

KANT Y NANCY: «MÁS ALLÁ DE LA IDEA». ANOTACIONES ACERCA DE LA RECEPCIÓN FENOMENO- LÓGICA DEL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

JORGE LUIS QUINTANA MONTES
Universidad de Cartagena

RESUMEN: El presente trabajo tiene por propósito exponer —desde las consideraciones de Nancy y Kant—, el modo en que la libertad sólo puede ser pensada en su plena radicalidad, cuando es asumida desde una clave histórica. Aunque Nancy critique a Kant la identificación de Idea y Libertad, reconoce en el filósofo de Königsberg el haber visualizado un «más allá de la idea». El «más allá», de acuerdo a Nancy, es ubicado por Kant simplemente en la realidad objetiva de la idea de libertad. A nuestro juicio, dicho «más allá de la idea» se incrusta y nutre de las reflexiones históricas y jurídicas kantianas. Este hecho, permite crear un terreno común para el diálogo entre la posición kantiana y la fenomenológica: libertad e historia constituyen una unidad indisoluble.

PALABRAS CLAVE: Libertad; Historia; Fenomenología; Kant; Nancy.

Kant y Nancy: «beyond the idea».

Annotations about the phenomenological reception of the problem of freedom

ABSTRACT: The purpose of this paper is show —from the considerations of Nancy and Kant— the way in which freedom can only be thought of in its full radicality, when it is assumed from a historical key. Although Nancy criticizes Kant for the identification of Idea and Freedom, he acknowledges in the Königsberg philosopher to have visualized a «beyond the idea». The «beyond», according to Nancy, is placed by Kant simply in the objective reality of the idea of freedom. In our view, said «beyond the idea» is embedded and nourished by Kantian historical and legal reflections. This fact allows us to create a common ground for dialogue between the Kantian and the phenomenological position: freedom and history constitute an indissoluble unity.

KEY WORDS: Freedom; History; Phenomenology; Kant; Nancy.

Sea lo que sea a este respecto, de lo se debe tratar es de hacer aparecer como tema y de poner en juego como praxis del pensamiento una experiencia de la «libertad». Una experiencia, es decir, en primer término el encuentro con un dato de hecho

Jean-Luc Nancy. *La experiencia de la libertad*

1. PRELIMINARES

La investigación fenomenológica encuentra su piedra angular, a nuestro juicio, en la relación que se establece entre lo *dado* y el *darse* de lo que se dona. El *principio de los principios* husserlianos, presente en sus *Ideen I*, pone en evidencia esta premisa metódica de todo proceder propiamente fenomenológico:

Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios (Husserl, 1949: 58; *Hua* III-1: 51).

Para el caso que aquí nos compete, la libertad —asumida como un fenómeno propio de la investigación fenomenológica— debe ser abordada tomando como punto de partida el principio de los principios husserlianos, i. e., aquello que se da y, en tanto que dado, debe tomarse tal cual como se da y estrictamente dentro de los límites en que se da. Esta exigencia metódica husserliana se ve acompañada por un segundo aspecto determinante del proceder fenomenológico. Por decirlo en términos ahora heideggerianos, el fenómeno requiere también, además de un acceso que responda al principio de los principios, de un abordaje en clave destructiva que exponga el modo en que el fenómeno ha sido deformado a partir de los prejuicios históricos no productivos —sirviéndonos aquí del lenguaje de *Wahrheit und Methode* de Gadamer—, que se imponen respecto del punto de partida husserliano. En este sentido, la segunda premisa metódica requiere de un exclusivo abordaje histórico del fenómeno, tal cual aparece anunciado en *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) y en *Sein und Zeit*¹ de Martin Heidegger.

Valga hacer aquí una brevísima digresión: el que asociemos exclusivamente a Husserl con el principio de todos los principios, mientras que vinculamos a Heidegger con la destrucción de la historia, no supone en sentido alguno que el fenomenólogo moravo no tuviese dentro de su espectro operativo de trabajo la historia del pensamiento occidental. En las ya mencionadas *Ideen I*, Husserl destaca como uno de sus rasgos metódicos la llamada *ἐποχή* filosófica. Con ésta, piensa la suspensión de toda revisión exegética de postulados, teorías o tratados filosóficos, en su intento por acceder a la región de la conciencia (*Bewußtsein*); sin embargo, la indicada *ἐποχή* no supone una suerte de olvido, en general, de la historia misma de la filosofía; antes bien, Husserl destaca el modo en que su investigación se mueve dentro de los límites de la tradición y sus problemas:

La *ἐποχή* filosófica [*Die philosophische ἐποχή*] que nos proponemos practicar debe consistir, formulándolo expresamente, en abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y en llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención. De otra parte, no por ello necesitamos evitar (...) el hablar en general de filosofía, de la filosofía como un hecho histórico, de efectivas direcciones filosóficas que con frecuencia han determinado lo mismo en buen sentido que en mal sentido las convicciones científicas generales de la humanidad, y muy especialmente así por respecto a los fundamentales puntos tratados (Husserl, 1949: 46-47; *Hua* III-1: 39-40).

Es por esta razón que señala en el «Epílogo» a *Ideen* lo siguiente: «Mis *Ideen* relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, de las que sólo ha

¹ De ahora en adelante SZ.

aparecido un primer tomo, intentan fundamentar, bajo el título de fenomenología pura o trascendental, una ciencia nueva, bien que preparada por el curso entero de la evolución filosófica desde Descartes, referente a un nuevo campo de experiencia exclusivamente propio de ella, el de la “subjetividad trascendental”» (Husserl, 1949: 374). Esta plena conciencia husserliana del vínculo que se tiende entre la investigación fenomenológica y la tradición, hace eclosión expresa, por ejemplo, en la reconstrucción que realiza del problema de la subjetividad trascendental en el marco de la historia de la filosofía occidental (Descartes-Hume/Berkeley-Kant), en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI). En este sentido, concluimos este breve paréntesis señalando que: primero, en Husserl no hay un olvido de la tradición filosófica y; por tanto, de la historia del pensamiento occidental, mas es preciso tener en cuenta que el abordaje histórico de los fenómenos no se destaca de entrada en su reflexión, cosa que contrasta con la vía emprendida por Heidegger, quien, únicamente a un año de haber iniciado su labor docente en Friburgo, pone en el eje metódico tanto *i*) la apropiación del principio de todos los principios como *ii*) la destrucción de la tradición.

Dicho esto, la doble coordinada metódica² funciona como horizonte de trabajo de la reflexión fenomenológica desplegada por Jean-Luc Nancy en *L'expérience de la liberté*. En primer lugar, el título de la obra sugiere el punto de partida que late de fondo en el trabajo de Nancy: «*L'expérience*» como experiencia originaria, como dación del fenómeno de la libertad, se edifica desde el *Prinzip aller Prinzipien* husserliano. Es por ello que Nancy piensa —a nuestro juicio— la libertad como un *hecho* (*fait*) que se concreta en la historia misma, en el quiasmo de esencia y existencia; esto es, en el existir histórico concreto del *Dasein*. Pensar la libertad implica, para Nancy, fijar la mirada en el hallazgo heideggeriano de SZ, que hace de la existencia (*Existenz*) la esencia (*Wesen*) del *Dasein*: «La “esencia” [*Wesen*] del *Dasein* consiste en su existencia» (Heidegger, 1967: 67; SZ: 42). Heidegger desde 1919 —y ya anticipado esto en el temprano hallazgo husserliano de la actitud natural— pone en evidencia que lo primero dado —el punto de partida de la investigación fenomenológica— es la vida fáctica; por tanto, si hay una experiencia originaria de la libertad, el marco de *su darse* debe ser la existencia.

Contra la tradición metafísica que pone a la esencia como preeminente respecto de la existencia, y frente al existencialismo, que desplaza la primacía a la última (a la existencia), Nancy sigue a Heidegger para pensar la libertad, no desde el primado de esencia o existencia, sino desde el punto de encuentro, desde la coincidencia fáctica de ambas.

La libertad en su sentido fenomenológico —y nos referimos aquí a Nancy—, antes que ser identificada con la *Idea* (*Idée*), está justamente «más allá de la idea», es un *hecho histórico* dado en la historicidad misma del *Dasein* fáctico: «lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia, ni la teoría del conocimiento histórico, o la teoría de la historia como objeto del saber histórico, sino la interpretación del ente propiamente histórico en función de su historicidad» (Heidegger, 1967: 33; SZ: 10).

² A saber: *i*) el principio de todos los principios (*Das Prinzip aller Prinzipien*) y *ii*) la destrucción (*Destruktion*)

La mencionada *Idea* de la libertad pone en juego la segunda coordenada metódica de la investigación de Nancy: pensar la libertad a la luz de la *Idea* precisa, necesariamente, de fijar en el centro de gravedad a la tradición metafísica occidental, pues es dicha tradición metafísica quien ha generado la identificación:

y desde el momento en que, por consiguiente, esos dos conceptos y su oposición no pertenecen ya más que a la historia de la metafísica, hay que pensar, en el límite mismo de esa historia, el envite de ese otro concepto, «la libertad». Pues la libertad no puede ser ya ni «esencial» ni «existencial», sino que está implicada en el quiasmo de estos conceptos: hay que pensar qué es lo que hace que la existencia, en su esencia, esté abandonada a una libertad, sea libre para ese abandono, esté entregada a él y disponible en él (Nancy, 1996: 11; *L'e*: 13).

Desde el enfoque fenomenológico, Nancy pretende abrir lugar al *darse* originario de la libertad, pero ello presupone, necesariamente, destacar el modo en que la tradición ha ocultado esta posibilidad de dación. Las alusiones de Nancy a Hegel, Marx y Kant no son en lo absoluto gratuitas. El fenomenólogo francés intenta pensar la libertad en un doble sentido histórico: primero, desde la existencia como esencia del *Dasein*; es decir, desde la historicidad del existente, y —segundo— desde el ocultamiento metafísico tradicional del sentido originario de la libertad; esto es, desde la historia del pensamiento occidental:

Si no pensamos el ser mismo, el ser de la existencia abandonada, o incluso el ser del ser-en-el-mundo, como una «libertad» (o quizás como una liberalidad o como una generosidad más originales que toda libertad), quedamos condenados a pensar la libertad como una «Idea» o como un «derecho» puros, y el ser-en-el-mundo, en cambio, como una necesidad ciega y obtusa para siempre. A partir de Kant, la filosofía y nuestro mundo se sitúan sin cesar ante este desgarró. Y por eso, hoy, la ideología exige la libertad, pero no la piensa (Nancy, 1996: 12; *L'e*: 14).

Ahora bien, a pesar de la identificación kantiana de *Idea* y libertad (*Kritik der reinen Vernunft*³), no es posible concluir que en ella (en la identificación) se agota el análisis del filósofo de Königsberg. El fenomenólogo francés es plenamente consciente de este hecho: «La libertad es todo, salvo una “Idea” (*el propio Kant, en un cierto sentido, lo sabía*). Es un hecho (...) es el hecho de la existencia en tanto esencia de ella misma. La factualidad de este hecho no corresponde a una evidencia perceptiva transhistórica: se hace, y se hace conocer, en la experiencia por medio de una historia» (Nancy, 1996: 12; *L'e*: 14-15. La cursiva es nuestra).

La sentencia recién citada de Nancy en alusión a Kant constituye el objetivo del presente texto: esclarecer de forma sucinta el modo en que, tanto la reflexión fenomenológica (Nancy) como la del filósofo de Königsberg, superan los límites de la identificación *Idea*-libertad. Se destacará, en virtud de lo indicado, la doble lectura que se ofrece —desde el seno mismo de la investigación fenomenológica— de las consideraciones de Kant en torno a la libertad. En este orden de ideas, en primer lugar, se expondrá la recepción crítica que despliega Jean-Luc Nancy de la reflexión kantiana sobre la libertad, poniendo de relieve la relación de subsunción que se establece entre causalidad y libertad. En segundo lugar, destacaremos la

³ De ahora en adelante *KrV*.

forma en que —a nuestro juicio— Immanuel Kant supera el límite de la *Idea*, exponiendo la manera en que la libertad requiere necesariamente de una concreción histórica, aunque no coincida esta «concreción histórica» kantiana con el enfoque fenomenológico de Nancy. Así las cosas, se mostrará *i*) la reducción de la libertad a un modo de la causalidad y *ii*) el sentido kantiano del nexo historia-libertad. Concluiremos destacando que, tanto para Nancy como para Kant, pensar la libertad «más allá de la idea», requiere tanto de su carácter de hecho como de su específica historicidad.

2. KANT Y NANCY: LA RECEPCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

2.1. *Kant*

El punto de partida necesario para realizar el abordaje sucinto que proponemos en las próximas líneas, es la conocida «Tercera antinomia» de la *KrV*. En ella, Kant examina, en un contraste entre «tesis» y «antítesis», la posibilidad de la existencia de un modo doble de causalidad: *i*) una causalidad propia de la legalidad natural, que dé cuenta de la concatenación de los distintos fenómenos y *ii*) una causalidad por libertad, que permita pensar —para el ámbito exclusivo de la acción humana— la autonomía de la voluntad.

En la tabla de las categorías (*Tafel der Kategorien*), encontramos que para los conceptos puros de la síntesis en 3 (*De la relación [Der Relation]*), aparece la *causalidad* como uno de dichos conceptos puros: «de *causalidad* y dependencia (causa y efecto)» (Kant, 2009: 121; *KrV*, A80/B106). Este es un rasgo significativo respecto del derrotero del análisis kantiano, a nuestro juicio, porque anticipa el núcleo de la crítica de Nancy: el primado de la causalidad (*Kausalität*) respecto de la libertad (*Freiheit*), pues será el primero el concepto puro para la síntesis, quedando subsumida, por tanto, la libertad en la *Kausalität*. Esta primacía de la causalidad, que se empieza a anunciar desde «La lógica trascendental», encuentra en la ya mencionada antinomia su concreción. De entrada, la tesis expone el modo en que la libertad es asumida como una forma específica de la causalidad: «La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual pueden ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad [*Kausalität durch Freiheit*]» (Kant, 2009: 441; *KrV*, A444/B472). La casualidad por libertad es destacada por Kant con la finalidad de completar la serie de las causas y efectos; es decir, si se quiere evitar un regreso al infinito en la búsqueda de la causa de la causa, debe ponerse una causa que aparezca como absoluta espontaneidad, desde la cual se genere una cadena causal que se inserte en el horizonte de la causalidad natural: «[se debe admitir] una *espontaneidad absoluta* de las causas [*eine absolute Spontaneität der Ursachen*], capaz de comenzar *por sí misma* una serie de fenómenos que transcurren según leyes de la naturaleza» (Kant, 2009: 442-443; *KrV*, A447/B475). Vale aclarar aquí que la causalidad por libertad no remite a una causa primera en el orden del tiempo; esto es, no se piensa como el origen mismo del universo. Esta espontaneidad absoluta es la llamada libertad trascendental (*transzendente Freiheit*), y está asociada finalmente a la acción del sujeto y su capacidad de crear nuevos estados a partir de sus actos. Desde la tercera antinomia,

ya Kant expone a la libertad como un rasgo propio de la voluntad: «die Freiheit des Willens», indica en la observación a la antinomia (Kant, 1956: 464; *KrV*, A449/B477): levantarse de la silla por voluntad propia es iniciar una nueva cadena causal. En dicho acto se cristaliza la causalidad por libertad.

Esta vinculación entre voluntad y libertad, anunciada en la *KrV*, será profundizada por el filósofo de Königsberg en su filosofía práctica. Para explicar el sentido de ésta, nos fijaremos específicamente en su *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*⁴. De entrada, en la sección tercera de la *GMS*, Kant afirma de modo contundente el sentido del nexo causalidad-voluntad-libertad: «La *voluntad* es un tipo de causalidad [*Wille ist eine Art von Kausalität*] de los seres vivos en tanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad [*Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein*]» (Kant, 2012: 166; *GMS* A97). Ahora bien, el concepto de libertad como propiedad de la voluntad debe ser edificado desde una doble coordenada: en primer lugar, a partir de la distinción *autonomía-heteronomía* y, en segundo lugar, desde la diferenciación entre sentido positivo y negativo de la *Freiheit*.

La heteronomía es entendida por Kant como la determinación que sufre la voluntad por parte de objetos externos a sí misma. Heteronomía, en consecuencia, es igual a injerencia de los apetitos y objetos del deseo en la mencionada determinación de la voluntad: «Dondequiera que un objeto de la voluntad [*Objekt des Willens*] haya de ser colocado como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina, dicha regla no es otra cosa que heteronomía [*Heteronomie*]» (Kant, 2012: 163; *GMS*, A93). Si la heteronomía es el sometimiento de la voluntad a su objeto, necesariamente la autonomía debe ser entendida como la independencia de la primera respecto del segundo, siendo por ello la voluntad la ley para sí misma: «La autonomía de la voluntad [*Autonomie des Willens*] es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley [*Gesetz*] para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer)» (Kant, 2012: 157; *GMS*, A87).

La recién citada definición de autonomía nos traslada de inmediato al doble sentido kantiano de libertad. Tal cual lo expone Heidegger en el tramo inicial de su *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 3, §3), en la *GMS* el filósofo de Königsberg pone en obra dos sentidos de la libertad, que se retrotraen necesariamente hasta el concepto de *Autonomie*. En primer lugar aparece el sentido negativo de la libertad. Con ella, Kant se refiere a la antes mencionada independencia de la voluntad respecto de todo aquello que pueda coaccionarla: «Donde quiera, se despierte un conocimiento en torno a la libertad, la libertad es conocida, primero, en un sentido negativo, como ser independiente [*Unabhängigsein*] de...» (Heidegger, GA 31: 20). En palabras de Kant: «*libertad* sería la propiedad de esta causalidad [de la voluntad] para poder ser eficiente independientemente [*unabhängig*] de causas ajenas que la *determinen* (...) La citada definición de libertad es negativa [*Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ*]» (Kant, 2012: 166; *GMS* A97).

⁴ De ahora en adelante *GMS*.

Ahora bien, de la definición de autonomía, la libertad negativa retoma la *independencia* de la voluntad. La libertad positiva (*positiven Freiheit*), entre tanto se edifica en Kant desde el carácter de ley que tiene la voluntad de todo ser racional respecto de sí misma. Si la autonomía —en contraste con la heteronomía— es la independencia y capacidad de autolegislación de la voluntad como causa respecto de los objetos del querer, entonces autonomía y libertad dicen la misma cosa, a saber: la capacidad de la voluntad de darse su propia ley: «En este sentido de autodeterminación [*Selbstbestimmung*] comprende Kant la libertad positiva» (Heidegger, GA 31: 21). El filósofo de Königsberg lo expresa como sigue:

¿acaso puede entonces ser la libertad de la voluntad otra cosa que autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma [*die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein*]? Mas el enunciado: «La voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma» designa tan sólo el principio de obrar conforme a ninguna otra máxima que aquella que también pueda tenerse por objeto a sí misma como una ley universal (Kant, 2012: 167; *GMS*: A98).

Así las cosas, la libertad en Kant, antes que ser una suerte de estado que niega cualquier tipo de ley, deviene en correlato de la ley: «Libertad y ley moral no solo se coimplican, sino que vienen a sustentarse recíprocamente. Sin darse una ley moral no accederíamos a desvelar el misterio de la libertad, pero a su vez esta es condición sustantiva de aquella» (Aramayo, 2001: 83). Es en virtud de lo dicho que, a juicio de Ahrens (2005), la voluntad autónoma de los sujetos racionales deviene en Kant en soberana absoluta, dada su condición de radical autolegisladora y, por tanto, determinante absoluto de la acción. La concreción específica del vínculo ley-libertad, se expresa en las distintas formulaciones del imperativo categórico, pero por cuestiones de extensión no nos detendremos en ello.

Hasta aquí, la sucinta reconstrucción que hemos intentado ofrecer del concepto kantiano de libertad —en el marco de la *KrV* y de la *GMS*— pone de relieve un hecho determinante para la tradición fenomenológica (Nancy-Heidegger): que la causalidad (*Kausalität*) es el concepto puro amplio que arropa tanto la causa natural como la causa moral; esto es, que la libertad y su legalidad quedan ubicadas en un plano secundario respecto de la causalidad, ya que —en último término— la libertad deviene, como propiedad de la voluntad de todo sujeto racional, en un modo específico de expresión de la causalidad: *Kausalität durch Freiheit*. Nancy es claro a este respecto:

Es que el recurso a la causalidad, aunque sea «particular», impide destacar la facticidad específica del hecho de experiencia de la libertad. O bien, lo que viene a ser lo mismo, la «particularidad» de la causalidad libre disimula esto: que la libertad no es una especie de la causalidad (Nancy, 1996: 27; *Le*: 31).

Ahora bien, a este primer aspecto destacado se suman tres rasgos adicionales que constituyen las coordenadas de la crítica de Nancy: *i*) la reducción de la libertad a su comprensión metafísica, *ii*) la identificación Idea-libertad y *iii*) la comprensión de libertad como un atributo del sujeto.

En el prólogo a la segunda edición de la *KrV*, Kant se interroga por el camino seguro de la ciencia para la Metafísica. El ejercicio de la crítica, en su doble labor positiva y negativa, revela un campo de acción preciso para la indicada Metafísica kantiana, a saber: el ámbito de la razón en su uso puro práctico. Aquí, en el ámbito

de la moralidad como concreción del uso práctico de la razón pura, Kant se desplaza dentro de los límites de la Metafísica de Christian Wolff (Torreti, 1967: 24-25); específicamente, en el marco de la *metaphysica specialis*, tal cual lo indica Heidegger en *Kant und das Problem der Metaphysik* (Heidegger, 1996: 18-19; GA 3: 9). Vale preguntarse aquí lo siguiente: ¿Qué es lo propio de la Metafísica kantiana como *metaphysica specialis*? La *metaphysica generalis* se interroga por el ente en cuanto ente. La metafísica especial kantiana, en contraste, tiene tres objetos temáticos precisos: libertad (*Freiheit*), Dios (*Gott*) e inmortalidad (*Unsterblichkeit*) del alma. Tomando como punto de partida las consideraciones previas, debemos indicar entonces que, para Kant, la libertad es un problema metafísico y, en tanto que pensado con el aparatage categorial metafísico, deviene en una forma de cristalización de la causalidad, como hemos dicho en las líneas anteriores.

Recapitemos: la libertad es, para el filósofo de Königsberg un problema —y el esencial— de la *metaphysica specialis*. Allí, deviene en modo de la *Kausalität*. Además de estos dos primeros aspectos, se añade un tercer punto crucial para la recepción crítica de Nancy, a saber: que al ser pensada la libertad como *Kausalität*, deviene a la vez en idea. La libertad es idea trascendental, en la medida en que se genera desde ella un nuevo estado o cadena causal. La libertad cosmológica, como libertad trascendental, nos reconduce evidentemente hasta la tesis de la antinomia: la libertad trascendental de la tesis es, en tanto que libertad cosmológica, idea trascendental. Con esto, el interrogante metafísico kantiano que hace de la libertad una forma de la causalidad, la hace —a la par— una idea trascendental de la razón pura: «entiendo por libertad, en su sentido cosmológico [*kosmologischen Verstande*], la facultad de comenzar *por sí mismo* un estado (...) En esta significación la libertad es una idea trascendental pura [*Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transzendente Idee*]» (Kant, 2009: 504; *KrV* A533/B561)⁵.

Finalmente, respecto de la libertad como un atributo del sujeto, baste lo señalado desde la *GMS*, en donde, de modo explícito, Kant hace de la libertad una propiedad de la voluntad del sujeto racional. Dicho esto, demos paso brevemente a la recepción crítica ejecutada por Jean-Luc Nancy del problema metafísico de la libertad.

2.2. Nancy

Tal cual se señaló en el primer acápite del texto, el concepto de «liberté» de Nancy es edificado por el francés a partir de una clara apropiación de los trabajos de Heidegger pertenecientes tanto a la «ontología fundamental» como a la «Metafísica del *Dasein*»⁶. Dijimos que —para Nancy— pensar la libertad implica poner la mirada en el quiasmo esencia-existencia. Allí encontrará el fenomenólogo francés

⁵ Valga añadir aquí que, a juicio de Kant, la libertad en tanto que idea trascendental; es decir, cosmológica, funda la libertad en su sentido práctico, i. e., la libertad como autonomía de la voluntad, que se expresa en un sentido negativo y uno positivo. Sólo porque es posible iniciar un estado, puede tener lugar la acción moral que coincide con el mandato del imperativo categórico (KANT, 2009: 504; *KrV* A533/B561).

⁶ Sobre la «Metafísica del *Dasein*», véase: JARAN, F. (2010) y XOLOCOTZI, GIBU, HUERTA & VERAZA (2004).

que la *liberté* no es nada distinto a la condición existencial misma del existente; es decir, que la libertad es igual a la existencia (*l'existence*) del *Dasein*: «la superación de toda metafísica humanista y subjetiva planteada por Heidegger es, según Nancy, la condición ineludible para sostener un pensamiento radical de la libertad. Somos libres porque y en cuanto que existimos. Con “existir” basta para ser libres” (Ramírez, 2015: 210).

Ahora bien ¿cómo asume el fenomenólogo francés la distinción clásica entre esencia y existencia? A este respecto, hay que señalar que, a su juicio, lo que es esencial es necesario y, por tanto, *es*, y *es* en el marco del ordenamiento causal. Tal cual lo indicará el propio Kant en la primera versión de su «Deducción trascendental», lo propio de la naturaleza, en su ser, es estar regida por leyes causales. En contraste con esta comprensión metafísica de la esencia, aparece la comprensión fenomenológica de la existencia, establecida no desde lo necesario, no desde el *es*, sino desde lo contingente. Para Nancy, el existente puede existir o no hacerlo. Esto es determinante respecto de la radical condición contingente de la existencia: no es contingente únicamente respecto de lo que puede o no ocurrir al existente, sino que también puede *haber o no haber* existencia. Frente al *es* de la esencia, de lo necesario, se alza el *hay*, el *se da* del existir —piénsese en el «*es gibt*» heideggeriano—. Lo necesario es el lugar de lo esencial y causal, mientras que la existencia es el ámbito de la libertad. Que la «esencia» —puesto entre comillas por el mismo Heidegger— del *Dasein* sea su existencia, alude justamente a su des-substancialización, al primado de la contingencia —que se dé o no el existir—, de lo finito, de lo histórico, del «en-cada-caso-mío», del arrojado, de las posibilidades: «este darse no es necesario y, por lo tanto, instala una hendidura entre “es” y “hay”» (Devisch & Schrijvers, 2001: 271):

Para Nancy, Kant es una de las últimas figuras principales de una tradición metafísica que siempre clasifica la libertad bajo la causa de una esencia, un primer principio o un sujeto auto-causal, pero que de esta manera al mismo tiempo anula la libertad que buscó proteger. Para pensar la libertad de la existencia o la existencia de la libertad, y para alcanzar una libertad finita, debemos ir más allá de Kant para descubrir la libertad radical, libre de toda forma de necesidad o causalidad (Devisch & Schrijvers, 2001: 272-273).

La libertad como existencia supone el arrojado (*Geworfenheit*) del *Dasein* al mundo. Este arrojado implica, a su vez, el primado ontológico de las posibilidades de la existencia, frente a cualquier contenido previamente establecido, en teoría, por una esencia dada (*SZ*). El *Dasein*, como existente, tiene por tanto un carácter extático trascendente. Ante el *Ego* cartesiano o la «unidad trascendental de apercepción» (*die «transzendente Einheit der Apperzeption»*) kantiana, afirmados y asegurados en su plena esfera subjetiva, la existencia tiene un rasgo ontológico que la saca de sí, proyectándola hacia sus posibilidades. Tanto en Kant como en Descartes, la libertad se reduce en gran medida a ser un atributo de la voluntad. Cuando dicha subjetividad es historizada y retrotraída hasta su condición de arrojado, deja de estar cerrada y pasa a definirse por su apertura proyectiva; esto es, por su trascendencia: «Es el hecho mediante el que el existente (el *Dasein*) se relaciona consigo mismo como aquel que quiere ser/se obliga a ser [*qui veut être/s'oblige à être*] el que es. El existente es el ente que en su ser se obliga a/quiere ser, y que se obliga a/quiere serlo. O bien: es el ente decidido por el ser. Es así como trasciende,

es decir, existe [*C'est ainsi qu'il transcende, c'est-à-dire qu'il ex-iste*]» (Nancy, 1996: 31; *L'e*: 36).

La existencia, que es libertad, es también éx-tasis, trascendencia (*transcendance*). En Dios, ser infinito, la libertad deviene atributo necesario (libertad reducida a necesidad). Contra esto, dijimos, Nancy apuesta por una libertad como trascendencia; es decir, finita, histórica, de un existente que se proyecta fuera de sí hacia el mundo en que está arrojado y hacia sus *posibilidades de ser*. La proyección debe ser, por tanto, finita e histórica en función del horizonte compartido del arrojado en cada caso propio:

Sólo un ente finito puede ser libre (y un ente finito es un existente), pues el ente infinito encierra la necesidad de su libertad, la vuelve a cerrar en su ser. Así, pues, no se trata sino de esto: liberar la libertad humana de la inmanencia de un fundamento o de una finalidad infinitos, y liberarla, en consecuencia, de su propia proyección infinita y al infinito, donde la trascendencia [*transcendance*] (la existencia [*l'existence*]) es, ella misma, trascendida, y así, anulada. Se trata de dejar a la libertad existir por sí misma. La libertad no designa quizás nada más, pero también nada menos, que la existencia misma. Y la ex-istencia no significa tanto aquello que puede al menos connotar un vocabulario del «éxtasis» del ser separado de sí: significa simplemente la libertad del ser, es decir, *la infinita inesencialidad de su ser-finito, que lo entrega a la singularidad en la que es «sí mismo»* (Nancy, 1996: 15; *L'e*: 18).

Y continúa Nancy:

La libertad es la trascendencia de sí mismo hacia sí mismo [*La liberté est la transcendance de soi vers soi*], o de sí mismo a sí mismo, lo cual de ninguna manera excluye, y por el contrario exige, como se ve claramente en adelante, que el «sí mismo» no pueda ser comprendido como subjetividad, si la subjetividad designa la relación consigo misma de una sustancia; y exige, al mismo tiempo, como se expondrá más adelante, que este «sí mismo» no tenga lugar más que según un ser-en-común de las singularidades [*être-en-commun des singularités*] (Nancy, 1996: 31-32; *L'e*: 37).

Para Kant, según lo expuesto, la libertad como propiedad de la voluntad es un rasgo característico del sujeto. Nancy, siguiendo a Heidegger y su concepto de libertad como trascendencia⁷, se opone radicalmente a ello. La libertad kantiana, como idea, es una libertad metafísica, idea trascendental, mientras que la *liberté* de Nancy «es todo menos una idea», es *transcendance, existence*. Nancy, al retrotraer la *liberté* hacia su condición existencial originaria, pone en cuestión el horizonte mismo del análisis kantiano; esto es, la *metaphysica specialis*, o visto en un sentido amplio, la Metafísica misma: «La idea revolucionaria de liberarse de la tradición metafísica en la que nos encontramos es fundamental para la tesis de Nancy» (Devisch & Schrijvers, 2001: 267). La libertad metafísica, en tanto que idea de la razón, es una libertad de la subjetividad. El escape de la facticidad hacia la conciencia deviene en ocultamiento de la existencia misma; por tanto, «la metafísica es muy exactamente el olvido de la libertad [*la métaphysique est très*

⁷ Sobre el concepto heideggeriano de libertad, en el periodo posterior a la redacción de SZ, véase Vigo (2008).

exactemem l'oubli de la liberté] [como existencia y trascendencia]» (Nancy, 1996: 116; *L'e*: 130).

La libertad práctica kantiana, positiva, tiene la forma de radical soberanía de la voluntad respecto de la acción de todo sujeto racional; ella es ley. De aquí resulta llamativo que la definición kantiana de *Freiheit* se desarrolle, en la *KrV* y en un gran tramo de la *GMS*, sin que se realice una clara alusión a la alteridad; es decir, que el concepto kantiano de libertad trascendental, o el ya mencionado concepto positivo, no tienen dentro de su radio de acción el modo en que «el otro» resulta o no determinante respecto del hecho de ser libre. La libertad es *i*) la capacidad de iniciar un estado o *ii*) la capacidad de autolegislar. La causalidad por libertad, en los pasajes analizados de la *KrV*, no incluye a la otredad. La *GMS*, entre tanto, nos ofrece una alusión «al otro» —a nuestro juicio— vacía y, a la vez, secundaria, cuando en las formulaciones del imperativo categórico se nos habla simplemente del «fin en sí mismo» y del «reino de los fines».

En la medida en que el análisis realizado por Kant revela a la libertad como autolegislación, la figura de la alteridad es, por tanto, puesta —bien como un fin en sí mismo o bien como miembro del reino de los fines— por la misma voluntad que se dicta la ley. El otro no está en el punto de partida, sino que aparece en el proceso de concreción de la legalidad moral.

Este aspecto es determinante en la recepción fenomenológica del problema de la libertad, en el siguiente sentido: tomar como punto de partida el *hecho histórico* de la existencia como esencia del *Dasein*, implica pensarlo en términos ontológicos, de entrada, como *In-der-Welt-sein* en tanto que *être-en-commun* (*Mitsein*); así, el arrojamiento en el mundo de cara a las posibilidades de ser, es siempre *con los otros*. La existencia y, por tanto, la libertad como trascendencia es «co-estar». Nancy, al retomar las consideraciones heideggerianas, encuentra siempre al existente ex-tático siendo con los otros. El hallazgo fenomenológico es exponer que la libertad, al no ser atributo de la subjetividad, es «ex-tático comunitaria», i. e., que sin comunidad⁸ no hay libertad, pues el *Dasein* es siempre *Mitsein* (Nancy, 1996: 31-32; *L'e*: 37). Nancy lo expresa como sigue:

Es el ser-en-común [*l'être-en-commun*] lo que me presenta este jamás: mi nacimiento, mi muerte, no me están presentes y no me son propias más que por las de los otros, para que, a su vez, aquéllas no me estén presentes ni me sean propias. Dividimos lo que nos divide (compartimos lo que nos parte): la libertad de una venida incalculable e improbable del ser a la presencia, la cual no hace otra cosa sino ponemos en presencia los unos de los otros, es decir, de nuestra libertad, experiencia común de la exposición en la que la comunidad se funda, pero que se funda tan sólo por medio y para una resistencia infinita a toda apropiación de esencia, colectiva o individual, de su partición o de su fundación (Nancy, 1996: 108-109; *L'e*: 123-124).

Así las cosas, el «más allá de la idea» de Nancy, si bien reconoce el «más allá de la idea» kantiano, también marcha lanza en ristre en contra de aspectos determinantes de la comprensión kantiana de la libertad. Aquí, expusimos de modo sucinto *i*) la crítica a la relación causalidad-libertad, *ii*) la crítica a la equiparación

⁸ Sobre el concepto de comunidad (*communauté*), véase Jean (2006).

Idea-libertad, *iii*) la crítica al marco metafísico de comprensión de la libertad y *iv*) la crítica a la reducción de la *Freiheit* a su condición de atributo del sujeto. En las próximas líneas, intentaremos pensar en qué sentido podemos hablar, con Kant, de un «más allá de la idea» de libertad.

3. «MÁS ALLÁ DE LA IDEA»

El punto de partida de Jean-Luc Nancy, como hemos indicado previamente, es el carácter de *hecho* que tiene la libertad como quiasmo de esencia y existencia. Ser libre para las propias posibilidades de ser, siempre y de entrada en comunidad, es el *hecho histórico* propio de la fenomenología de la libertad del pensador francés. El pensamiento debe ser un pensamiento de *hechos*, pero en el sentido fenomenológico previamente comentado. Pensamiento como pensamiento de la libertad, liberada ella, a su vez, del pensamiento metafísico (la Idea) que la conduce a su olvido. La fenomenología de la libertad pone sobre la mesa la posibilidad de un espacio libre para una experiencia originaria de la libertad; esto es, ir «más allá de la idea».

Libertad e historia constituyen una unidad indisoluble en la reflexión fenomenológica de Nancy, y no sólo porque ponga en juego una crítica radical de la historia de la metafísica, sino también porque es la historicidad misma de la existencia la tierra fértil para el pensamiento de la libertad que propone el francés: «La factualidad de este hecho [de la existencia como libertad] no corresponde a una evidencia perceptiva transhistórica: se hace, y se hace conocer, en la experiencia por medio de una historia» (Nancy, 1996: 12; *L'e*: 14). La historia no es concate-nación o narración simple de acontecimientos, así como tampoco es el terreno en que la Idea se despliega hasta encontrar se radical concreción; antes bien, es un brotar de la libertad en el límite de la historia de la metafísica. En Kant y en Hegel hallamos una «Providencia» que marca el norte del derrotero histórico: en ambos, sea bajo la figura de la «insociable sociabilidad» o del «Espíritu Absoluto», encontramos un testimonio del sentido que se imprime —desde el exterior— a la historia. En Nancy, historia es lo que brota, y al brotar, sorprende, o lo que es lo mismo, historia es el advenir de eso que sorprende en su brotar. Como en Arendt en *The Human Condition*, el nacimiento adquiere la forma de lo inédito que surge y, por tanto, de lo histórico:

la libertad de la historia, es decir, por medio de la efectividad de un devenir en el que algo *advient* [*advient*] (...) toda existencia es inédita [*or toute existence est inédite*], en su nacimiento como en su muerte al mundo (...)

La historia en su efectividad es sin duda siempre aquello que avanza sin ver y sin verse, incluso sin verse avanzar. Lo cual no quiere decir que sería, a la inversa de una historia consciente de sí, una fuerza ciega y oscura: pues es esa oposición lo que hay que dejar enteramente en suspenso aquí, para pensar otra historicidad de la historia. Y esta tarea depende sin duda a su vez de otro pensamiento de la libertad. En efecto, la historia no es quizás tanto aquello que se desarrolla y se encadena, al modo del tiempo de una causalidad, como aquello que se sorprende [*se surprend*]. «Sorprenderse» [*Se surprendre*], veremos, es una señal propia de la libertad (Nancy, 1996: 113-117; *L'e*: 15-20).

En lo indicado, se expresa puntualmente la relación historia-libertad en Nancy. Ahora bien ¿cómo aparece Kant en este horizonte del pensamiento de la libertad? El fenomenólogo francés es claro y directo al señalar que en Kant la libertad no se agota en la Idea. Esto lo afirma por un aspecto puntual: a juicio de Nancy, Kant es consciente de que la libertad debe ser pensada como *hecho*, en tanto que —para el filósofo de Königsberg— la *Freiheit* goza de realidad objetiva (*objektive Realität*). Esto no es un dato menor, pues para Kant, la libertad antes que ser una mera quimera de la razón, tiene una suerte de carácter fáctico que se expresa en la acción de los sujetos racionales y en la ley moral. El «Prólogo» a la *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*: A3-A6) da cuenta de lo aquí comentado; no obstante, a pesar de reconocer este rasgo distintivo en los análisis kantianos, Nancy esboza una crítica acerca de la limitación del carácter de hecho de la libertad en Kant. Sobre esto no nos extenderemos, pues —consideramos— resulta mucho más determinante pensar desde la indicación de Nancy el «más allá de la idea» en Kant; esto es, encontrar —al menos— otro aspecto que permita abrir un punto de diálogo entre la comprensión fenomenológica del problema de la libertad —en Nancy— y los postulados del pensador de Königsberg. A nuestro juicio, el punto de encuentro se ubica justamente en la vitalidad que adquiere la historia en el intento por pensar la libertad, pues en ambos es desde lo histórico que la libertad supera el límite de la Idea. Ocupemos nuestras líneas finales para realizar unas breves indicaciones al respecto.

De acuerdo a lo expuesto, siguiendo la *KrV* y la *GMS*, la libertad debe ser asumida en Kant, primero y de forma principal, como un modo de la causalidad (libertad trascendental), asociada a la voluntad de todo ser racional. Esta causalidad por libertad, en el ámbito moral, se concreta en la capacidad que tiene la voluntad, como autónoma, de darse a sí misma la ley. Las distintas formulaciones del imperativo categórico son los modos en que la libertad se cristaliza en la voluntad autónoma. Lo determinante a este respecto es que, aunque Kant no piense la historia como el brotar en que adviene lo inédito y sorprendente, piensa la realidad objetiva de la libertad desde lo histórico. *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, presenta de modo puntual el nexo libertad-historia en Kant. El punto de partida aquí es la inquietud kantiana por el posible progreso moral de la humanidad: «O bien el género humano [*Das menschliche Geschlecht*] se halla en continuo retroceso [*Rückgange*] hacia lo peor, o bien en constante progreso [*Fortgange*] hacia lo mejor con respecto a su destino moral, o bien en perpetuo estancamiento [*Stillstande*]» (Kant, 2003: 153-154; Ak VII: 81).

Determinar el estancamiento, retroceso o progreso —alternativa por la que se decanta Kant—, supone para el filósofo de Königsberg ubicar en la historia un acontecimiento en tanto que signo que exponga el carácter libre de la humanidad como causa de su propio progreso: «Aunque ese acontecimiento [*Begebenheit*] mismo no haya de ser considerado como causa del progreso, sino sólo como un signo histórico [*Geschichtszeichen*] que lo indica (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)» (Kant, 2003: 159; Ak VII: 84). Ser causa de un estado nuevo, supone el sentido trascendental de la libertad visto desde la antinomia (libertad cosmológica). El acontecimiento expresa —en la historia— la voluntad del género humano justamente como causa un nuevo estado. Para adelantarnos, señalemos

que el nuevo estado será la transformación de la legalidad imperante (constitución iusnaturalista).

El acontecimiento que funge como signo histórico es la Revolución Francesa. Ella fue capaz de generar una simpatía (*Theilnehmung*) tan radical, que sólo puede lograrlo —comenta Kant— algo con contenido moral. Pero ¿qué es lo propio de la Revolución Francesa en tanto que signo histórico del progreso? Para el filósofo de Königsberg, más allá de la lucha y el conflicto, la Revolución Francesa es la cristalización de la voluntad humana como causa de un nuevo estado: el tránsito de una constitución iusnaturalista a una republicana: «Este acontecimiento no es el fenómeno de una revolución, sino (...) de la *evolución* de una constitución *iusnaturalista* [*naturrechtlichen Verfassung*] (...) hacia una constitución que pueda ser no bélica, o sea, la republicana [*republicanischen*]» (Kant, 2003: 163; Ak VII: 87-88). Tenemos, en el paso de una constitución a otra por vía revolucionaria, la voluntad humana como causa de un nuevo estado (libertad trascendental).

La revolución también expresa en la historia la libertad en su sentido positivo; es decir, como autolegislación de la voluntad, pero ahora no de la voluntad de un sujeto racional, sino de la voluntad del pueblo, pues con la constitución republicana las leyes deben, bien surgir de la voluntad popular (forma) o bien ser tales como el pueblo se las daría (modo de gobierno). En palabras de Kant: «esta constitución republicana puede ser tal, bien en virtud de la *forma del Estado*, o también sólo merced al *modo de gobernar*, siendo administrado entonces el Estado (el monarca) bajo la unidad de su jefe según leyes análogas a las que el pueblo se hubiera dado a sí mismo» (Kant, 2003: 163; Ak VII: 88). En *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Kant ratifica el carácter histórico de la libertad en su sentido positivo, bajo la forma de la autolegislación de la voluntad del pueblo expresada en la ley: «La piedra de toque de todo cuanto puede acordarse como ley para un pueblo se cifra en esta cuestión: ¿acaso podría el pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?» (Kant, 2010: 7; Ak VIII: 39).

Como se evidencia, tanto en *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* como en *Der Streit der Fakultäten*, en Kant el concepto histórico de libertad positiva nos reconduce necesariamente a aspectos específicamente jurídicos. De hecho, y como señala Aramayo (2017), la ya mencionada «Providencia» se encuentra acompañada del derecho, asumido como aspecto esencial para pensar la libertad del género humano: «En efecto, la Providencia se ve solapada progresivamente por el creciente protagonismo de la óptica jurídica desde la que se analizan las acciones» (Aramayo, 2017: 181). Textos de carácter jurídico, como *Die Metaphysik der Sitten*, presentan la doble definición de libertad: negativa como *independencia* de la coacción de la voluntad otros sujetos, y positiva como autolegislación del pueblo. Respecto del sentido negativo, lo indica como sigue: «No hay sino un derecho innato. La libertad (la independencia [*Unabhängigkeit*] con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad» (Kant, 2008: 48-49; Ak VI: 237). Entre tanto, el sentido positivo aparece consignado del siguiente modo:

De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora.

Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*) —es decir, de un Estado—, unidos con vistas a la legislación, se llaman ciudadanos (*cives*) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento (Kant, 2008: 143; Ak VI: 314).

En el «Excurso 3» de *Zum ewigen Frieden*, encontramos la indicada definición de libertad, asociada jurídicamente a la autolegislación: «hay que definir mi libertad externa o jurídica [*Rechtliche* [äußere] *Freiheit*] como la atribución de no someterse a ninguna ley externa a la que no pueda haber dado mi consentimiento» (Kant, 2018: 81; Ak VIII: 350). En este sentido, habría que concluir aquí, siguiendo a Beade (2017: 138), que en Kant es posible encontrar una definición jurídico-política de libertad que goza de una evidente concreción republicana, claro está, todo esto en marco de la historia, asumida como el horizonte de la realidad objetiva de la libertad trascendental, positiva y negativa.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de este ensayo hemos intentado esbozar la recepción fenomenológica del problema de la libertad, por vía de la reflexión de Jean-Luc Nancy. A su juicio, la libertad es un hecho histórico, por ello, su pensamiento es un pensar «más allá de la idea», lo que podríamos traducir aquí por «más allá de la metafísica». Este ejercicio lo conduce, por vía de Heidegger a Kant, a hacer de la *existencia* y su *trascendencia* la *libertad* como *hecho histórico*. La historicidad del *Dasein* heideggeriano es, por tanto, la condición de posibilidad del proyecto de Nancy.

En Kant encontró el fenomenólogo francés uno de sus interlocutores principales, justamente porque en el filósofo de Königsberg, si bien la libertad es una Idea propia de la *metafísica especial*, no se agota allí. En primer lugar, es un hecho en tanto que goza de realidad objetiva, pero, a nuestro juicio, el «más allá de la idea» kantiano expresa el mismo nexo radical que plantea Nancy —retomando a Heidegger— entre libertad e historia. Claro está, en Kant la libertad pensada históricamente alude al ámbito jurídico cuestionado por Nancy, pero allí mismo se expone el modo en que la comprensión kantiana de la libertad como un modo de la causalidad no constituye la totalidad de sus postulados. Con Kant, la historia es el horizonte en que se juega la posibilidad del progreso moral, del ser causa de un cambio de estado y de la autolegislación de la voluntad —léase de la voluntad del pueblo—. La exposición *a priori* de la *GMS* halla su tierra fértil en las consideraciones en torno a la historia del género humano. Con seguridad, Kant y Nancy no coinciden en su concepto de historia, pero ambos, en su «más allá de la idea», piensan la libertad como hecho, siempre en un radical sentido histórico.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahrens, J. (2005). «Freedom and Sovereignty a Fatal Relationship Outlined with Jean-Luc Nancy and Marquis De Sade», en *Law and Critique* 16, pp. 301-313.
- Aramayo, R. (2001). *Immanuel Kant*. Madrid: Edaf.

- Aramayo, R. (2017). «El derecho como indicio de un quiliasma filosófico: la libertad y su evolución en los opúsculos kantianos» en Aramayo, R. & Rivera, F. (eds.), *La filosofía práctica de Kant*. Madrid: Alamanda.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press.
- Beade, I. (2017). «En torno a dos concepciones diversas de la libertad en la filosofía político-jurídica kantiana» en Aramayo, R. & Rivera, F. (eds.), *La filosofía práctica de Kant*. Madrid: Alamanda.
- Devisch, I. & Schrijvers, J. (2001). «Freeing yourself towards Your Own Being-Free. Jean-Luc Nancy on the Metaphysics of Freedom» en *South African Journal of Philosophy* XXX (3), pp. 267-281.
- Gadamer, H-G. (1990). *Hermeneutik: Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke Bd. 1)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jean, I. (2006). *The Fragmentary Demand. An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*. California: Stanford University Press.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. [Traducción: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997].
- Heidegger, M. (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Gesamtausgabe Bd. 31)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik (Gesamtausgabe Bd. 3)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Traducción: Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de cultura económica, México, 1981].
- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe Bd. 17)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Traducción: Heidegger, M., *Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid, 2008].
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana III-1)*. Den Haag: Martinus Nijhoff. [Traducción: Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Tomo I, Fondo de cultura económica, México, 1949].
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. Hamburg: Meiner. [Traducción: Kant, I., *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de cultura económica, México, 2009].
- Kant, I. (1965). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*. Hamburg: Meiner. [Traducción: Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2012].
- Kant, I. (1974). *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*. Hamburg: Meiner. [Traducción: Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2013].
- Kant, I. (2007-2008). *Die Metaphysik der Sitten (Ak. VI)*. Disponible en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa06/>. [Traducción: Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2008].
- Kant, I. (2007-2008). *Der Streit der Fakultäten (Ak. VII)*. Disponible en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa07/>. [Traducción: Kant, I., *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid, 2003].
- Kant, I. (2007-2008). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Ak. VIII)*. Disponible en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/033.html>. [Traducción: Kant, I., «Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?» en *Kant*, Gredos, Madrid, 2010].
- Kant, I. (2007-2008). *Zum ewigen Frieden (Ak. VIII)*. Disponible en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/341.html>. [Traducción: Kant, I., *Hacia la paz perpetua. Un diseño filosófico*, Alamanda, Madrid, 2018].
- Jaran, F. (2010). «Toward a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein» en *International Journal of Philosophical Studies* XVIII (2), pp. 205-227.

- Nancy, J-L. (1988). *L'expérience de la liberté*. París: Éditions Galilée. [Traducción: Nancy, J-L., *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996].
- Ramírez, M. (2015). «El humanismo que vive. Infinitud, justicia, libertad» en *En-Claves del pensamiento IX* (17), pp. 201-215.
- Torreti, R. (1967). *Manuel Kant*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Bs. As..
- Xolocotzi, Á.; Gibu, R.; Huerta, V. & Veraza, P. (2014). *Heidegger. Del sentido a la historia*. CDMX: Plaza y Valdez.

Universidad de Cartagena
jquintanam5@unicartagena.edu.co

JORGE LUIS QUINTANA MONTES

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]