como algún modo de «causalidad» o «empezar por sí mismo»” (Muñoz Pérez, 2015, p. 102).

que hace libre” (Heidegger, 2001, p. 160), es decir, al ser, cuyo acontecer en el todo del ente obra como la luz que ilumina este o aquel aspecto del ente. Haciendo tal cosa, el *Dasein* hace posible también otro sentido, sobre la base del cual el hombre pueda comportarse y comprender de un modo *esencialmente* diferente aquellos entes con los que se relaciona. Por ello, como afirma Heidegger (2001) en su interpretación de la alegoría de la caverna en *Vom Wesen der Wahrheit*, “el ligarse a la luz es aquello que nos hace libres” (p. 160). Esa ligazón es el sentido más alto de la libertad: es el ser-libre mismo. Este verdadero ser-libre significa acceder a un comprender genuino de lo que las cosas son y pueden desde sí mismas ser, significa “ligarse a la ley esencial de las cosas, sobre la base de la cual nosotros recién podemos comprender las cosas en su ser así y así” (Heidegger, 2001, p. 161). Y entre más originariamente nos ligamos al ser de las cosas, más libre somos y más cerca estamos de ser aquel ser al que le ha sido dado como su ser comprender el ser. Por ello, la libertad como enlace con la ley esencial de las cosas, significa, al mismo tiempo, “enlace con la ley esencial del hombre” (Heidegger, 2001, p. 161). La libertad así entendida, como ligazón o enlace del *Dasein* con las posibilidades esenciales de ser de las cosas, es la condición fundamental para que el ente como tal, en su ser-ente, se manifieste. Es la luz en la cual el ser-ente del ente viene a la presencia. Y concretamente lo hace en el pro-*yecto*⁷ en la que el existente comprende el ser del ente en su conjunto no desde su pro-*pósito*⁸ de dominarlo, sino desde la propia *verdad* del ente, es decir, desde las posibilidades de ser que de él emergen y en la comprensión se desocultan. En este sentido puede decirse que la libertad equivale a “dejar producir la propia actividad ontológica” (Garrido Perinán, 2015, p. 157) del ente. Y que este dejar producir “se llama *alétheia*” (Garrido Perinán, 2015, p. 157) La verdad, así concebida, cobra el sentido griego originario de *alétheia*, es decir, de desocultamiento del ser del ente. Este desocultamiento requiere, pues, de la libertad humana “como un dejar ser que hace ser al ente lo que él es” (Zaborowski, 2013, p. 79) y que, de este modo, “se involucra con él” (Zaborowski, 2013, p. 79). En los *Beiträge zur Philosophie* ese involucramiento tomará el sentido de una decisión (*Entscheidung*).

4. La libertad como decisión por la pertenencia del hombre a la verdad del ser

El libre involucrarse con el ser del ente, aquel que hace posible que él sea lo que es, asume, para Heidegger, en el contexto de los *Beiträge zur Philosophie*, el sentido último de un *dis-currir* (*er-denken*)⁹ en el que “debe ser puesto a decisión el ente en su

⁷ Escribimos pro-*yecto* para indicar que la comprensión del ser del ente que el existente lleva a cabo en la realización de su propio existir es ya una respuesta que pone delante y a la luz (pro) una yección (*yecto*) originaria del ser en ente, un modo de acontecer del ser en él.

⁸ Escribimos pro-*pósito* para indicar aquella comprensión del ser del ente que lo pone delante y a la luz (pro) no a partir de sí mismo, sino a partir de un ser que es im-puesto (*posito* en él) por voluntad del sujeto.

⁹ Heidegger usa el verbo alemán *er-denken* separado por un guion para destacar el significado del prefijo. El verbo *Denken* significa “pensar, “tener la idea de”, pero el prefijo “*er*” le da un matiz semántico peculiar, que lo distingue de todo pensamiento en el sentido de “*ausdenken*”, de un imaginar o concebir arbitrario, de un mero “hacerse la idea de”. “*Er*” tiene, como sentido

conjunto” (Heidegger, 1989, p. 86). Lo que posibilita que el ente pueda ser lo que es en la plenitud de su ser radica, pues, en aquel discurrir en correspondencia con el cual el ente puede llegar a aparecer *en el conjunto* de lo que es, porque sólo allí, sobre la base de su pertenencia a la totalidad en la que es y del sentido a partir del cual se la comprenda, dicho ente adquiere su verdadero aspecto en el mundo. De acuerdo con ello, la libertad, como aquel involucrarse que deja ser al ente en sus verdaderas posibilidades de ser, acontece ya siempre bajo la forma de un poner a decisión el ser del ente en su conjunto. Tal decisión se cumple como un discurrir cuya mirada hacia el ser del ente en totalidad puede abrir (o cerrar) un espacio-tiempo, un sitio y un instante, en los que el ente pueda acontecer en su ser verdadero. Dicho de otro modo, puede abrir (o no, por ello mismo es una decisión) un sitio y un instante en el que *el ser en su verdad* acontezca en el todo del ente y le dé a cada ente, que sólo es lo que es por su referencia al modo en que el todo se comprende y al modo en que él se comprende en el todo, su verdadero aspecto.

La verdad del ser, para Heidegger, no es una cierta interpretación, esta o aquella, de lo que las cosas en su conjunto definitivamente son y que resultaría la “correcta”. No es una determinada comprensión de la entidad del ente, ni la del ente como presencia efectiva (*Vorhandenheit*), ni la del ente como algo que no es nada más que mero instrumento, ni ninguna otra. La verdad del ser es que el ser desde sí mismo *puede acontecer*, que el ser puede darse a comprender en el todo del ente desde sí mismo, desde el modo en que, en cada caso, todos los seres se encuentran y correlacionan, dejando emerger, así, diferentes sentidos y aspectos del ente. Por ello mismo, el discurrir que pone a decisión el ser del ente en su conjunto y que abre (o no) un espacio-tiempo en el que el ser pueda acontecer y darse a comprender en el todo del ente implica ya siempre una decisión por la pertenencia del hombre en tanto comprensión del ser (*Da-sein*) a la verdad del ser; o una decisión por el ocultamiento y la negación de esta pertenencia.

La decisión en la que se cumple la libertad no es una elección. “El elegir se dirige siempre a algo ya dado por anticipado y susceptible de ser considerado aceptable o rechazable” (Heidegger, 1989, p. 65). La decisión (*Ent-scheidung*) no elige, pues, sobre lo ya dado por anticipado de un cierto modo, sino que decide, en el sentido de un

general, el de “alcanzar una meta a través de un recorrido realizado” y etimológicamente es la forma átona del prefijo “*ur*”, que se suele traducir por “proto” y que tiene el sentido de aquello que desde su origen sale al mundo, brota o emerge. En “*er*”, tal cual lo usa Heidegger en el verbo “*er-denken*”, se aúnan estas dos significaciones del prefijo. “*Erdenken*” mienta, pues, un pensar que brota o emerge desde el origen mismo, dejando que algo se haga patente, salga o llegue a estar afuera, y que, a través de ese salir, alcance su meta y realice su verdadero ser. Todos estos matices semánticos son intraducibles en español. He optado por *dis-currir*, porque el término responde a la idea general de pensar o idear; y en su etimología se distinguen el prefijo “*dis*” que se vincula con el indoeuropeo **dis-*, del cual proviene el griego “*dia*”, y que tiene el sentido de un separar o discernir a través de algo; y el verbo *currere* que significa “correr”, “recorrer”. Discurrir implicaría un pensamiento que llega a su idea a través de un recorrido; un pensamiento que emerge y llega a lo pensado desde ese proceso de recorrer algo que lo precede y origina. En ese sentido, y hasta cierto punto, puede asociarse al alemán *er-denken*.

discernir que separa, discrimina y pone a la luz los fundamentos sobre la base de los cuales el ente como ente, el ente en totalidad, aparece y es comprendido. Dicho de otro modo, decide si el ente en tanto tal es comprendido desde el acontecer del ser en él, esto es, desde la verdad del ser, o si, por el contrario, lo es desde el olvido del ser en su verdad. Y quien decide es el *Dasein*. Él lo hace también a través de la no decisión, del no querer saber nada acerca del ser del ente que no sea el aceptarlo según el ser que ya se la ha impuesto a este ente. La no decisión es, en última instancia, la decisión de perder o abandonar nuestra condición de ser aquel “ahí” en cuya comprensión se ilumina este y el otro aspecto del ser del ente en la totalidad de lo que es. Por eso, en la decisión, lo que está a decisión somos también nosotros mismos en nuestra condición de *Dasein*, es decir, nos decidimos a nosotros mismos en nuestra pertenencia o no pertenencia al ser en su verdad, en su poder acontecer.

La decisión, así concebida, “no sólo está referida a la verdad del ser, sino determinada desde ella” (Heidegger, 1989, p. 100). Si la decisión fundamental es por lo libre, entonces es una decisión por dejar que acaezca el ser en su verdad, por dejar que emerjan desde la libertad del ser sentidos renovados del ente *en su conjunto*. Por tanto, ella es, también, una decisión que hace libre a cada hombre, pues despeja para él nuevas posibilidades, no de elegir o rechazar algo ya dado definitivamente en su ser, sino de comprender el ser de todo aquello con lo que se relaciona y también a sí mismo desde esa comprensión. Si la decisión es por la libertad, ella cobra una dimensión “aletheiológica”: se vuelve productividad ontológica, comprensión, en el sentido de un comportamiento y una relación con sí mismo y con todo ente, que hace posible que desde sí misma emerja y se desoculte la riqueza inagotable de ser y de sentido que anida en el encuentro del hombre con todo lo que es. Aquí la libertad no sólo deja de ser una cuestión causal, sino que deja de ser cuestión de la elección subjetiva, para devenir, reitero, “aletheiológica”: una cuestión sobre el ser en su verdad como acaecer.

¿Pero, qué ocurriría si la decisión es negativa, si el hombre resolviese cerrarse a la verdad del ser? ¿Qué significado tendría, si él decidiese no ser libre, si decidiese someterse definitivamente a la concepción instrumental actualmente imperante de la entidad del ente y negarse a sí mismo como *Da-sein*? ¿Qué es lo que se pondría en marcha entonces? Heidegger (1989) es contundente: “*El tránsito al animal tecnificado* que comienza a sustituir el debilitamiento de los instintos más groseros y burdos por lo colosal de la técnica” (p. 98). El signo distintivo de que la decisión ha tomado esa dirección negativa, de que el hombre ha resuelto no abrirse a la verdad del ser y, correspondientemente, no realizar libremente su *Da-sein*, no consiste meramente en la tecnificación y mercantilización del arte, de la vida emocional, de las grandes cosmovisiones y hasta de la propia filosofía; en una palabra, de la “cultura”. Antes bien, el rasgo esencialmente característico de esta decisión radica en que “«cultura» y «cosmovisión» se han convertido ellas mismas en medios técnicos de lucha para una voluntad que no quiere ni persigue ninguna meta más (Heidegger, 1989, p. 98). Es decir, ellas se vuelven medios para una voluntad que no quiere otra cosa que convertir todo en medio y dominar todo como medio, pero para nada; para nada más que reemplazar el debilitamiento de la funcionalidad de los instintos

animales más groseros por el dominio de medios técnicos. Una decisión de esta naturaleza es un cerrarse a aquello que al hombre lo hace libre y una consecuente imposición de aquello que en él no es libre. Cuando una decisión tal ocurre, cuando el *Dasein* se decide a cerrarse a su pertenencia a la verdad del ser, entonces “lo que es condicionado (los medios) es elevado al rango de incondicionado, entonces también se produce el no-querer un fin y (consecuentemente) el cercenamiento de toda reflexión profunda sobre el sentido del poder” (Heidegger, 1989, p. 99). Heidegger, hace casi 90 años, describe, aquí, la esencia del espíritu de nuestra época y el laberinto en el que se encuentra perdida nuestra comprensión de la libertad.

5. A modo de conclusión: abismo y salvación

El análisis de Heidegger de la libertad como causalidad en Kant lo conduce, como hemos visto, a una doble inversión de la perspectiva de abordaje del problema y a una consecuente profundización en los fundamentos últimos de la libertad. En una primera instancia, ella yo no es vista como fundada en la causalidad, sino que la causalidad es quien se funda en la libertad como comprensión del ser a través de la cual el *Dasein* realiza su trascendencia. En una segunda, el filósofo descende a los fundamentos mismos de esta trascendencia y muestra en qué medida ella proviene originariamente de la verdad del ser, esto es, del poder acaecer del ser en el todo del ente, iluminando los diferentes aspectos suyos que el ente da a comprender al hombre en tanto *Da-sein*. Durante este recorrido la libertad se transforma de una cuestión subjetiva, de una causalidad espontánea del sujeto, en una “aletheiológica”, esto es, en la libertad del ser para acaecer en sí mismo y por sí mismo como verdad, como el desocultarse de un modo u otro del todo del ente en su ser. Dejando que el ente ilumine sus distintos aspectos, correlativos a los modos en que el propio ente viene a la luz desde el desocultarse del todo del ente o mundo, el acaecer de la verdad del ser vuelve libre al propio existente humano. Lo hace, toda vez que su ser, a saber, ser *Dasein*, ser comprensión y relación a ser, se vuelve perteneciente a y apropiado por lo libre: el ser en su poder acontecer, el ser en su verdad. Al final de este recorrido se iluminan, también, el origen, el sentido y la meta última de la libertad humana.

Ella no tiene ya su origen en el hombre ni en su voluntad arbitraria, sino en lo que podríamos llamar el misterio o, mejor aún, el abismo (*Abgrund*), aquello que no tiene fundamento (*Ungrund*) pero que es el fundamento (*Grund*) de la propia libertad, a saber, la verdad del ser, el hecho de que el ser acaece, de que él se da u ofrece a ser comprendido como sentido del todo del ente. Dicho en otro lenguaje, que no es de Heidegger, la libertad tiene su origen último en el Misterio de que desde el acontecer del encuentro de todas las cosas emerjan y se den a comprender, desde sí y no sometidas a un propósito subjetivo, una y otra vez posibilidades de sentido del todo de lo que es.

Queda claro también el sentido de la libertad humana, tanto en su aspecto negativo cuanto positivo. Por un lado, como libertad negativa, como “libertad de”, la libertad es un liberarse, no de impedimentos para realizar la propia voluntad, sino, de un modo mucho más profundo y esencial, es un liberarse por medio de una decisión fundamental de una

comprensión de la entidad del ente, a saber, la técnico-instrumental, que reduce el ente a presencia disponible, que ancla en el olvido de la verdad del ser y que *determina* por anticipado lo que puede ser y para qué ha de existir el existente, a saber, para nada, para no querer ningún fin otro que no sea el disponer de los medios *en tanto tales*. Por otro lado, como libertad positiva, como “libertad para”, ella nunca puede consistir en la arbitrariedad de una voluntad espontánea y sin medida, sino en un *dejar ser* al ente, a través de la comprensión del ser, lo que él puede llegar a ser a partir del modo en que el propio ser se descubre y da a comprender en el todo del ente. La libertad no es un poder ser sin medida, sino, reitero, un “dejar ser”, cuya medida radica en la propia apertura o patencia (*Offenheit*) del ser en el ente respecto del cual el *Dasein* se comporta y al cual comprende¹⁰.

Finalmente, haber seguido a Heidegger en su recorrido nos encamina hacia el sentido último de la libertad, concebida desde su origen abisal. Este no es nunca individual. La libertad no es ni de ni para el sujeto individual. Ella —lo vimos— acaece como un dejar ser al ente lo que él puede ser *desde el todo* del ente. La libertad es siempre en el todo, desde el todo y para el todo, pues es libertad para dejar o abrir la posibilidad del acaecer del ser en su verdad; y el ser acaece en su verdad desocultando el sentido del ente en tanto tal, esto es, el sentido del ente *en su conjunto*. Sólo tal acaecer de un sentido total puede hacer verdaderamente libre al hombre, liberarlo de su encadenamiento a sí y a la comprensión de la entidad de *todo* ente como presencia-disponible. La libertad se realiza, entonces, siempre como pro-yección de un sentido total; de uno que proviene o se yecta desde la verdad del ser y que el *Dasein* pro-yecta en el todo del ente. Desde este punto de vista, ella trasciende mis intereses particulares y el ámbito de mi existencia individual. Es libertad para dejar emerger el ser en su verdad y, así, iluminar posibilidades de ser para todo aquello que me rodea, es decir, para el mundo que se da una y otra vez en un escorzo situacional. Por eso mismo, la libertad genuina se realiza siempre como proyección de un sentido ya latente en el todo para ese mismo todo, ya sea que el escorzo a través del cual el todo se dé sea el conjunto de una sociedad, un entorno natural, una visión del mundo o una cultura.

Una luz emerge desde el abismo e ilumina a todos los seres. La tarea de la libertad es decidirse a mantener viva esa luz. Haciéndolo, ella salva la posibilidad de que el ser acaezca dotando de sentido a todo lo que es. Ella salva, a la vez, al ente del sinsentido y al hombre de la animalización.

¹⁰ En este sentido, el arte es un ejercicio paradigmático de libertad en su sentido genuino. Así, por ejemplo, la poesía no construye a voluntad el significado de los entes -las palabras- con los cuales trata, sino que deja ser y acaecer el potencial de sentido que emerge del encuentro entre las palabras mismas en su conjunto. Y es ese potencial de sentido, del que no dispone arbitrariamente el hombre, sino que anida en y se hace patente desde las propias palabras, lo que le da al libre ejercicio del arte su medida y su ley. Con razón se ha afirmado que “el punto decisivo de la concepción heideggeriana del arte reside en que la patencia de la libertad se convierte en medida del comportarse” (Figal, 2000, pp. 398-399).

Referencias bibliográficas

- Bohlen, S. (1993). *Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezuges von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen*. Berlin: Dunckert & Humblot.
- Figal, G. (2000). *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz Athäneum Verlag.
- Figal, G y Gander, H. H. (2005). "Vorwort". En G. Figal y H. H. Gander (eds.), *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, (pp. 7-9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Garrido Periñan, J. (2015). "Un diálogo entre naturaleza y libertad en el horizonte del ser. Kant y Heidegger". *Éndoxa. Series filosóficas*, 36, 145-160. ISSN: 1133-5351; e-ISSN: 2174-5676.
- Görland, I. (1981). *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Gesamtausgabe Band 9. Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Gesamtausgabe Band 65. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Gesamtausgabe Band 31. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Gesamtausgabe Band 36/37. Sein und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hodge, J. (1995). *Heidegger and ethics*. New York: Routledge.
- Muñoz Pérez, E. (2015). "Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de Ser y tiempo de Martin Heidegger". *Veritas*, 32, 95-110. ISSN: 0717-4675; e-ISSN: 0718-9273.
- Vigo, A. (2020). "Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad". *Studia Heideggeriana*, 1, 93-104. ISSN: 2250-8740; e-ISSN: 2250-8767.
- Zaborowski, H. (2013). "Desocultamiento, libertad, responsabilidad. Acerca del evento y del acontecimiento de la verdad en Heidegger". *Palabra y razón*, 4, 71-105. ISSN: 0719-2223.