

¿A QUÉ PODRÍA OBLIGARNOS ALGO DESCONOCIDO?
NORMATIVIDAD, AUTONOMÍA Y AUTENTICIDAD
EN KANT Y HEIDEGGER

How could we have obligations to something unknown?
Normativity, autonomy, and authenticity in Kant and Heidegger

Rodrigo Farías Rivas
Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales, Chile
Radboud University Nijmegen, Holanda
rfariasr@uc.cl

Resumen: En el presente trabajo se analiza el paso desde el *imperativo kantiano* al *llamado heideggeriano* como intento de aprehender *una perspectiva interna en torno al problema de la normatividad*. En efecto, tanto en Kant como en Heidegger la racionalidad práctica se caracteriza por su fundamental autorreferencialidad. Sin embargo, si se puede decir que la autenticidad heideggeriana continúa el tema kantiano de la autonomía, al mismo tiempo lo hace de una forma que, más precisamente, parece *impugnarlo*. Analizando primero fuentes kantianas y luego heideggerianas, se presenta entonces la *autonomía* a la que abre la ley moral en Kant y la *autenticidad* a la que abre el llamado de la conciencia en Heidegger, mostrando cómo el problema heideggeriano implica una postura más bien crítica hacia Kant —esto es, que la racionalidad práctica kantiana constituye aún una perspectiva *externa* en relación a la normatividad. Finalmente, se proponen algunas consecuencias filosóficas de este paso del imperativo al llamado.

Palabras clave: Kant, Heidegger, normatividad, autonomía, autenticidad

Abstract: In the following paper, the passage from the *Kantian imperative* to the *Heideggerian call* is analyzed in an effort to grasp *an internal perspective on the problem of normativity*.

Indeed, both in Kant and Heidegger practical reason is characterized by its fundamental self-referentiality. Nevertheless, if it can be said that Heideggerian authenticity continues the Kantian theme of autonomy, at the same time it does so in a way that, more precisely, seems to constitute an *objection* to it. First studying Kantian and then Heideggerian sources, the paper discusses the *autonomy* and *authenticity* to which Kant's moral law and Heidegger's call of conscience open, by showing how the Heideggerian problem implies a rather critical stance towards Kant—that is, that practical reason in the latter still constitutes an *external* perspective on the issue of normativity. Finally, the paper suggests some philosophical consequences of this passage from the imperative to the call.

Keywords: Kant, Heidegger, normativity, autonomy, authenticity

I

A propósito de la estructura normativa de la intencionalidad en *Ser y Tiempo*, Crowell (2007a) dice: “para que yo experimente algo como una pluma [...], debo responder a las reglas que constituyen algo como una pluma” (45). Pero esto sólo explica “cómo actuamos de acuerdo a normas, cuando lo que realmente requiere explicación es cómo podemos actuar *por* ellas” (46). Por su parte, esta formulación de lo que sería el misterio mismo de la normatividad en Heidegger —su fundamento ontológico— recuerda al modelo kantiano, en que se explicaría “la distinción entre meramente actuar de acuerdo a normas [...] y actuar por ellas apelando a la autolegislación o a la razón pura práctica” (*ibid.*). ¿Significa esto que Kant y Heidegger concebirían la fuerza normativa propia de la genuina agencia humana de igual manera? Si no fuera así, ¿qué significaría en cada caso la expresión “actuar *por*...”?

Aunque que se ha destacado la influencia en Heidegger de “la concepción kantiana de la conciencia práctico-moral

(*Gewissen*)” (Vigo 2010 212), otra vía para introducir nuestro problema es preguntar si acaso, en una hipotética aplicación de la noción de “autolegislación” a *Ser y Tiempo* (en adelante, *ST*), ella significaría allí lo mismo que para Kant. Crowell no lo sugiere, y Golob (2014) advierte que “la ‘posibilidad más propia’ del Dasein no es, en modo kantiano, una norma inherente a la idea misma de persona [*selfhood*] sino más bien la necesidad de confrontar la ausencia de tal norma” (233). Pero entonces, si tanto el agente kantiano como el heideggeriano actúan *por* normas y no meramente conforme a ellas, ¿cuál es la distinción exacta que se hace al sostener que para la libertad heideggeriana “nada nunca proveerá la base fundacional, ínsita en la idea misma de persona, que era prometida por teorías como el imperativo categórico” (Golob 2014 236)? Se hace pues necesario clarificar la distancia sistemática que aquí existe entre Kant y Heidegger.

Tal como se instancia en sus respectivas nociones de autonomía y autenticidad, entonces, el objetivo de este artículo es analizar el paso desde el imperativo kantiano al llamado heideggeriano en tanto esfuerzos de aprehender la fuerza normativa que define a la genuina agencia humana. El problema kantiano se abordará mediante el imperativo categórico como manera en que, en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (*FMC*) —pero recordando aquí el prólogo a la edición B de la *Crítica de la Razón Pura* (*CRP*)—, un uso práctico y a priori de la razón haría real a su objeto, la libertad, actuando como si se legislara en un reino ideal de fines racionales. Una vez precisado cómo la acción por deber daría acceso a una autonomía liberada de cualquier sujeción sensible —y por ende a una muy específica experiencia de lo suprasensible—, pasaremos a *otra* idea de apelación vocativa al agente y a la esencial autorreferencialidad de su praxis racional. Se trata del tratamiento que *ST* hace del llamado de la conciencia como testimonio de un estar-entero propio que, en su relación intrínseca con las experiencias límites de la finitud humana, abre un fundamento racional para la acción “extraño a Kant no sólo en el hecho sino fundamentalmente” (Cassirer 1957 118).

En efecto, dos años antes de publicar *ST* Heidegger criticaba que la fenomenología tratara a la intencionalidad como “un fenómeno visto desde el exterior” (citado en Greisch 2010 69). Heidegger, en cambio, permitiría, “gracias a la identificación de la intencionalidad con la Cura, [pasar] desde una perspectiva exterior a una perspectiva interior en el fenómeno de la intencionalidad” (*ibid.*). Retomando esta distinción, y explicitando nuestra hipótesis de trabajo, el llamado de la conciencia permitiría pasar desde una perspectiva exterior a una interior, *mas ahora en el fenómeno de la normatividad*. En qué sentido esta hipótesis ilumina el viraje desde el imperativo al llamado como formas de fundamentar la praxis racional; qué rol tendría aquí la crítica implícita al imperativo que aparece en la noción heideggeriana de llamado; qué consecuencias poseería este cuestionamiento para una apreciación más amplia del quiebre filosófico que Heidegger significa en relación a Kant, intentaremos esbozar respuestas a estas preguntas. Antes: Kant, los límites de la razón ante el sueño del conocimiento metafísico, y la posibilidad de su legítima transgresión mediante la constitución práctica de una subjetividad autónoma.

II

Contra las esperanzas de la metafísica dogmática de proveer un conocimiento racional de entes suprasensibles como Dios, el mundo o el alma, en 1781 Kant delimita el conocimiento a la experiencia posible: al conocimiento a priori que *posibilita* la experiencia —formas intuitivas puras de recepción de lo múltiple por parte de la sensibilidad, formas conceptuales puras de su pensamiento por parte del entendimiento (*cf.* A19; A51; A92-93)¹—, o al conocimiento a posteriori *proveniente de* la experiencia —y que puede ordenarse en juicios de validez sintéticamente a priori (*cf.* B17-18). Ahora bien, en el plano trascendental en que formas puras ordenan receptiva o

¹ Citamos la edición A de la *Crítica de la Razón Pura*, excepto para pasajes sólo presentes en la B.

espontáneamente la experiencia, existe aún un elemento, puramente lógico y formal (*cf.* A350; B427), que legisla la unidad sintética última de la naturaleza sensible (*cf.* A126-127). Se trata de la *apercepción*: “la autoconciencia de la síntesis como tal”, la “conciencia de la *mismidad* del proceso sintético de la vida mental” (Torretti 2005 395; *cf.* Torretti 465; CRPA103-III, A401).

Esta unidad de sensibilidad, entendimiento y *apercepción* permite delimitar el uso teórico *correcto* de la razón. Sin embargo, pese a que la experiencia posible es la única fuente válida de conocimiento, ya al iniciar el prólogo a la primera edición se plantea que cuando la razón pretende conocer lo suprasensible, usa *ilegítimamente* principios destinados al conocimiento empírico (*cf.* AVIII). Aquí, donde “la razón se entiende mal consigo misma” (AXII), se origina el error de la metafísica.

Pero este error no constituye una perversión de la razón que la desviaría de alguna transparencia cognoscitiva natural. Al contrario, Kant entiende “por idea un concepto necesario de la razón, al que no le puede ser dado ningún objeto congruente en los sentidos” (A327; también A311; Torretti 547). Así, la espontaneidad de la razón, “facultad que suministra los principios del conocimiento *a priori*” (B24), origina sola ideas trascendentales que —generando para cada serie de condiciones un “concepto de lo incondicionado” (A322)— *exceden* sus límites al intentar conocer lo que la experiencia nunca podría proveer. Es pues “una *ilusión natural* e inevitable, que se basa en principios subjetivos, y los hace pasar por objetivos” (A298). Y esta ilusión es también *trascendental*, al tomarse “estas Ideas —que son normas para la conducta del entendimiento en la organización de la experiencia— por representaciones de objetos efectivamente existentes” (Torretti 699-700). Derivándose a partir de la unidad *aperceptiva* de la experiencia la idea trascendental de un sujeto autónomo, este “malentendido [dará] origen a la psicología racional” (B421), pero también a la noción de que la proposición “yo pienso” puede expresar “la percepción de una existencia (el *cogito, ergo sum* cartesiano)” (A347, véase B421-422; B427-429)

Ahora bien, tras denunciar la confusión de la unidad formal de la conciencia con una subjetividad trascendental comprendida como substancia, Kant propone algo sólo en apariencia similar, esto es, “una espontaneidad por la cual nuestra efectiva realidad sería determinable, sin que se necesitasen para ello las condiciones de la intuición empírica”, y además “enteramente *a priori*” (B430; ver también Torretti 706). Pero si es un error inferir una existencia *separada* a partir de la posibilidad de abstraer mi existencia empíricamente determinada (cf. B427), ¿cómo concebir una espontaneidad *no* determinada por las condiciones de la experiencia? O similarmente, ¿cómo concebir una “causalidad por libertad” si “todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza” (A445)?

La respuesta es conocida: si para el idealismo trascendental el conocimiento sólo refiere a representaciones fenoménicas y a las condiciones espaciotemporales y categoriales de la posibilidad de la experiencia que permiten fenómenos en primer lugar (cf. A369; A490-497), estas contradicciones se resuelven apelando a *la confusión entre dos perspectivas distintas*: por ejemplo, al aplicarse “la idea de totalidad absoluta, que sólo tiene validez como condición de cosas en sí mismas, [...] a fenómenos, que sólo existen en la representación” (A506). Así pues, si los fenómenos propios de la causalidad natural —ordenamiento impuesto sintéticamente a priori a la multiplicidad de lo sensible para acceder a ella *como* naturaleza (cf. A125)— fueran cosas en sí, todo sería fenómeno causado *y ninguna libertad sería posible*. ¿Cómo solucionará Kant esto? Pues no diciendo que las posturas antitéticas de este problema confunden perspectivas, sino considerando a *ambas* posturas correctas (cf. A536).

La sección novena de *La antinomia de la razón pura* (A532-559) es una clara introducción a la doble perspectiva tras el tema que perseguimos: el carácter de *imperativo incondicionado* de la ley moral y la consecuente posibilidad de una autolegislación a priori para la razón práctica —todos temas que estudiaremos en *FMC*. Volviendo a esta doble perspectiva, conocemos ya la fenoménica. La *nouménica*, en cambio, posibilita un tipo de

causalidad libre que aunque no se puede comprobar empíricamente (en tanto la idea de lo incondicionado carece de realidad objetiva), sí se puede tomar como “idea trascendental por medio de la cual la razón piensa comenzar absolutamente la serie de las condiciones en el fenómeno mediante [algo] incondicionado sensiblemente” (A558). Como explica Kant, aunque los efectos de tal causalidad sean empíricos, pueden ser considerados libres “en atención a su causa inteligible” (A537), *pero también* “resultado de [fenómenos] de acuerdo con la necesidad de la naturaleza” (*ibid.*). Si un fenómeno, resume Kant, tiene

una facultad que no es objeto de la intuición sensible, pero por medio de la cual puede [...] ser causa de fenómenos, entonces la *causalidad* de ese ente se puede considerar desde dos puntos de vista: como *inteligible* según su *acción*, [acción] de una cosa en sí misma; y como *sensible*, según sus *efectos*, [efectos] de un fenómeno en el mundo sensible. (A538)

Libertad y naturaleza, entonces, podrían coexistir sin contradicción en los mismos actos (*cf.* A541-542). No contradice pues a los resultados de *CRP* una causalidad que, paralela a la natural, tenga una *determinación inteligible para la acción* pese a que su acción *en* el fenómeno responda a las condiciones de la experiencia (*cf.* A545-547).

En su delimitación estricta del conocimiento a las condiciones de posibilidad de la experiencia, *CRP* resulta en la posibilidad de una causalidad distinta a la impuesta a lo sensible por el entendimiento, una *causalidad de la razón* capaz de ser impuesta como regla a la praxis. Los casos que entonces interesan a Kant: *imperativos* y *deberes* (*cf.* A547). Así, produciendo la razón acciones en su uso práctico, aparece “una regla y un orden muy diferentes del orden de la naturaleza” (A550). Veremos que este “mundo moral” (A808) será también, ya en *FMC*, un “reino de los fines” (Kant 2001 110).

La posibilidad de un reino así va de la mano con la idea misma de una causalidad libre, o *libertad de la razón*. Para Kant,

más que considerar a la última “como independencia de condiciones empíricas” (A553), es preciso considerarla *positivamente*: “como una facultad de comenzar por sí misma una serie de acontecimientos” (A554). Se abre así una aplicación práctica de la razón pura según la cual el uso objetivo de sus conceptos a priori, a diferencia de aquellos propios del entendimiento, no tiene un carácter constitutivo sino regulativo. Determinado por la experiencia posible, no contradice al uso *teórico* de la razón pura el suponer que se es libre de determinación empírica, pues tal libertad serviría de ideal regulativo para el uso ahora *práctico* de la razón. Así pues, más allá del uso válido que puedan tener las ideas para la razón especulativa, ellas también pueden valorarse en referencia a la razón pura práctica.

En efecto, Kant también plantea la esperanza de que el uso práctico de la razón pueda otorgar un conocimiento positivo de aquellos objetos metafísicos que le son prohibidos a su uso especulativo (*cf.* A795-797). *Práctico*, define Kant, refiere a “todo lo que es posible por libertad” (A800), por ende delimitándose a una *libertad práctica* —en oposición a una *trascendental*, que no podemos suponer “empíricamente como un fundamento de explicación de los fenómenos” (A802) al implicar “independencia de [la razón] respecto de todas las causas determinantes pertenecientes al mundo sensible” (A803). Esta libertad práctica, entonces, presupone regulativamente una causalidad nouménica conciliable con la realidad fenoménica, además de poderse “demostrar por experiencia” (A802). Veamos la explicación kantiana, que va desde la posibilidad de rechazar la inclinación sensible hasta la legislación *incondicional* de la razón práctica — introduciendo así los temas que veremos en *FMC*:

Pues lo que determina el albedrío humano no es solamente aquello que [afecta] a los sentidos; sino que tenemos una facultad de sobreponernos, mediante representaciones de lo que es beneficioso o perjudicial aun de manera más remota, a las impresiones sobre nuestra facultad apetitiva sensible. Pero esas reflexiones [...] se basan en la razón. Por eso, ésta promulga también leyes que son imperativos, es

decir, *leyes de la libertad* objetivas, que dicen *lo que debe acontecer*, aunque quizá no acontezca nunca; y así se distinguen de las *leyes de la naturaleza*, que tratan sólo de *lo que acontece*. (A802).

Estas leyes objetivas de la libertad son también llamadas *leyes morales puras*, pues mandan “enteramente *a priori* (sin tener consideración por móviles empíricos, es decir, por la felicidad) el hacer y el omitir, es decir, el uso de la libertad de un ente racional en general” (A807). ¿Pero no encontramos aquí evidencia de que el humano también habita en un reino inteligible, de que el conocimiento de lo suprasensible, rechazado para la razón teórica, puede abrirse para la praxis racional? En este uso práctico y *necesario* de la razón pura, “ella inevitablemente se ensancha por encima de los límites de la sensibilidad” (BXXV), permitiéndose así el acceso, mediante “otro camino”, a “una idea positiva de lo suprasensible” (Torretti 723), incluso “de la determinación suprasensible de la razón [...] que nos lleva definitivamente sobre el ámbito de la existencia puramente fenomenal y nos coloca en [...] un orden completamente diferente” (Cassirer 1957 117).

Revisemos ahora, ya en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (*FMC*), cómo concibe Kant en 1785 la causalidad de aquel orden, así como la muy particular experiencia de lo suprasensible que ofrecería —una en que, como dice Torretti, “lo que sería trascendente para una consideración teórica resulta inmanente en la práctica” (728).

Para comenzar, *FMC* parece sostener la libertad práctica que *CRP* había preferido antes que la trascendental. En tanto “*idea de la razón* cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa” (Kant 2001 142), la libertad es descrita en *FMC* de manera análoga a la ya revisada: como demostrable por la experiencia de independencia de la inclinación sensible (*cf.* 138), y *no* como un objeto trascendental escindido de lo fenoménico. La libertad “sólo vale como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, es decir, de una facultad diferente de la mera facultad de desear” (147). Hemos de suponer libertad si queremos pensar en la agencia humana como capaz de

introducir causalidad en la experiencia (*cf.* 132-133), y esta suposición no pretende contradecir la causalidad natural, sino convivir con ella como descripción desde *otra* perspectiva.

Si bien la duplicidad de perspectivas es introducida tarde en *FMC* (*cf.* 135-139), sólo recordando su rol en *CRP* se recuerda también su importancia para una ética pura tal como *FMC* desea desarrollarla. ¿Pues qué es sino un ideal *nouménico* —y como tal, regulativo— el de “una voluntad absolutamente pura [...] en que el principio de la acción [sea] libre de todos aquellos influjos de motivos contingentes que sólo la experiencia es capaz de proporcionar” (99-100)? En este sentido, es fundamental a la praxis ética que su *principio de acción* sea incondicionado: baste aquí contrastar esta voluntad absolutamente buena con una *perfectamente* buena, para la cual el “deber ser” de las leyes de la libertad no podría tener lugar, “porque ese tipo de querer [coincidiría] necesariamente con la ley” (82).²

Distinguiendo el ideal regulativo de una voluntad que actuara según máximas puras de una voluntad que ni siquiera podríamos describir así al no ser capaz de otra cosa, notemos que un *querer que coincidiera con la ley* ya sugiere el carácter a priori e incondicionado del deber moral. Pues para que una ley de acción sea moral “debe incluir una necesidad absoluta”, de manera que su “fundamento de obligatoriedad no debe buscarse [...] sino a priori, exclusivamente en conceptos de la razón pura” (46; véase también 75). Así, el deber reside “en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos a priori” (74), y esta determinación lo hace *necesario*: “el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley” (63). ¿Pero de *qué* ley se trata? Evidentemente no de reglas del conocimiento objetivo (*cf.* A126), sino de

la legalidad universal de las acciones en general [...]; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal*. Aquí la

² Atendiendo a la edición bilingüe de Gregor y Timmerman (Kant 2011), Kant parece distinguir consistentemente entre *ein vollkommen guter Wille* y *ein schlechterdings guter Wille*. Contrástese, por ejemplo, las páginas 57 y 103.

mera legalidad en general [...] es la que sirve de principio a la voluntad. (Kant 2001 65)

Resumiendo entonces, si la máxima es el principio subjetivo de la acción y la ley el objetivo (*cf.* 92), en la acción por libertad ambos principios deben coincidir dada la objetividad a priori representada por la mera forma general de la ley, que así puede ordenar incondicionadamente lo que *debería* ser (*cf.* 65; también A547; A634; A806; A845). Así pues, el lado negativo de la libertad, la conciencia de la mera independencia de la inclinación, da lugar a su lado *positivo*, “la representación de la ley en sí misma” como “fundamento determinante” (64) de la razón pura en la voluntad. “No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad más que, objetivamente, la ley, y subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica” (*ibid.*). Esta determinación objetiva de la voluntad buena y libre podría permitirnos elucidar la causalidad que la razón pura iniciaría en la experiencia, pero también la distinción clave con que este trabajo comenzó: que “no basta con que lo que debe ser moralmente bueno sea *conforme* a la ley moral, sino que tiene que suceder *por* la ley moral” (47). Como vemos, mera *conformidad* a no puede ser suficiente para determinar la legalidad de una acción, porque si la acción simplemente *calza* con la ley no se puede sostener que haya sido *causada* por ella, o que la determinación a priori de la voluntad sea independiente de la experiencia a la vez que para *toda* experiencia.

Dado que tal representación de la ley es “constrictiva”, Kant la llama “mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama *imperativo*” (81). El imperativo *categórico*, entonces, manda sin atención a fines empíricos (éxito, felicidad, etc.), sino “inmediatamente” (85). Tenemos pues los elementos para comprender la primera formulación de un imperativo categórico que, por elevar un principio subjetivo de acción a la representación de una ley objetiva, sólo podría ser uno: “*obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*” (92).

Ahora podemos entender el particular tipo de acceso a lo suprasensible que otorgaría la razón pura en su uso práctico. Si el

deber es “una necesidad práctico-incondicionada de la acción” (99), entonces “debe valer [...] para todos los seres racionales (que son los únicos seres a quienes puede referirse un imperativo), y sólo por eso ha de ser una ley para todas las voluntades humanas” (99). El término operativo no es, entonces, *voluntad perfectamente buena* —la cual no podría demandar “deber ser” alguno—, pero tampoco *voluntad humana* —la cual podría actuar solamente según imperativos hipotéticos o máximas pragmáticas³—, sino *ser racional*. Sólo el último debe ser estimado como fin en sí, capaz de contener en sí mismo “el fin de la acción” (105). Es así en tanto racional que el humano puede pasar desde la mera posibilidad de rechazar la inclinación sensible hacia la acción (causada) *por* deber, y por ende hacia una praxis cuyo fin sea ella misma. Como ordena la segunda principal formulación del imperativo: “*obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*” (104). Las nociones de *ser racional* y *legislación universal*, por lo tanto, abren la puerta a un cierto orden suprasensible no más allá de lo físico, como era el viejo sueño de la metafísica dogmática, sino inmanente a la aplicación práctica de la razón pura:

El concepto de todo ser racional, que por las máximas de su voluntad debe considerarse legislador universal para juzgarse a sí mismo y a sus acciones [...], conduce a un concepto estrechamente vinculado a él y muy fructífero, el concepto de *reino de los fines*. (110)

Este último concepto protagonizará la tercera formulación del imperativo categórico (*cf.* 117). Más importantemente, en tanto puede ser un “miembro legislador en el reino universal de los fines” por medio de leyes universales “*para todos los seres racionales*” (117; también 111), el agente bueno *legisla el mismo orden al que él debe someterse* (*cf.* 107). Esto permite a Kant, ya hacia el final de *FMC*, hacer la pregunta clave: “¿Qué puede ser entonces la libertad de la voluntad sino autonomía, es decir, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?” (130).

³ Para imperativos hipotéticos, *cf.* Kant (2001 83-85, 101-102, 120-121); para leyes y máximas pragmáticas, *CRP*(A800, A806, A824-825).

Confirmando una circularidad normativa etimológicamente evidente en el término *autonomía*, “voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son la misma cosa” (130). “Aquí, en el campo de la ética, se produce [...] el milagro de un tipo de conocimiento ‘creador’, pues el ‘yo’ es aquí, fundamentalmente, sólo aquello para lo que él mismo se hace” (Cassirer 118). Pero esto implica tomar literalmente la pertenencia de la voluntad humana a otro mundo además del fenoménico: “el sujeto libre [...] se autorrevela en la conciencia moral” (Torretti 706), esto es, en su capacidad práctica de legislar de acuerdo a la universalidad estructural de la razón pura. Es en tanto la acción por deber exige el abandono estricto de una comprensión meramente antropológica de lo humano que la normatividad ética queda propiamente asegurada. Antes de eso, sólo se actúa conforme a normas, contingentemente buenas o malas, sin que la praxis sea propiamente racional. En consecuencia, y como hemos visto, la garantía de racionalidad práctica no puede pertenecer a la existencia efectiva del agente individual, sino a su carácter de *persona* (cf. Kant 2001 103), a su referencia, en tanto legislador universal, a aquel *otro* reino de seres racionales que fundamentaría la “estructura autorreferencial de la agencia humana” (Vigo 207). En la acción causada por deber, en definitiva, el acto de haberla *elegido* es secundario a su determinación objetiva: su relación con un fundamento externo a las condiciones efectivas de la agencia. Pero desde esta perspectiva, la posibilidad de legislación universal quizá no sea sino una forma de *negar* un fundamento racional para la acción.

III

Para Vigo (2010), esta tensión entre individualidad ejecutiva y universalidad normativa es parte de “la estructura misma de la racionalidad práctica” (199). Aunque habría que distinguir la universalidad de la normatividad cotidiana de aquella de la ley moral (cf. 201-202), revisaremos con *Ser y Tiempo* (ST) una posición que cuestionará *ambas* posibilidades:

la heterónoma, pero *también* la autónoma en el estricto sentido kantiano. Esto significa que el presente análisis no implica interpretar *ST* como un texto *ético*, porque la cuestión ética misma es secundaria a la cuestión *normativa*: esto es, la pregunta por *qué se debe hacer* requiere clarificar antes *cómo es que algo se hace en primer lugar*. Esto mostrará ser clave para nuestro análisis y resultados.

Para empezar, considérese el “modo de ser de la cotidianidad” (Heidegger 1997 §27, 127) que es el *uno* (*das Man*)⁴. Para Heidegger, veremos, el que en tanto estar-en-el-mundo el Dasein no pueda sino caer en el trato con entes y otros *como uno trata con ellos* no agota ni explica la normatividad. Vigo explica:

Todas esas formas de trato entran a formar parte del ámbito de la praxis, sólo en la medida en que quedan situadas [...] dentro del espacio de significatividad que abre la referencia del agente a sí mismo, como aquel de quien él mismo se está ocupando también. (199)

Así, no es sólo la *impropiedad* del Dasein lo indicado por su “movimiento cadente” (Peñalver 1989 154). Ella, pero también la posibilidad de deliberación moral, requieren aclarar cómo es que el agente se relaciona con razones en primer lugar (*cf.* Crowell 2007a 49).⁵ En efecto, considerado “rasgo diferencial de la praxis” (Vigo 202), veremos cómo la autorreferencialidad exhibida en la conciencia moral *antecedería* las “exigencias normativas de carácter universal” (*ibd.*) —o cómo la *Sorge*, “totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* ‘antes’, es decir, desde siempre, *en* todo fáctico ‘comportamiento’ y ‘situación’ del Dasein” (Heidegger 1997 §41 193).

El fenómeno de la conciencia anuncia esta prioridad del cuidado *para el Dasein mismo*. Volviendo a las exigencias del

⁴ Citamos *Ser y Tiempo* acorde al parágrafo y la compaginación alemana original, presente en la principal traducción usada.

⁵ En contraste con la kantiana, la perspectiva heideggeriana con la que abordaremos la “acción *por...*” sigue también lo que Crowell o Greisch —lo hemos mencionado— plantean como crítica heideggeriana a la noción fenomenológica tradicional de intencionalidad. Si como dice McGuirk (2010) “la doctrina de la intencionalidad por sí misma no tiene sentido de su propia condición de posibilidad” (32), *algo similar ocurriría con la acción libre kantiana*.

uno, es la conciencia la que posibilita darles la fuerza normativa que por sí solas no podrían tener (*cf.* Crowell 2007b 9), haciendo al Dasein responsable de su praxis mediante la transformación de meras normas externas en *razones* (*cf.* Crowell 2007a 50, 61). Aunque revisaremos el derrumbe de la significatividad pública y la consiguiente “individuación radical” (Vigo 210) que aparecería como su fundamento existencial al enfrentarse el Dasein a la *totalidad finita* de su vida (*cf.* McGuirk 2010 44; Vigo 2010 211), ahora comenzaremos por esta *finitud* que, al anunciarse, anuncia también al estar-en-el-mundo *en tanto tal* (*cf.* McGuirk 45, 50). ¿Cómo aproximarse a ella? “La táctica de Heidegger es identificar una serie de fenómenos que exhiben diversas limitaciones estructurales al terreno normativo dentro del que opera el Dasein: [...] angustia, muerte, culpa y conciencia” (Golob 2014 226).⁶ Con respecto a *ST*, entonces, comentaremos principalmente desde sus párrafos 50 al 58, aunque entraremos un poco antes en el texto para reconstruir, a partir de la angustia (§40), la secuencia dada por Golob y así finalizar en la comprensión del sentido de la llamada de la conciencia y su relación con Kant.

Comencemos recordando que ya desde el §9 se había caracterizado formalmente la existencia del Dasein como determinándose en torno a posibilidades que él comprende en su propio ser (*cf.* §9 43; §45 231; Golob 200-201). El Dasein, que *es* sus posibilidades sin poseerlas como entes, puede escogerse, ganarse o perderse. Así, “en la medida en que el Dasein es llevado por esencia ontológicamente ante sí mismo por su propia aperturidad, *puede* también huir *ante* sí mismo” (§40 184). Por su parte, esta huida *encubre* la aperiente “totalidad originaria del ser del Dasein” (§39 182), de forma que la búsqueda por aquel *todo estructural* del estar-en-el-mundo llevará a Heidegger a preguntar: “¿Habría en el Dasein alguna disposición afectiva comprensora que lo deje abierto para sí mismo en forma eminente?” (*ibid.*).

⁶ Declaramos pues nuestro desconcierto absoluto frente al alegato de Gak (2014) de que “no encontramos en *ST* una descripción sistemática de la disrupción que [...] une lo óntico con lo ontológico, esto es, que empuja la normatividad preflexiva de la identidad pública del Dasein a la perspectiva de la razón” (158-159).

En *ST*, sólo la angustia permitirá determinar ontológico-existencialmente lo que la caída oculta, y esto pues, a diferencia del miedo (§30), en este “modo liminal de ser” (Crowell 2007a 53) lo que genera angustia es *nada del mundo*:

Nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia. La totalidad respeccional — intramundaneamente descubierta— de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. [...] El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. (Heidegger 1997 §40 186; también Peñalver 1989 57).

Dada esta indeterminación óptica, entonces, la angustia está ante “*el estar-en-el-mundo en cuanto tal*” (*ibid.*). Esto lleva a puntos aún más importantes: la angustia obstaculiza al Dasein su interpretación cadente de sí en el estar-en-casa de la ocupación (*cf.* §40 189), lo enfrenta a su mero *ser* posibilidades (*cf.* §40 187-188), y más aún, le revela su “más propio poder ser, [...] su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (§40 188). Seguir la pista de esta libertad requiere añadir que la *nada* de la angustia es también “la nada de la posible imposibilidad de [la] existencia” (§53 265-266), estando el Dasein “entregado a [una] posibilidad insuperable” (§51 254). Surge así el *concepto ontológico-existencial plenario de la muerte*: la posibilidad de la imposibilidad de la existencia (*cf.* §53 262). En efecto, no es posible *actualizar* esta posibilidad, pues en su “actualización” ninguna existencia como ser-posibilidad sería posible, pero sí relacionarse con ella *en tanto tal*, en tanto posible en cualquier momento. Este *precurzar* la muerte otorga lo que Heidegger busca: la interpretación existencial originaria del cuidado como *estar-entero propio*.

Así pues, a partir del §54 Heidegger buscará una atestiguación positiva (*cf.* §54 267) que haga accesible la posibilidad óptica del poder-ser propio (*cf.* §52 260; Peñalver 1989 172; Large 2008 66-67, 76). “¿Cómo puede ser ‘objetivamente’ caracterizada la posibilidad ontológica de un *modo propio* de estar vuelto hacia la muerte [...]?” (§53 260). Desde luego, esta atestiguación debe silenciar “el ‘bullicio’ y la

equivocidad de la siempre ‘nueva’ habladuría cotidiana”, y esto mediante “una interpelación de carácter inmediato” (§55 271) que no dé lugar a la caída en la curiosidad. *La conciencia moral será la que, llamando así, da testimonio de un poder-ser propio* (cf. §45 234). Y su interpretación existencial comienza mediante “lo que la autointerpretación cotidiana del Dasein conoce como la *voz de la conciencia*” (§54 268).

Para Heidegger, esta imagen de una “voz” se debe tomar en serio: ella es “un dar-a-entender algo”, aunque obviamente no una “locución verbal” (§55 271). Ella llama al Dasein hacia su “*sí-mismo propio*. [Y como] sólo el ‘*mismo*’ del uno-mismo es interpelado e inducido a oír, el *uno* se viene abajo” (§56 273). Ahora bien, hemos sugerido lo *dado a entender* por este carácter vocativo de la conciencia. En tanto “momento de choque, de repentina sacudida” (§55 271) que quiebra al ruido cotidiano, ella no dice *nada* para poder dar a entender *algo*: “Al sí-mismo interpelado ‘nada’ se *le* dice, solamente es *llamado* hacia sí mismo, es decir, hacia su más propio poder-ser [...], hacia sus posibilidades más propias. (§56 273; también Peñalver 1989 178-179).

Por otro lado, hacia la conclusión del §54 se sintetiza la “interpretación existencial” de lo dicho en esta *Rede* no proposicional: apelando al Dasein a hacerse cargo de su poder-ser-sí-mismo, ella lo intima “a su más propio ser-culpable” (269). En efecto, en tanto “más originario poder-ser” (§58 288), este *Schuldigsein* representa la *atestiguación positiva* buscada por Heidegger, y lo elucidaremos más abajo. Por ahora, añadamos *quién* es el que interpela: “es el Dasein en su desazón, es el originario y arrojado estar-en-el-mundo experimentado como un estar fuera de casa, el desnudo ‘*factum* que...’ en la nada del mundo” (§57 276-277; véase también Large 2008 80; Inwood 1999 38).⁷ Heidegger, finalmente, determinará que esta *Unheimlichkeit* es “el modo fundamental, aunque cotidianamente encubierto, del estar-en-el-mundo” (277).

⁷ Siguiendo el “*bare*” de la traducción al inglés de Macquarrie y Robinson (Heidegger 1962), sustituimos el “nudo” de Rivera por el más elocuente “desnudo”.

El §57 nos permitirá dirigirnos al ser-culpable dicho por la *Ruf des Gewissens* como posibilidad de una praxis *auténtica*, pero también comenzar a explicitar la distancia que aquí hay con Kant. Pues, dice Heidegger, “pareciera que al interpretar como poder al vocante [...] se está reconociendo en forma imparcial algo que ‘objetivamente se encuentra ahí’”, para luego añadir que según esta “interpretación de la conciencia” ella sería una “voz que obliga ‘universalmente’ y que no habla en forma ‘puramente subjetiva’” (§57 278). Poco importa si aquí Heidegger piensa o no en Kant, aunque el alcance parece posible. Lo esencial es el sentido de esta “secundarización de lo objetivo o de la pretensión de universalidad de la voz de la conciencia” (Peñalver 181). Manifestando la necesidad de cuestionar una universalidad que no es sino “la voz del uno” (Heidegger 1997 §57 278), así como la vinculación de la culpa al deber y la ley, *ST* continuará con una *formalización* del concepto de culpa. Antes de estudiarla, recordemos que este paso busca explicitar, en el cuidado como totalidad estructural del estar-en-el-mundo revelado por la angustia ante-la-muerte, el sentido de *un estar-entero que haga propio lo dicho por la conciencia moral*. Estos temas presuponen la finitud del Dasein, uno de los motivos centrales que Heidegger habría recibido de Kant (cf. Berciano 2005 820). Por ello, una digresión sobre su compleja relación con él servirá —pese a la necesaria imperfección que conlleva su brevedad— para contextualizar elementos esenciales al análisis y consecuencias de esta culpa formalizada.

Los análisis de 1927 pueden ser leídos a la luz de *Kant y el Problema de la Metafísica*, dos años posterior. Allí, la finitud intuitiva del conocimiento es rescatada mediante la priorización de la primera edición de *CRP*, cuya versión de “la función trascendental de la imaginación” (A123) posibilitaría la síntesis a priori (cf. Heidegger 1990 18-24; Cassirer 110-114; Berciano 822, 834, 836). En *CRP*, el producto de la imaginación trascendental, el *esquema* (cf. A140), permite subsumir fenómenos bajo conceptos puros funcionando como tercer término que no es sino una determinación del tiempo (cf. A137-138, A144-148; Torretti 535). Así se puede comprender la declaración de *ST* de que Kant,

pese a la segunda edición, sería el “primero y único” en vislumbrar “la dimensión de la temporalidad” (§6 23).

Pero si bien la anticipación esquemática como tiempo *anterior* al entendimiento y la sensibilidad será en 1929 condición de posibilidad del conocimiento ontológico (*cf.* Heidegger 1990 76, 25-26, 96-102, 137; Zuckert 2007 216), esto no significa que Heidegger comparta el modelo kantiano ni que el tiempo originario, determinante de la apercepción (*cf.* Berciano 2005 822), equivalga al tiempo que Heidegger busca. Quizá por ello *ST* plantea que en Kant ni siquiera se problematiza “la *conexión* decisiva entre el *tiempo* y el ‘yo pienso’” (§6 24). La clave parece ser que el descubrimiento de lo trascendental no equivalía aún a una ontología fundamental (*cf.* Berciano 2005 838). ¿Por qué? Porque si la ontología fundamental presupone al ser del ente como incompatible con el del Dasein (*cf.* §9 42; §4 13), *CRP* fundamentaría el acceso al ente sólo en tanto *Vorhandensein* —o como *presencia* comprendida por referencia al tiempo como sucesión de horas (*cf.* §6 25; Berciano 2005 828, 837; Golob 2014 113-123, 137). Al confundirse con la del sujeto, entonces, esta forma de ser llevaría a Kant a abandonar sólo en apariencia la comprensión cartesiana de un sujeto *aislado* (*cf.* §43 204; también Zuckert 2007 215). En consecuencia: “Al adoptar la posición ontológica cartesiana, Kant incurre en una omisión esencial: la omisión de una ontología del Dasein” (§6 24).

Así, no parece ser la imaginación trascendental ni menos la razón pura lo que provee conocimiento a priori, sino la trascendencia del Dasein en tanto *ahí*, su *ser posibilidades* en el que un mundo es abierto (*cf.* Crowell 2007a 44). Esta reevaluación de la perspectiva trascendental —mediante una ontología fundamental que sólo puede ser fenomenología (*cf.* §7 35; Golob 2014 253-254) en tanto “entendido fenomenológicamente, el *a priori* [es el] *título del ser*” (Greisch 2010 125)— tiene consecuencias que veremos a partir del análisis de la culpa. Pues si recordamos que la finitud kantiana suponía un doble punto de vista, el rol regulativo de las ideas de la razón será necesariamente cuestionado dado que tras “los fenómenos de la fenomenología, por esencia no hay ninguna otra

cosa” (Heidegger 1997 §7 36; también Cassirer 1957 113, 119-120; Golob 2014 172-174).⁸

Volvamos al análisis de la culpa. Sabemos que Heidegger busca una comprensión propia y “consecuente” con la llamada” como índice de lo que la “experiencia *plena* de la conciencia” “*da a entender*” (§57 279), de ahí la exigencia de no determinarla de antemano con su usual contenido crítico y negativo, sino de evaluarla como una “*intimación a despertar* al más propio poder-ser” (*ibid.*). Así, si formalizar la idea de culpa significa *excluir* acepciones usuales de deuda y transgresión vinculadas al coestar y al deber (*cf.* §58 283, 286), Heidegger rescatará las que llevan a “*hacerse culpable*, es decir, lesionar un derecho y hacerse merecedor de castigo por tener la culpa de estar en deuda” (§58 282). Se enuncia así el “concepto formal de ser culpable”: “*ser fundamento* de una deficiencia en la existencia de otro, [...] de tal manera que este mismo ser-fundamento se determine a su vez como una ‘deficiente’ en razón de aquello de lo cual es fundamento” (*ibid.*). Inwood (1999) explica: “Si rompo la nariz de alguien, la nariz rota es una deficiencia, y yo también estoy en falta o deficiente en vistas a la deficiencia que ocasiono” (38).

A partir de este punto, a la nada como ante-qué de la angustia y posibilidad imposible de la muerte se añadirá una nada *doble* (*cf.* Large 81) que será clara al concluirse que el cuidado está impregnado de *no*, pero que resultará también del rechazo a la cosa-en-sí ínsito a la prioridad de la comprensión ontológica frente a la experiencia del ente como *estar-ahí presente*. Comencemos por la doble nihilidad que es el Dasein en tanto proyecto arrojado. Heidegger atiende a que “culpable” ya implica un *no*, el del *ser-deficiente en otro* del concepto formal. Sin embargo, bajo su concepto *existencial* formal, “culpable” significará “*ser fundamento de una nihilidad*” (Heidegger 1997 §58 283; también 285). Esto destaca la prioridad ontológica del *Schuldigsein* —*ser-responsable*—, en tanto devenir culpable “*sólo es posible ‘sobre la base’ de un originario ser-culpable*” (§58 284).

⁸ Curiosamente, este abandono de la doble perspectiva kantiana tendría como efecto el que *ahora Heidegger* aparecería como metafísico pre-crítico: véase Cassirer 1957 112; Zuckert 2007 226.

Pero responsabilizarse no es sólo un *proyecto*: el Dasein es también una “existencia arrojada” (*ibd.*), un poder-ser que no se ha dado existencia a sí mismo, por esto *siendo* su “que es...” *mientras* es. Despertar al más propio poder-ser, así pues, es responsabilizarse por ese “que es...”, “asumir, existiendo, el ser-fundamento” (*ibd.*). Como explica McGuirk (2010): “El Dasein se llama a sí mismo como culpable porque debe tomar responsabilidad por un sí mismo que ya está en curso antes de llegar a sí mismo” (51).

Heidegger llega entonces al *no* que constituye al Dasein: “Ser-fundamento significa [...] no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio. Este *no* pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado” (*ibd.*). Pero habiendo exhibido la angustia al *cuidado* como ser del Dasein, esto implica que él mismo está atravesado por aquel no-ser en el fundamento, consistiendo pues la *Sorge* “en ser-fundamento (nihil) de una nihilidad” (§58 285).⁹

Podemos ahora concluir nuestro comentario precisando el contenido de la llamada. Desde su desazón arrojada, ella acusa un *ser-culpable* para que el Dasein se recupere y *haga cargo* de sí mismo como proyecto negativo capaz de asumir su “cruda nihilidad” (§58 287) como su propio (paradójico) fundamento. Así, *comprender* la llamada de la conciencia implica no elegirla — pues ella es la que llama —, sino elegir *tenerla*, retrocediendo, por así decirlo, hacia el haber-sido-arrojado original, y eligiendo allí como propia la responsabilidad de ser puro poder-ser (cf. §58 287-288; Peñalver 1989 173-183). Para resumir, entonces, responder la llamada, *hacer posible una apropiación positiva de la finitud*, atestigua un posible estar-entero propio que — conscientes de que *ST* complejizará su argumento, por ejemplo mediante nociones como *resolución precursora*— a partir de aquí llamaremos *propiedad o autenticidad (Eigentlichkeit)*.

Detenemos aquí nuestro análisis de *ST*. En lo que sigue, exploraremos consecuencias críticas que la autenticidad implica

⁹ Traducción modificada. En las notas a su traducción de *ST* Rivera indica haber elegido *negativo* para *nichtig* pese a traducir *Nichtigkeit* como *nihilidad*, y sin siquiera considerar a *nihil* como alternativa sino sólo en referencia al origen latino de “nada” (cf. Heidegger 1997 490). Nosotros seguimos la elección de Macquarrie y Robinson, quienes usan *null* y *nullity*.

para la caracterización kantiana del carácter vocativo de la *Gewissen*, pero más importantemente, volveremos a nuestro problema inicial: cómo comprender las maneras radicalmente distintas en que Heidegger y Kant conciben el hecho de que pueda decirse del agente libre que actúa no conforme a normas, sino *por* ellas.

El ser último del agente heideggeriano no gira en torno a una razón productora de condiciones de la experiencia, sino a la comprensión del ser. Los entes aparecen como entes, dice Crowell (2007a), no por “la espontaneidad autodeterminante de la apercepción trascendental, el ‘yo pienso’, sino [por] el cuidado como estructura arrojada-proyectante del Dasein en tanto estar-en-el-mundo” (44; también Crowell 2007b 2). El cuidado es ontológicamente *anterior* a la razón y la autoconciencia. Él *unifica* posibilidades en un *ahí* que no puede ser concebido como “sujeto sin mundo” (Heidegger 1997 §25 116), y de manera tal que es imposible concebir dicha unificación de manera extrínseca, a la manera de la apercepción (*cf.* B133; Torretti 2005 395), sino sólo según un principio interno, autorreferencial. Su modelo es la praxis, y en este sentido el Dasein, puro poder-ser, puede ser auténtico.

En efecto, al hacerse *propio* lo dicho por la *Gewissen* las meras condiciones fácticas en que se ha sido arrojado pueden devenir *razones*, y es aquí, en este compromiso singular con la inexistencia de cualquier fuerza normativa salvo la propia existencia, que la “conciencia explica mi habilidad para actuar no sólo de acuerdo con, sino también a la luz de, normas” (Crowell 2007a 56; también Golob 195). Así entendemos el carácter de *instante* [*Augenblick*] (*cf.* §68 338) de aquello que Heidegger rescataría de la acción libre kantiana —la apropiación ejecutiva e indelegable de sí—, pero también aquello que rechazaría (*cf.* Vigo 2010 212). Pero si las imágenes jurídicas de la acción libre indican la capacidad de todo ser racional de tomarse como fin, es pues *la referencia externa a la objetividad garante de un mundo inteligible aquello que Heidegger rechaza como fundamento de la praxis auténtica*.

Desde esta perspectiva, la objeción parece insatisfactoria cuando Cassirer denuncia que Heidegger parta de una finitud ajena a Kant —por ejemplo, diciendo Heidegger que Kant habría abierto un abismo temporal del que habría retrocedido, y por ende, ahora según Cassirer, confundiendo Heidegger al fenómeno con el noúmeno, entendiendo la respuesta a la ley moral como basada en el respeto e ignorando el carácter regulativo de la libertad (*cf.* Cassirer 1957 116, 118, 120, 126) y el sentido general de la obra ética (*cf.* Berciano 2005 837; Zuckert 2007 216).¹⁰ Más bien, nosotros hemos intentando comprender el sentido en que Heidegger *uniría* “los dos campos de la doble crítica kantiana de la razón teórica y de la razón práctica” (Berciano 839), esto es, recalcando que el Dasein está ya siempre abriéndose un mundo de sentido normativamente estructurado —siendo la autenticidad, simplemente, la responsabilización de aquella nada última sobre la que sus normas flotan.

Contra el carácter regulativo de la causalidad por libertad, pareciera que la normatividad del agente heideggeriano es más bien constitutiva, en tanto que rechazado un reino inteligible de fines, el agente no actúa *como si* fuera fin para sí mismo, sino ya siempre así (*cf.* Vigo 2010 220). *Esta es la estructura autorreferencial del cuidado que el llamado de la conciencia moral pone de relieve e invita a hacer propia.* Visto así, Heidegger no explica la libertad por medio de una causalidad distinta a la fenoménica: “El concepto metafísico de libertad [...] no tiene nada que ver con la noción habitual de libre-arbitrio y debe ser arrancado de la oposición tradicional entre la coacción y la espontaneidad” (Greisch 2010 85). Por ello, así como puede dudarse la existencia de alguien que no creyera en la verdad (*cf.* §44 229), tampoco es concebible una real oposición entre libertad y determinismo, pues ya *creer* en el determinismo implica responsividad a normas (*cf.* Golob 2014 209; Crowell 2007b 8).

Desde *ST*, Kant fallaría porque querría definir la autorreferencialidad del agente como un tipo *especial* de ente —

¹⁰ “Cuando fue confrontado con la historia de las críticas a su interpretación de Kant, Heidegger simplemente dijo: puede no ser buen Kant, pero es excelente Heidegger” (Magnus 1970 80).

capaz de actuar introduciendo causalidad inteligible en la realidad fenoménica, por ejemplo—, cuando el punto es que, en tanto normativamente autorreferencial, el agente *no es un ente en primer lugar* (cf. Large 2008 73), y menos en base a una comprensión del ente como mero *estar-ahí presente*. La autenticidad como apropiación de la nada del fundamento arrojado-proyectante no es sino testimonio de esta perspectiva, una que sirve para criticar la idea de un imperativo de la *Gewissen* que pretendiera elevar a la subjetividad empírica al estatuto de ser racional bajo una definición de libertad que la presenta como “la pura mirada atemporal, el horizonte de lo supratemporal” (Cassirer 1957 118). Contra el sueño de una mirada a otro mundo, lo que define la oportunidad abierta por el *ser-culpable* silenciosamente dicho por la conciencia es entonces claro. Pues más que ser la *razón* la fuente de fuerza normativa para la praxis, “*no hay tal fuente*: para Heidegger la única norma construyendo al Dasein como Dasein es reconocer que no hay otras normas construyendo al Dasein como Dasein” (Golob 2014 239; también 243).

IV

Ciertamente, como dice una anotación de Heidegger en su copia de *ST*, *ser el ahí* es “estar sosteniéndose dentro de la nada del Ser” (§2 7), o dentro de una comprensión del ser en que *ser y nada* parecen confundirse en las *nihiles* fronteras de la finitud del Dasein. Y cuando Heidegger advierte que el “sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto ‘fundamento’ [*Grund*] sustentador del ente, puesto que el ‘fundamento’ sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo [*Abgrund*] del sinsentido” (§32 152), ¿no confirma la autenticidad justamente a este *Abgrund* del sinsentido? ¿No es *un modo propio de estar-entero que se fundamenta a sí mismo* el intento por crear *algo* de auténtico sentido dentro de la nada del ser?

Sin adentrarnos en la continuidad o ruptura que la *Kehre* pueda representar en relación al proyecto de *ST* y a las tareas del §83, ¿cómo comprender la significación filosófica más amplia de la manera en que *ST* uniría los campos kantianos, esto es, deshaciendo la necesidad teórica del noúmeno pero localizando a la nada en su lugar imposible? Quizá la multiplicidad revisada de sentidos de la nada —a la que añadiríamos la nada óptica de la comprensión cotidiana de la angustia que se funda en “el más originario ‘algo’” (§40 187) del mundo y que, en otra anotación, Heidegger afirma no tiene nada que ver con el nihilismo— merece una nueva consideración.

El ser del Dasein como cuidado ya siempre en-el-mundo se llama a sí para cuidarse, para hacerse cargo de la herida que constituye su inalienable finitud (*cf.* Greisch 2010 118). Pero si como revisamos la finitud ante la nada también constituye la premisa implícita y rectora de la apropiación heideggeriana de Kant (*cf.* Zuckert 2007 216, 281), habría que preguntarse a partir de qué movimiento más amplio surge esta analítica, esto es, a qué lógica responde —más allá de lo que Heidegger diga explícitamente sobre la necesidad de una repetición de la pregunta por el ser— el *agotamiento* de una concepción de lo humano en que a la respuesta práctica al carácter imperativo de la estructura racional de la *Gewissen* le está permitida “una nota de infinitud” (Cassirer 116). Más aún, habría que preguntarse a qué lógica responde su sustitución por otra concepción en que al *ahí* impregnado-de-nihilidad que responde no sólo se le indica como su más *propia* posibilidad el hacer suyo el *Abgrund* originario, sino que además se le exige *comenzar* reconociendo —en las experiencias liminales de la angustia, la muerte, la culpa, la conciencia— que nada más que su propio poder-ser es lo propiamente indicado por ellas. Quizás hay otras formas de pensar el poder que constituye el ser de lo humano.

Este punto específico se puede introducir de otra manera. En otro contexto, Baudrillard (1994) llama “chantaje de las profundidades” (12-13) al discurso sobre la sexualidad que, aún demasiado ligado a su *pathos*, debe recurrir al inconsciente para decir lo que tiene que decir. En un discurso que pretende *destruir*

la historia de la metafísica en base a un retorno a la pregunta que le da origen, pero que en esa empresa despliega una maquinaria metodológica y conceptual que sólo otorga legitimidad a decisiones vitales quizá más fundamentales, pareciera que es Heidegger y *no el Dasein* quien ha hecho propia la nada de su fundamento —funcionando la analítica existencial como aquello que le permitiría decir lo que de acuerdo a una historia natural de la normatividad él *tiene* que decir.¹¹

Según Peñalver, el inicio de *ST* sugiere al Dasein como ente “históricamente determinado en las postrimerías de Occidente, un ser que ha hecho, pues, la experiencia del nihilismo” (133; también 170). En cambio, Large (2008) niega que “el mar de lo posible que es nada” (73) en que existen las posibilidades que el Dasein *es* corresponda a una valoración nihilista de la existencia. Su argumento: tal valoración presupone un mundo valorado, por lo que la descripción fenomenológica de las estructuras ontológico-existenciales que abren mundo no podría ser ella misma parte de dicha valoración. Al contrario, dicha descripción muestra que la valoración nihilista de la existencia es *ya un ocuparse*, una huida ante la nada que ya se es. Pero esto es aplazar el problema de fondo, *¿pues de dónde proviene la idea de la nada que ya es?* Es repetir su aplazamiento si se responde: de la analítica de la finitud.

¿A qué hemos llegado, entonces? ¿A un mero círculo vicioso? ¿A un círculo más bien hermenéutico que requiere *más* ontología fenomenológica para ser elucidado? ¿O más bien a una relación moebiana en que una valoración nihilista de la existencia y la nada-que-ya-se-es a la que la más rigurosa investigación fenomenológica ha arribado no son sino dos caras de la misma superficie? Un primer intento de siquiera aproximarse a una respuesta podría esbozarse así: este artículo ha mostrado un *paso*, aquel que va desde una *Gewissen* que ordenaría autonomía desde un reino inteligible de racionalidad pura, a una que más bien llamaría por responsabilización desde el abismo de la nada del fundamento. Pero este paso del *imperativo* al *llamado*, ¿no genera un extraño *déjà vu*? Pues en efecto, este paso es relatado

¹¹ Benedito (1992) explora el estilo, las decisiones y las consecuencias de este chantaje del ser.

como *ya en curso* por quien, siendo objeto de la destrucción heideggeriana de la metafísica, más bien terminó él mismo destruyendo a Heidegger (*cf.* Volpi 2005 105). Más aún, este paso es descrito como un mero momento en la historia del error del ser, *el error más largo*.

El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

[...]

El mundo verdadero — ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? (Nietzsche 2010 57-58)

Referencias

Baudrillard, J. *Olvidar a Foucault*. Trad. José Vásquez. Valencia: PRE-TEXTOS, 1994.

Benedito, M. F. *Heidegger en su lenguaje*. Madrid: Tecnos, 1992.

Berciano, M. “Finitud y tiempo en Kant y Heidegger.” *Revista Portuguesa de Filosofia* 61 3/4 (2005): 819-839.

Cassirer, E. “*Kant y el problema de la metafísica*: Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger.” *Humanitas* 3.8 (1957): 105-129.

Crowell, S. “Conscience and reason: Heidegger and the grounds of intentionality.” *Transcendental Heidegger*. Eds. Steven Crowell y Jeff Malpas. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007a. 43-62.

Crowell, S. “*Sorge* or *Selbstbewußtsein*? Heidegger and Korsgaard on the sources of normativity.” *European Journal of Philosophy* 15.3 (2007b): 315-333.

- Gak, M. "Heidegger's ethics and Levinas' ontology: Phenomenology of prereflective normativity." *Levinas Studies* 9 (2014): 145-181.
- Golob, S. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Greisch, J. *La invención de la diferencia ontológica: Heidegger después de Ser y Tiempo*. Trad. Julián Fava. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Heidegger, M. *Being and Time*. Trad. John Macquarrie y Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.
- Heidegger, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Trad. Richard Taft. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- Inwood, M. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1999.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Luis Martínez de Velasco. Madrid: Espasa Calpe, 2001.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Kant, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trad. Mary Gregor y Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Magnus, B. *Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1970.
- Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Editorial Alianza, 2010.
- Large, W. *Heidegger's Being and Time*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- McGuirk, J. N. "Husserl and Heidegger on reduction and the question of the existential foundations of rational life." *International Journal fo Philosophical Studies* 18.1 (2010): 31-56.

Peñalver, P. *Del espíritu al tiempo: Lecturas de El Ser y el Tiempo de Heidegger*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

Torretti, R. *Manuel Kant: Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2005.

Vigo, A. "Autorreferencia práctica y normatividad." *Practical Reason, Scope and Structures of Human Agency*. Eds. A. M. González y Alejandro Vigo. Hildesheim, Zürich, Nueva York: Olms, 2010. 197-223.

Volpi, F. *El nihilismo*. Trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Biblos, 2005.

Zuckert, R. "Projection and purposiveness: Heidegger's Kant and the temporalization of judgement." *Transcendental Heidegger*. Eds. Steven Crowell y Jeff Malpas. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007a. 215-231.