

## *Sum moribundus versus sum transcendens:* **El debate sobre la conciencia en Heidegger y Kant**

### *Sum moribundus versus sum transcendens:* The discussion on consciousness in Heidegger and Kant

CÉSAR GÓMEZ SÁNCHEZ\*

**Resumen:** la confrontación Heidegger/Kant pasa insoslayablemente por un atento examen de la conciencia. Si la interpretación heideggeriana, fiel al planteamiento central de *Ser y tiempo*, privilegia su revestimiento jurídico como «tribunal de la razón», los textos kantianos indican más bien que es en torno al momento de veracidad, desatendido por Heidegger, donde se traza lo singular de su propuesta. A partir de la conciencia como exigencia de certeza se advierte la indefensión última del *Gewissen* silente ante los avatares fácticos por su formalización ontológica de la ley moral.

**Palabras clave:** conciencia, tribunal de la razón, ley moral, *Gewissen*.

**Abstract:** the Heidegger/Kant confrontation unavoidably lies in the attentive exam of conscience. If Heidegger's interpretation, faithful to the central expounding of *Being and Time*, grants a privilege to its juridical covering as «court of reason», kantian texts rather suggest that it is about the moment of truthfulness, neglected by Heidegger, where the singularity of his proposal is dealt with. Starting from conscience as demand of certainty we can notice the ultimate defenselessness of the silent *Gewissen* with regard to the factual events on account of its ontological formalization of the moral law.

**Key words:** conscience, court of reason, moral law, *Gewissen*.

## 1. Introducción

Resulta llamativo que las interpretaciones usuales de la conciencia heideggeriana en *Ser y tiempo*<sup>1</sup>, no se hayan orientado primordialmente a su confrontación con la conciencia moral kantiana, primando más bien su vehemente oposición a la fenomenología husserliana, en tanto que con el *Gewissen*, Heidegger habría acometido nada menos que la pregunta por una fundamentación última del pensar<sup>2</sup>. Habría que añadir quizá la significativa ausencia de

Fecha de recepción: 08-04-2010. Fecha de aceptación: 24-11-2011.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada (2011). Profesor de Enseñanza Secundaria. IES *Andrés de Vandelvira*, Baeza (Jaén). E-mail: mandelnuss@hotmail.com. Principales líneas de investigación: didáctica de la filosofía, metafísica y ética, con especial hincapié en la revitalización del pensamiento kantiano en confrontación con la filosofía de la existencia. Artículo publicado: «Educación del consumidor y usuarios», *Fundamentación y didáctica de los ejes transversales*, Jaén, Logos, 2003, págs. 176-213.

1 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, (GA 2), §54 al §60. *Ser y tiempo*, trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, Trotta, 2003. En adelante, *SuZ* seguido de paginación original y traducción.

2 O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p.65.

toda referencia a la conciencia en sus obras posteriores, además del hecho de que el campo de batalla privilegiado por él respecto a la moral kantiana fuera la también disposición moral del sentimiento de respeto<sup>3</sup>, sin duda alguna, como veremos, con el fin de soslayar la importancia de la ley moral y su condición constrictiva.

La elección de Kant como compañero inseparable en el itinerario filosófico de Heidegger desde mediados de los años veinte, obedece tanto al rechazo de la interpretación neokantiana dominante en ese período, como a su afán por separarse de la ortodoxia fenomenológica encarnada por su maestro Husserl. De este modo, y de manera ciertamente algo paradójica, el trascendentalismo kantiano, reconvertido por el método fenomenológico-hermenéutico en *Fundamentalontologie*, será el encargado de llevar a cabo una repetición (*Wiederholung*) de la pregunta metafísica en aras a transformar (si no destruir) las pretensiones originarias de la fenomenología husserliana<sup>4</sup>.

El análisis del tiempo como autoafección, la hermenéutica acerca del esquematismo kantiano, la dilucidación del ser como posición o el cuestionamiento del Yo pienso, serán motivos ya operantes antes de la redacción de *SuZ* que, sin duda, marcarán el devenir de su primera gran obra<sup>5</sup>. Pero quizá más importante será el que, con posterioridad a 1927, el trascendentalismo kantiano será el espejo donde contrastar, aquilatar y re-tomar el propio pensamiento trascendental de *SuZ*, en un intento de «des-trascendentalización» en camino hacia la *Kehre*.<sup>6</sup>

## 2. La conciencia a debate: *sum moribundus versus sum transcendens*

El *Gewissen* heideggeriano aflora en el marco de la determinación ontológica del ser-total (*Ganzsein*) del Dasein (*SuZ* 236 ss, 257 ss), que convoca los motivos de la angustia y el ser-para-la-muerte. La consideración ontológica del precursar la muerte en cada caso «mía» (*je meines*) dilucidó la propiedad del Dasein a la luz de su ser-en-la-posibilidad-que-ya-es, asegurando que todo comprender (*Verstehen*) es irremediabilmente fáctico. Con la conciencia, Heidegger completa ese movimiento «de vuelta» desde la posibilidad más

3 Cfr. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de Gred Ibscher Roth, rev. De Elsa Cecilia Frost, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, § 30. En adelante, *KPM*. Igualmente, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. y pról. de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000, § 13 y §14. En adelante, *Los problemas*.

4 Cfr. J-F. Courtine, «Kant et le temps. L'interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure», en su: *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, 1990, pp. 108-109. Para la datación cronológica de los escritos sobre Kant, véase H. Declève, *Heidegger et Kant*, The Hague 1970, pp. 30 ss. Igualmente, la introducción de P. Aubenque en: *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres texts de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972. Finalmente, D.O. Dahlstrom, «Heideggers Kant-Kommentar 1925-1936», *Philosophisches Jahrbuch* n° 96, 1989, pp. 145-154.

5 Especialmente significativa es la recurrencia a Kant en toda la segunda parte del curso del semestre de invierno 1925/26, *Lógica. La pregunta por la verdad*, versión española de J. Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

6 Casi simultánea a *SuZ* (semestre de invierno 1927/1928) es su curso, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, (GA 25), en adelante, *PIK*. Durante el semestre de invierno de 1928/1929, Heidegger imparte un curso con el título «Kant: los fundamentos de la metafísica de las costumbres». Tras la aparición en 1929 del *Kantbuch*, en el semestre de verano de 1930 Heidegger imparte el curso, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982, (GA 31). En adelante, *WmF*.

propia hacia la facticidad, que desemboca en el Dasein como proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*), mediante un movimiento «de ida» desde el seno de su arrojamiento fáctico, por el cual el Dasein se encuentra abocado inmediatamente a la comprensión de sí mismo desde las posibilidades concretas que le son dadas en el trato cotidiano con las cosas y en el ser-con los otros, hacia la posibilidad óptica de un ser-para-la-muerte.

La muerte muestra que la trascendencia (la *Naturanlage* kantiana) no transita a lo suprasensible atemporal sino a la propia facticidad. Es el tránsito como retro-ferencia: del anticipar la muerte como poder-ser radical (futuro) a la facticidad arrojada (pasado) en el habérselas con los entres intramundanos (presente). Por el contrario, la conciencia procede desde el seno de la facticidad arrojada (pasado), la nada ya siempre sida, al ser-para-la-muerte. Es la inmanencia como trascendencia finita, la llamada a la propiedad como libertad para asumir la propia muerte, es decir, desde la condición arrojada surge la llamada a asumir la certeza fundante de mi «*sum moribundus*»<sup>7</sup>.

Aparentemente, el tratamiento de la conciencia en Kant se ofrece como totalmente dispar. En efecto, la conciencia kantiana, a diferencia de la heideggeriana, posee un significado eminentemente moral, por cuanto se haya íntimamente vinculada al denominado «Faktum de la ley moral», es decir, la (auto)conciencia inmediata de la coerción de la ley moral respecto a la voluntad. Conciencia moral y ley resultan, pues, inseparables, si bien no se identifican, pues la conciencia hace referencia más bien a las consecuencias de esa presencia en el sujeto moral, a la par súbdito y legislador en el reino de los fines. Por lo tanto, la conciencia moral no indica cuál es la ley universal para una máxima dada, ni pregunta por la posible universalización de la misma, ni tampoco si una acción es o no conforme al deber, pues de todo ello se ocupa la razón pura práctica<sup>8</sup>.

La aparente inconmensurabilidad de ambos planteamientos se empieza a disipar si tomamos prestado como hilo conductor la hermenéutica que Heidegger realiza de esa otra disposición moral que es el sentimiento de respeto. El sentimiento de respeto, como «autoconciencia moral», pretende un acceso originario a la subjetividad kantiana como *personalitas moralis*<sup>9</sup>. El respeto como tal es respeto «por» (*vor*) la ley moral, respeto «ante» la presencia de la ley moral en nosotros. No es el fundamento de la ley, sino el modo en el que la ley puede salir a nuestro encuentro, ya que consiste en la receptividad (*Empfänglichkeit*) de la ley moral, es decir, en aquello que hace posible acoger la ley en cuanto fundamento de determinación del actuar.

Lo esencial para nuestro objetivo es mostrar cómo el sentimiento de respeto hace patente, según Heidegger, una contraposición entre receptividad y espontaneidad, humillación y enaltecimiento, en definitiva, inmanencia de la ley y trascendencia como pro-yecto, que él reconducirá a la unidad originaria de receptividad pura (la entrega (*Hingabe an*) inmediata que se somete a la ley) y la espontaneidad pura del libre procurarse (*Sich-vorgeben*) la ley. Así, el papel desempeñado por el respeto, en la interpretación heideggeriana, se traza en paralelo con la síntesis ontológica de la imaginación trascendental acometida respecto al

7 Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (GA 20), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, pp. 437-438.

8 Cfr. J.M. Palacios, *Pensamiento en la acción*, Madrid, Caparrós Editores, 2003, pp. 97-113.

9 Cfr. *Los problemas*, pp. 194 ss.

ámbito teórico<sup>10</sup>, disolviendo la tensión kantiana entre la condición de súbito y la de legislador en la unidad originaria y ontológica del ser-sí-mismo (*Selbst-sein*) actuante.<sup>11</sup> En efecto, aquello de lo que el respeto es respeto, la ley moral, se lo da la razón a sí misma, en cuanto razón libre, de modo que el sometimiento a la ley es un someterse a sí mismo, no determinado por el amor propio ni la presunción, por el que se accede al «auténtico» sí mismo en su finitud. Al someterse a sí mismo como razón pura, el yo se enaltece a sí mismo, aconteciendo la dignidad del yo. El sentir-se del respeto es un sentir del yo moral, que se somete a sí mismo, en definitiva, un yo libre descubierto en su dignidad: «Este peculiar elevarse a sí mismo al someterse patentiza al yo en su «dignidad» (KPM 138).

A la luz del rodeo por el sentimiento de respeto, se estaría en condiciones de afirmar que la conciencia kantiana, en tanto que disposición moral, también hace patente la condición del yo como pro-yecto (trascendencia) finito. La conciencia moral, junto con el sentimiento de respeto, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo, es una disposición moral, condición subjetiva para la receptividad del ánimo hacia el deber. Como el resto de condiciones subjetivas aludidas, la conciencia es una predisposición del ánimo (*Gemütsanlage*) que todo hombre tiene originariamente y de la cual existe conciencia inmediata resultante «de la conciencia de una ley moral como efecto de la misma sobre el ánimo»<sup>12</sup>. La conciencia es, pues, un efecto en el sujeto de la imprecación de la ley moral que se impone al sujeto. Precedencia, como en el caso del sentimiento moral de respeto, de la llamada de la ley (objetiva) sobre su receptividad en el ánimo como deber.

En tanto que disposición para la ley moral, la conciencia también hace patente la finitud del ser humano, amén de su predisposición metafísica para la trascendencia. ¿Por qué, entonces, Heidegger prima el sentimiento de respeto sobre la conciencia? En nuestra opinión, la conciencia como «acusadora» hace más palpable la referencia a la exigencia e incondicionalidad de la ley moral. Los análisis heideggerianos de la moral kantiana tienden siempre a minusvalorar el momento coercitivo de la ley moral, poniendo el acento en la autonomía como autolegislación: el obedecer la ley es auto-obedecerse por cuanto la exigencia nace del propio sujeto. Pero no se puede obviar que el ser racional finito dotado de arbitrio libre, aunque no obedezca la ley, siempre se encuentra sometida a ella y es precisamente en la imprecación de la ley como imperativo donde se reconoce como autolegislador.

El ser humano conoce la autoridad y santidad de la ley precisamente al transgredirla<sup>13</sup>, pero también la inmanencia de la ley es, simultáneamente, conciencia de su incondicio-

10 El análisis en KPM (§ 30, *La imaginación trascendental y la razón práctica*) del sentimiento moral de respeto procura hacer patente la trascendencia como condición de posibilidad del *Selbst* finito, trascendencia que últimamente hunde sus raíces en la imaginación trascendental. La tesis heideggeriana es sumamente atrevida: puesto que la razón teórica, en tanto que espontaneidad receptiva, es una razón finita libre, la razón teórica desvela su faz eminentemente práctica. Si la esencia del *Selbst* es la conciencia de sí, en el ámbito práctico habrá que rastrear la presencia de un tipo de autoconciencia, si bien «práctica». Por lo tanto, el análisis de la (auto)conciencia moral está destinado a afinar de manera necesaria la razón práctica, en cuanto razón finita o espontaneidad receptiva, en la imaginación trascendental.

11 KPM, p. 139.

12 I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 2005, p. 399, 254. En adelante, MC seguido de paginación original y traducción.

13 I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. bilingüe y trad. de José Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, p. 455, 241. En adelante, *Grundlegung* seguido de paginación original y traducción.

nalidad. La conciencia moral patentiza la intrínseca finitud del ser humano como súbdito acusado a la par que su condición de legislador/acusador en el reino de los fines, requerido constantemente a convertirse en un ser-en-tránsito hacia lo suprasensible.

Reconducida de esta manera la discusión respecto a la conciencia, con la que procuramos una interpretación heideggeriana del mismo Heidegger, se advierten inmediatamente las deficiencias de las críticas a la conciencia kantiana en *SuZ* porque, como veremos, allí la ley moral es sojuzgada como algo subsistente (*Vorhandene*) con antelación a toda verdadera discusión. Pero además, se comienza a percibir que lo puesto en tela de juicio en el tema de la conciencia es la misma fundamentación de la moral, mediante la pregunta por la incondicionalidad de la ley: si esa incondicionalidad permite un abrirse a lo infinito (Kant) o si la trascendencia de la razón práctica kantiana no es sino la raíz de su «finitización» (*Verendlichkeit*)<sup>14</sup>.

### 3. La llamada de la conciencia

La conciencia heideggeriana es la llamada que atestigua el ser-culpable [*Schuldigsein*] del Dasein<sup>15</sup>. En el seno mismo de su facticidad experimenta una exhortación que requiere al mismo Dasein, ya siempre regular e inmediatamente en la impropiedad, para que despierte de su letargo en el «uno» (*Man*). Es la llamada a la propiedad (*Eigentlichkeit*) entendida como el modo de ser del Dasein en el que éste se apropia de sí mismo como proyecto arrojado, frente al estado de alienación en el que habitualmente se halla. Apropiación como posibilitación de sí mismo, eligiendo las elecciones que nunca fueron tomadas, porque ya siempre e inmediatamente el protagonista de las mismas era el anónimo «nadie». Así pues, se busca la exigencia de un *Selbst* originario mediante el retroceso desde el quién cotidiano, hacia la irreductible singularidad del Dasein.

No es de extrañar que la descripción heideggeriana prime la pasividad del Dasein cotidiano ante el *Gewissen*. Interpelación destinada a frenar la «negatividad» óptica de la caída (el «im-» de la impropiedad), la obstrucción y encubrimiento propios de la apertura del impersonal «se», la conciencia arranca del engaño al Dasein cotidiano e invita a retornarse desde la placidez de la entrega a lo intramundano hacia la propiedad de su sí mismo (*Selbstsein*). Su violencia es una auténtica «contra-fuerza», su poder interpelador se dirige en sentido opuesto a la perpetua movilidad del Dasein cadente por la que queda expuesto a la comprensión de sí mismo desde los entes.

También la conciencia kantiana es una llamada: la exhortación acusadora de la razón pura práctica del sujeto finito. Ella es la voz interior que no calla ante la conducta inmoral.

14 *WmF*, p. 211. Con toda razón, la problemática en torno a la finitud/infinitud de la razón centró las primeras desavenencias con la interpretación oficial del kantismo, suscitando la reacción de las voces afamadas del momento, como muestra el enfrentamiento de Heidegger con Cassirer en el célebre coloquio de Davos. Cfr. H. Declève, «Heidegger et Cassirer interprètes de Kant», *Revue Philosophique de Louvain*, n° 67, 1971, pp. 517-45. E. Cassirer: «Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation», *Kant-Studien*, n° 36, 1931, pp. 1-26. También, R. R. Aramayo: «Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos», *Devenires* X, 19, 2009, pp. 151-179.

15 *SuZ*, p. 269, 289. Acerca de los diversos focos semánticos del término alemán «*Schuld*», véase J. Greisch, *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation integrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 2002, p. 293.

Es «la propia crítica y el reproche que se hace a sí mismo»<sup>16</sup>, ante la injusticia. Es la voz de la razón como el juez más severo, ante el que no sirven los ruegos ni los engaños, «pues no puede sobornar a su Razón»<sup>17</sup>.

En ambos pensadores la conciencia tiene el rango de lo incontrovertible. Para Heidegger, en tanto que forma de la aperturidad del discurso (*Rede*) que articula el comprender (*Verstehen*), no es una confusa voz que se pueda o no entender, sino un verdadero «Faktum» constitutivo de la facticidad del Dasein (*SuZ* 269, 289). La conciencia kantiana es una «disposición originaria» (*MC* 438, 303), es decir, un «hecho» ineluctable e incuestionable. No es posible no tener conciencia, de ahí que la mayor perversión posible para el ser humano sea el pretender negarla. Pero tampoco escapa a la perspicacia de ambos pensadores (si bien Kant, por lo motivos que aludiremos hace más hincapié en ello) que también es ella «el lugar por excelencia en el que las ilusiones sobre sí mismo se mezclan íntimamente con la veracidad de la atestación»<sup>18</sup>. La facticidad de la imprecación no significa que no se desatienda la «genuina intención moral en nosotros» (*Religión* 58). Es posible para el hombre llegar a la extremo de no hacer caso a «su temible voz», pero nunca puede «dejar de oírlo» (*MC* 400, 256). Por eso, es un deber indirecto «cultivar la propia conciencia moral, aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído» (*Ibíd.*, 401, 256-257). Evitar a toda costa la culpa premeditada como autoengaño, origen de la tranquilidad de conciencia de muchos hombres, requiere la incesante criba del autoexamen moral, para no limitarse a eludir las consecuencias malas de las acciones. La carencia de autocrítica conforma la deshonestidad e indignidad humana, verdadera «mancha pútrida de nuestra especie» (*Religión* 58), pues se arroga la pretensión de negar vía ocultación lo innegable, el hecho de la conciencia moral en nosotros.

Tampoco para Heidegger comprender la llamada es elegir la conciencia, que se impone inexorablemente al Dasein, sino abrazar lo ineluctable: querer-tener-conciencia [*Gewissen-haben-wollen*] (*SuZ* 288, 306). Desde este punto de vista y extremando la comparación, podría convenirse en que ambas interpretaciones llaman a la libertad como liberación y como proyecto. En efecto, según Heidegger, a pesar de encontrarse inmediata y regularmente sumergido en el ruidoso mundo cotidiano, el Dasein puede escuchar la llamada silenciosa pero inequívoca a liberarse «de» las posibilidades que los otros (el estado interpretativo público) le presentan. Más aún, esta invitación a la liberación de las cadenas del anonimato pretende ganar una libertad «para» reconquistar el sí mismo propio, proyectándose hacia posibilidades de sí mismo. El *Gewissen* heideggeriano exhorta, pues, a reconquistar la libertad del Dasein como poder-ser sí mismo en propiedad, invitando a elegir la elección perdida por omisión a fin de posibilitar el propio poder-ser propio (*SuZ* 268, 288). Desde esta perspectiva, que sin embargo no accede todavía al originario «ser»-libre existencial, pues hablamos de una modificación existencial de la impropiedad, la resolución (*Entschlossen-*

16 I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 124. En adelante, *KpV*.

17 I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, trad., pról. y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 101. En adelante, *Religión*. Cfr. I. Kant, *Reflexiones sobre filosofía moral*, trad. y notas de José G. Santos Herece, Salamanca, Sígueme, 2004, Reflexión 7312, p. 205-206. En adelante *Reflexiones*.

18 P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 380.

*heit*) consiste en una torsión hacia la elección nunca tomada (auténtica libertad abismática) por la que inexorablemente soy-culpable en todo mi actuar. En términos kantianos bien podría decirse que ante la voluntad santa todos somos culpables. La primera opción, la «opción fundamental», es para ambos la que se decide por el querer-tener-conciencia, y en ese reconocimiento acontece precisamente la primera y radical culpabilidad. No extraña por eso que el joven Heidegger elogiara a Kant por haber comprendido en su ética que el Dasein es poder-ser, posibilidad de escogerse o malograrse a sí mismo:

«Elegir ser responsable de sí mismo significa elegir la *conciencia moral* como la posibilidad que el hombre propiamente es. El malentendido en torno a la verdadera estructura antropológica de la ética kantiana es un error de la fenomenología (Sche-ler). Kant vio que el sentido fundamental del Dasein es posibilidad, una posibilidad de ser y poder escogerse a sí mismo»<sup>19</sup>.

El dedo acusador de la razón kantiana ningunea al «abogado» benévolo que pretende excusar su maldad apelando a causas fenoménicas, en definitiva, negando su don más precioso, su autonomía, a la cual «empujan a la vez la Razón, el corazón y la conciencia moral» (*Religión* 178). La conciencia exhorta al albedrío (*Willkür*) a la libertad plena de la buena voluntad, a la perfección moral del hombre, nunca plenamente alcanzable para una criatura finita. Pero, a diferencia de Heidegger, es en la santidad de la ley moral donde se abre para el hombre la esperanza de la libertad y, a la vez, la sublimidad de la ley es el espejo en el que el hombre se mira y en comparación con la cual se juzga continuamente en un incesante autoexamen. Libertad como liberación progresiva en el hombre de su determinación por el mal, de su culpa originaria, por la que contrae la obligación de luchar por salir de esa situación de peligro hacia la libertad plena. Esta es la libertad que le cabe a la voluntad finita: «Llegar a ser *libre*, «ser liberado de la esclavitud bajo la ley del pecado, para vivir a la justicia», es la ganancia suprema que puede alcanzar» (*Ibid.*, 117).

No pretendemos obviar que las convergencias esbozadas ocultan diferencias insalvables. La más palpable, la referencia a la ley moral de la conciencia kantiana. La disposición para la conciencia heideggeriana se aleja radicalmente del kantiano «amor a la ley» (*Ibid.*, 179), a no ser que esa ley se inserte en la temporalidad extático-horizontal del Dasein, como pretenderá en *KPM*. La libertad de Heidegger es el elegir-se como resolverse por el más propio ser-culpable que irremediamente ya se es<sup>20</sup>. Si bien Heidegger estaría dispuesto a aceptar que la conciencia es una disposición originaria (como Faktum) e intelectual (en tanto que forma de autoconciencia), nunca accedería a sostener que, como receptividad para

19 M. Heidegger, *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo*, (Conferencias de Kassel, 1925), ed. y trad. de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta. 2009, p. 84.

20 Una adecuada comprensión de los momentos de la angustia, muerte y conciencia en *SuZ* pasa por su necesaria vinculación con la «libertad para el fundamento» (*Freiheit zum Gründe*) de la que Heidegger hablará en su lección *De la esencia del fundamento*. En 1927 todavía la libertad no ocupa el núcleo de su pensamiento, como lo hará después de la mano del concepto de trascendencia. Un paso importante hacia la libertad abismática lo representa su hermenéutica de la libertad kantiana en *WmF*, donde Heidegger comprende ésta como autorresponsabilidad (*Selbstverantwortlichkeit*).

el deber, la conciencia es una disposición «moral», o lo que es lo mismo, conciencia de la incondicionalidad de la ley coercitiva cuya formulación es el imperativo categórico.

#### 4. Santidad frente a Silencio: la imagen del tribunal

El análisis de la conciencia como instancia vocante en el Dasein lo realiza Heidegger en contraste con la concepción vulgar de la misma, valga decir, kantiana, que prima su escenificación en un ambiente netamente judicial. El «tribunal de la conciencia» como la llamada que atestigua una culpabilidad, acusa y exhorta a superar la deuda contraída. A pesar de la impresión de que se sigue de cerca la imagen kantiana del tribunal, Heidegger insiste en oponerse frontalmente a dicho esquema, viciado por la perspectiva prescriptivista que desdobra el yo en un «*ser* acusado» y un «*deber-ser* acusador». Más aún, en una singular torsión de la falacia naturalista, Heidegger insertará el deber ser en la constitución ontológica del Dasein y lo hará por medio de la condición silente de la conciencia.

Para Heidegger, la conciencia nada tiene que ver con esa imagen confusa de la concepción vulgar/kantiana destinada a explicar la culpabilidad por unos deberes no satisfechos. Lejos de ello, el *Gewissen* heideggeriano pretende un acceso a la propia mismidad entendida como cuidado (*Sorge*): «*En la conciencia el Dasein se llama a sí mismo*» (*SuZ* 275, 294). Este llamamiento pindárico desmoralizado no aspira a una mejora o perfeccionamiento del ser humano, puesto que la impropiedad no es nada «negativo» a expurgar tras un aleccionamiento moralizante, sino que su pretensión consiste en el tránsito desde una posibilidad óntico existensiva a otra, mediante la modificación de la primera y habitual: la condición de arrojado en el *Man*.

De ahí que la conciencia no dice «nada» (intramundano) al Dasein, sólo insta a transcender, sobrepasar el «se», dejando de lado el vocerío de sus reclamaciones que incapacita para escuchar el silencioso murmullo del más propio poder-ser-sí-mismo-en-el-mundo. El Dasein es convocado a la desnuda nada abierta por la angustia, cuya no intencionalidad coarta toda remisión de la conciencia a sucesos del mundo, a un diálogo edificante con los otros o a un monólogo interior, esto es, a nada «real», ya sean posibilidades fácticas, cánones de comportamiento o doctrina moral alguna<sup>21</sup>. No obstante, esa nada como «nada entitativo», nada-de-entes, encubre su verdadera condición: nada «del» ser (del Dasein). La conciencia guarda silencio respecto a todo ello para convocar al Dasein únicamente a (a) poderarse de su ser originario.

La ley moral kantiana representa, a juicio de Heidegger, el deber que trata de imponerse frente a las inclinaciones, de modo que instaura en el ser humano una brecha, una deficiencia entendida como carencia entre lo empírico y lo moral que aspira a ser subsanada. En conformidad con la imagen judicial, Heidegger interpreta la ley moral kantiana como ley legal, impuesta desde fuera al ser humano, cuyo incumplimiento implica una falta<sup>22</sup>. La ley

21 Acerca del silencio como la más poderosa manifestación del ser-hablante del Dasein y una privilegiada forma de discurso, véase M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, (*Tratado de 1924*), trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2008, p. 40.

22 Parece claro que Heidegger no tiene en cuenta la diferencia entre legalidad y moralidad trazada por Kant en *MC* 214, 17. En *SuZ* desatiende algo que sí tendrá en cuenta en su coloquio de Davos con Cassirer: la ley moral es constitutiva del ser humano en tanto que voluntad finita. Es más, tres años antes en su Conferencia sobre

moral expresa un «no», la negativa a una sensibilidad moralmente «caída» y con poder de seducción en forma de apetitos e inclinaciones<sup>23</sup>. Negatividad no definitiva pues oculta un optimismo metafísico que la infravalora considerándola como deficiencia o carencia ante una exigencia aún por cumplir y por lo tanto, siempre reasumible mediante un tránsito dialéctico a la afirmación<sup>24</sup>.

De este modo, se asiste así a uno de los giros hermenéuticos típicamente heideggerianos: la conciencia universal kantiana (y, en general, la moral tradicional) es la voz del «uno»; la autodeterminación de la voluntad únicamente pretendería anular la desazón o expatriación (*Unheimlichkeit*) constitutiva del Dasein fáctico<sup>25</sup>. La interpelación de la ley moral es la ontificación del poder del interpelador devenido en subsistente. La moral kantiana es la moral del hombre en su desenvolverse cotidiano con las cosas y sus semejantes que, no obstante, muestra un hombre «sin moral» (*SuZ* 288, 306), falta de conciencia (*Gewissenlos*), fiel cumplidor de los deberes «normales» que rigen la convivencia, a modo de disfraz para ocultar su originario ser-culpable.

Es en este punto donde adquiere importancia la imagen kantiana de la conciencia como el «Tribunal de la razón». Su desarrollo más explícito se encuentra en la sección primera del capítulo segundo (§13) de la *Metafísica de las costumbres*, con el significativo título de «*El deber del hombre hacia sí mismo, considerado como su propio juez innato*».

La conciencia jurídico-moral es «La conciencia de un tribunal interno al hombre» (*MC* 438, 303). El planteamiento sigue, pues, la imagen jurídica: a la facultad de juzgar (*Urteils-*

---

el concepto de tiempo, Heidegger había hecho un guiño al formalismo kantiano precisamente por insertar la ley en la existencia: «Quizá no sea casual que Kant determinara el principio fundamental de su ética en una manera que nosotros calificamos de formal. Posiblemente, por su familiaridad con el ser-ahí, sabía que éste es su «cómo»» (M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, pról., trad. y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 1999, p. 46).

- 23 A pesar de una considerable ambigüedad en algunos textos, según Kant, el verdadero mal no se encuentra en las inclinaciones naturales (la razón kantiana es que éstas se refieren a la felicidad, no a la moral). Éstas, consideradas en sí mismas, son buenas, es decir, no reprobables. No se trata de eliminarlas (que es imposible y dañino) sino de domarlas «para que no se consuman las unas por las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad» (*Religión*, p. 79). En buena lid con la intención moral de la filosofía crítica, ésta no pide la renuncia a la felicidad, sólo que no puede ser el motivo de determinación, porque no es moral: «primero tengo que estar seguro de que no actúo contra mi deber; sólo después me está permitido atender a mi felicidad y ver en qué medida puedo conciliarla con mi estado moralmente (que no físicamente) bueno» (I. Kant, «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», en: *Teoría y praxis*, trad. M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 2006, p. 16).
- 24 Aunque no sea el centro de su preocupación en *SuZ*, no cabe duda de que, de modo latente, en esta obra se va fraguando la pregunta por el *Nihil*, en la forma de una preocupación por desentrañar el sentido ontológico de la negatividad [*Nichtheit*] de esta nihilidad [*Nichtigkeit*] como esencia ontológica de todo «no» en general. En el cuestionamiento por el origen ontológico de la negatividad cada vez percibe con más claridad que la respuesta pasa por la pregunta por el ser: «¿Y dónde podrá hallárselas si no es en la aclaración temática del sentido del ser en general?» (*SuZ* 286, 304). Si bien en tránsito hacia la «nada del ser» de su conferencia *De la esencia de la verdad*, el *nihil* se refiere todavía en *SuZ* al ser del Dasein.
- 25 No deja de sorprender la identificación de la conciencia kantiana con la voz del uno destinada a acallar la *Unheimlichkeit*. Y sorprende porque el rigorismo kantiano se complace bien poco con la autocomplacencia ante la apelación del deber. En la llamada del deber reconozco una falta, no óptica, como pretende Heidegger, sino referida a mi ser que no es como «debería ser». Bien es cierto que para Kant el reclamo, aunque en la facticidad, no procede «de» ella sino de aquello a lo que está destinado a ser, su deber-ser. El deber-ser es lo originario, hasta el punto de que retroactúa sobre el ser del hombre, abriendo la brecha entre naturaleza y libertad que lo convierte en persona.

*kraft*) le corresponde la imputación interna de un acto que se encuentra bajo la ley, la cual ejerce una coerción (*Nötigung*) objetiva denominada deber. Juzga si la acción se ha realizado como acción que se encuentra bajo una ley. Después, la *razón* sentencia con la condena o la absolución, «todo ello sucede ante una *audiencia* (...), llamada *tribunal (forum)*, como persona moral que hace efectiva la ley» (*Ibid.*).

Además de tener en cuenta que la determinación de la conciencia moral/judicial se encuentra tras el paso por las *Rechtslehre*, resulta imprescindible cuestionarse a qué obedece el simbolismo jurídico que envuelve la conciencia moral. Kant se enfrenta al reto de conjugar la incondicionalidad coercitiva del deber y la autonomía como autocoerción, la receptividad de la ley y la autolegislación. Y lo hace recurriendo a la imagen del tribunal, a sabiendas de que el vocabulario jurídico acentúa considerablemente la «alteridad» de la ley, en perjuicio a la autonomía del sujeto. En efecto, el desdoblamiento entre el juez (la razón pura práctica, *Wille*) y el acusado (el arbitrio, *Willkür*), hace especial hincapié en el momento de alteridad de la llamada, caballo de batalla de Heidegger, hasta el punto de considerarla «como si fuera por orden *de otra persona*» (*Ibid.*, 438, 303).

En paralelo con la legislación penal, donde el criminal nunca puede ser su propio juez (*Ibid.*, 335, 171), «en todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar como juez de sus acciones a *otro* (como hombre en general), distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo misma» (*Ibid.*, 438, 304). Kant habla así de un «doble sí mismo», acusado y juez, sin olvidar que la sentencia se pronuncia «sobre *una y la misma persona*» (*Religión* 180, nota)<sup>26</sup>. El juez es el «*homo noumenon*», autónomo y autolegislaador, o lo que es lo mismo, la razón pura práctica que impone su ley y emite la sentencia. Por su parte, el acusado no sería propiamente el craso yo fenoménico, incapaz de ser reconducido a la libertad por su plena determinación sensible, sino el libre arbitrio, esto es, el «(...) hombre sensible dotado de razón (...), pero sólo con un propósito práctico» (*Ibid.*).

Además de distinguirse netamente acusador y acusado, se exige que ambos sean libres, si bien con la libertad del arbitrio uno y otro con la libertad plena de la razón pura práctica. Por eso Kant no tendría reparo en afirmar que «La llamada procede *de mí* y, sin embargo, *de más allá de mí*» (*SuZ* 275, 295), pues el sujeto moral kantiano es a la vez libre súbdito sometido al deber en el seguimiento de la ley moral y fin en sí mismo, personalidad<sup>27</sup>. En la exigencia de un «desdoblamiento» entre el origen y el receptor de la llamada, los análisis heideggerianos siguen el modelo trascendental, si bien comprendiendo lo trascendental al modo existencial-ontológico. Lo que no obsta para que la singularidad de la conciencia heideggeriana resida precisamente en la forma de conceptuar esa «distancia»<sup>28</sup>. El vocante del

26 Sin esta distinción entre un yo inteligible autónomo y un yo sensible (entre arbitrio y voluntad) no se podría comprender la imputabilidad respecto a actos pasados. El arrepentimiento y el dolor que conlleva respecto a esos actos se explica «(...) porque la razón, cuando se trata de la ley de nuestra existencia inteligible (la moral), no reconoce ninguna diferencia de tiempo, y sólo pregunta si el suceso me pertenece como acto (...)» *KpV* p. 125.

27 Sobre este punto véase K. Arifuku, «Heidegger und Kant. Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit des menschlichen Selbst», en: D. Papenfuss / O. Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd.1, Frankfurt a.M., 1991, p. 163.

28 Jean-Luc Marion en «L'Interloque» muestra con suma claridad la aporía última de la identidad del vocante y el vocado en la llamada y el intento de Heidegger de superarla mediante la *Kehre*, esto es, la recurrencia a la «llamada del ser». Cfr. J.-L. Marion, «El interpelado», trad. de Juan Luis Vermal, *Taula: quaderns de pensament*, (Palma), n° 13-14, 1990, pp. 87-97.

*Gewissen* no es un ente exterior a ella, una instancia prescriptiva (los otros, la ley o Dios), sino el Dasein mismo en su finitud. La llamada procede del interior originario del Dasein, de su estructura ontológica fundamental, el cuidado (*Sorge*)<sup>29</sup>.

Dos observaciones a modo de cierre. Repárese, en primer lugar, en que en el enfrentamiento con el temido «dualismo» kantiano, Heidegger se muestra como un kantiano más auténtico que el propio Kant<sup>30</sup>, por cuanto se erige en crítico del idealismo de la razón que, sin embargo, «trascendentalmente» rechaza la ley de la razón para oponerle, a modo de fundamento, la ley del propio ser del Dasein individual (con el tiempo devenida en la legalidad de la historia destinal del ser (*Seinsgeschick*). Por otra parte, pese a que, como venimos sosteniendo, la recurrencia al ámbito jurídico debe entenderse en los límites precisos de la analogía (como lo es también la recurrencia al legislador supremo), no cabe duda de que arroja más sombras que luces. En primer lugar, porque acentúa hasta el extremo la dicotomía entre lo sensible y lo inteligible. Además, en ella la conciencia moral en tanto que «(auto)conciencia del tribunal de la razón» adquiere una condición eminentemente pasiva: no es ni la razón acusadora ni el albedrío juzgado sino la espectadora que levanta acta del litigio desencadenado en el interior de la subjetividad humana. Finalmente, y en este punto se halla uno de los principales errores de la interpretación heideggeriana, induce a pensar desacertadamente que para Kant la conciencia moral versa sobre las acciones concretas, cuando lo realmente juzgado es la intención moral, es decir, la máxima de la acción. Hará falta un sentido más auténtico de la conciencia kantiana, que haga referencia al momento de certeza, necesario en todo juicio. Avanzamos ya ese concepto de conciencia, que abordaremos posteriormente, de mano de una reflexión extremadamente sugerente de Kant:

29 «*La conciencia se revela como llamada del cuidado*: el vocante es el Dasein que, en su condición de arrojado (estar-ya-en...), se angustia por su poder-ser. El interpelado es este mismo Dasein, en cuanto llamado a su más propio poder-ser (anticiparse-a-sí...). Y el Dasein es llamado por la llamada para que salga de la caída en el uno (ya-estar-en-medio-del-mundo del que nos ocupamos). La llamada de la conciencia, es decir, ésta misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el Dasein, en el fondo de su ser, es cuidado» (*SuZ* 277, 297). P. Ricoeur considera que Heidegger muestra esta alteridad mediante la distinción entre Man y Selbst (cfr. P. Ricoeur, op. cit., pp. 380-381). A nuestro juicio, si bien esta interpretación es posible, el texto citado deja claro que no es la primaria: lo interpelado por el Dasein arrojado es su existencia (*vorweg sein*), es decir, su futuriendo ser-en-posibilidad. Esa interpelación reobra sobre su condición presente de perdido en la impersonalidad del «se». Aquí se vislumbra la dificultad de «encajar» la condición cadente en la tópica de las estructuras ontológicas del Dasein.

30 Precisamente en eso consiste el método interpretativo heideggeriano que critica mediante, digámoslo así, «absorción» de su oponente. Su confrontación (*Auseinandersetzung*) con los filósofos consiste el esfuerzo por retro-traer lo dicho y lo no-dicho por el autor a las fuentes de lo originario, su re-posición en el ámbito del «otro preguntar» (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1989, p. 253. En adelante, *Beiträge*). Seguir el consejo kantiano de superar al autor en la interpretación (*KrV* A 834, B 862), supone un análisis detenido y riguroso en el que incluso se llega a prestar los propios razonamientos allí donde las posibles lagunas demandan un esfuerzo hermenéutico. Sólo en ese sentido toda interpretación consiste en una destrucción, un desmantelar (*ab-bauen*), que no devastar, aquello que, merced a la tradición filosófica, oculta o recubre el sentido del ser. Por eso su interpretación se blinda de antemano frente a las posibles críticas, pues no aspira a una «richtige Kantinterpretation» (*PIK* pp. 2-3), que impide todo acceso al filosofar auténtico. Su objetivo consiste en franquear (*freilegen*) el originario sentido del ser, sin olvidar que «tras la dureza de la confrontación está la pasión de un destino y el saber que con ellos, y a través de ellos, acontece algo esencial; a saber, algo que, a su tiempo, tendrá la fuerza de crear futuro una y otra vez» (M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, trad. Alberto Rosales, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1985, p. 51).

«La conciencia moral es la conciencia del deber, *ser sincero en la imputación de los propios actos*. Sincero es aquel que siempre hace un reconocimiento de sus juicios de acuerdo con la conciencia de los mismos. La conciencia moral es, por lo tanto, un jurado en el que el entendimiento es el legislador, la facultad de juzgar el acusador y procurador, pero la razón es el juez. *En la segunda instancia se exige sinceridad*»<sup>31</sup>.

## 5. La culpa sin deber: la formalización ontológica de la conciencia

Con el fin de mostrar su contraposición a la tradicional concepción de la conciencia, Heidegger somete al *Gewissen* a un proceso de formalización ontológica que, en último término, representa la formalización ontológica de la ley moral kantiana. Se pretende así acceder allí donde Kant no pudo o no quiso llegar: la fundamentación de la moral. Como señala Greisch, Heidegger procura desde la óptica existencial «fundar la posibilidad misma de un actuar moral»<sup>32</sup>.

Si tradicionalmente la conciencia ha devenido en conciencia moral, conciencia de una culpa, Heidegger realiza un proceso de «formalización» ontológica, consistente en insertar la culpa en el terreno existencial: su reflexión transita del hacerse culpable existivo (ser fundamento de una carencia a subsanar respecto a un ideal hipostasiado como plenitud) al «ser» existencialmente culpable. La culpabilidad del Dasein abierta por la conciencia («yo soy culpable»), al recaer sobre el «soy» y no sobre el «yo», aboca a la destrucción del sujeto kantiano como algo subsistente<sup>33</sup> e inaugura la mismidad de ese yo como el «yo-en-cada-caso-mío» (*Jemeinigkeit*). Frente a la incondicionalidad y alteridad de la ley moral kantiana, Heidegger procurará un retro-movimiento desde el uno-mismo hacia el poder-ser en cada caso mío<sup>34</sup>. La llamada de la conciencia es una llamada «hacia atrás», un re-torno al yo originario, una re-cuperación de la mismidad perdida, una re-asunción de una culpa<sup>35</sup>.

Según Heidegger, la culpabilidad existencial y formalmente comprendida consiste en «*ser-fundamento de una nihilidad*» (*Grundsein einer Nichtigkeit*). Aplicada esta culpabilidad al Dasein significa que:

31 *Reflexiones* n° 6815, p. 97, cursiva nuestra.

32 Greisch, op.cit., p. 298.

33 No podemos profundizar aquí en la crítica del «Yo pienso» kantiano que Heidegger realizará en los párrafos 43 y 64 de *SuZ*. Únicamente nos limitamos a dos apuntes clarificadores. La confrontación con el Yo pienso kantiano está marcada por el rechazo de la interpretación de la subjetividad como secuencia de vivencias sucesivas. El auténtico adversario en la sombra es, pues, el idealismo husserliano y más concretamente el concepto de intencionalidad, al que se retrotrae a su condición ontológica originaria: el ser-en-el-mundo. En segundo lugar, la crítica al Yo pienso kantiano gira siempre en torno a su aislamiento respecto al mundo, su coexistencia subsistente conjunta con lo intramundano «exterior». Pero con su hermenéutica en *KPM*, esta crítica inicial se irá modulando al intentar mostrar la constitución temporal del Yo pienso, indagando en la imaginación trascendental como síntesis ontológica.

34 «El Dasein no podría llegar a la dudosa invención de una «conciencia universal» si no fuera *porque* la conciencia es, desde lo más hondo, y en su esencia misma, *cada vez mía*. Y esto no sólo en el sentido de que lo interpelado es siempre (*je*) el más propio poder-ser, sino porque la llamada viene del ente que soy cada vez (*je*) yo mismo» (*SuZ*, 278, 297-8).

35 A pesar de todo, siguen vigentes, a modo de dardo acusador, las preguntas que lanza J.G. Caffarena: «¿no supone la seriedad de la llamada con que se llama el que hay algo «mayor que el hombre» (entendido como individuo) en la llamada?, y ¿no hay un canon de la misma autenticidad en el hombre que busca ser auténtico?» (J.G. Caffarena, *Metafísica fundamental*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1983, p. 173).

«siendo *sí mismo* es el ser-ahí el ente arrojado *como sí mismo*. *No por sí mismo (durch es selbst)*, sino *a sí mismo (an es selbst) despedido (entlassen)* del fundamento para ser en el sentido de ser *éste*» (SuZ 284).

Heidegger transita así del ser fundamento de una deficiencia (Kant) al ser un fundamento deficiente; previo a toda culpabilidad moral se encuentra el «ser»-culpable del Dasein. El Dasein puede ser fundamento de una deficiencia (puede devenir culpable) pero no por ello es un fundamento deficiente (ser-culpable) y a esa «deficiencia» existencial es a la que un pensamiento como el de Heidegger, siempre en pos de lo originario, tiene que acceder. En definitiva, el existencial ser-culpable del Dasein es «la condición existencial de posibilidad de lo «moralmente» bueno y malo» (SuZ 286, 305)<sup>36</sup>

La culpabilidad existencial del Dasein significa que es un ser arrojado, entregado a ser y tener que ser su Ahí, pero desconociendo su adónde y su de dónde. Él es el fundamento de sí mismo para poder ser sí mismo, pero en el seno de esa fundamentación existe una nihilidad que impide su absolutización. Al Dasein le queda vedada la posibilidad de una autoposición en sí mismo. Su condición de arrojado, por la que es y tiene que ser, no es producida por el ser mismo del Dasein y por lo tanto, no puede ser llevada hasta el Ahí por éste. Queda imposibilitado todo retroceso del Dasein que abarque su finitud, que desentrañe el misterio. La facticidad arrojada no es teóricamente asumible, de modo que existe algo previo al Dasein, inasumible por éste, pero que debe ser aceptado, existiendo desde y como ese fundamento. La culpabilidad del Dasein reside en ser y tener que ser sí mismo, no llegando jamás a adueñarse de su sí mismo más propio. El Dasein es fundamento de su poder-ser no autofundante.

La libertad del Dasein es, de este modo, una libertad en precario. El Dasein es un autor de su acción de antemano des-autorizado existencialmente. El único modo que, a juicio de Heidegger, existe de mostrar esa precariedad de la libertad es liberando de contenido óntico el *Gewissen*, pues, en tanto presuposición ontológica de la moral fáctica, su referencia a normas o fines acabaría fatalmente por tergiversar el sentido existencial de la llamada, únicamente referida al sí mismo originario. De este modo, la «nada de entes», la indeterminación óntica tiene como contrapunto la «*determinación existencial*» (Ibíd. 298, 316) del Dasein que se resuelve por su propia existencia. La libertad deja de entenderse como aquello que insta a decidirse por algo, para convocar la idea de una liberación del *Man* y, ante todo, de una resolución por la propia existencia.

No obstante, cabe cuestionar seriamente si el dictamen heideggeriano sobre la ley moral hace realmente justicia a Kant. Lo cual invita también a pensar si es imprescindible la formalización ontológica y con ella la reducción de la moral a lo ontológico, para mostrar la esencial finitud del ser humano o la precariedad constitutiva de su libertad, pues, a primera vista, da la impresión de que la reducción del *Ge-wissen* a *Wissen* es «demasiado viaje para

36 No obstante, Heidegger desatiende el tránsito del ser-culpable al hacerse-culpable, de la condición ontológica a lo moral mismo. Y no por casualidad: al situar la moral en el plano óntico, se cierra fatalmente el camino hacia la explicación de su origen en lo ontológico. Como afirma P. Ricoeur, «Heidegger no muestra cómo se podría recorrer el camino inverso: de la ontología hacia la ética» (P. Ricoeur, op. cit., p. 390). Véase también, P. Cerezo, «De la existencia ética a la ética originaria», en: *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1991, pp. 26 ss).

tan pocas alforjas», en el que irreparablemente se arrumba gran parte de lo ganado por la reflexión ética tradicional.

Resulta difícil aceptar que la ley moral kantiana sea concebida por Kant como algo *Vorhandene*, no sólo desde el momento en que se vincula la libertad al problema del «mal radical» en *Religion* sino porque sólo para el ser racional finito tiene sentido hablar de una ley moral como imperativo categórico, a diferencia de la voluntad santa. El Faktum moral kantiano da buena cuenta de cómo desde el seno del ser racional se alza una exigencia que para nada es extrínseca a éste sino el constitutivo mismo de su personalidad. La culpabilidad respecto a la ley no es una carencia o déficit, pues, como deja claro en la crítica a Epicuro y al estoicismo en *KpV*, la ley no es un modelo ético singularizado en un individuo, el sabio, siempre extrínseco respecto al comportamiento moral. También para Kant cierta «negatividad» es constitutiva del ser humano por cuanto encuentra «dada» en su naturaleza la ley de la que no es creador, y respecto a cuya donación aparece como un ser-en-falta, un ser-culpable<sup>37</sup>.

Para Kant la ley moral y el respeto que ella produce constituyen la personalidad como tal<sup>38</sup>. El ser racional es aquél «*susceptible de que algo le sea imputado*» (*Religión* 43). «La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales (...)» (*MC* 223, 30). Es la responsabilidad de sus actos, la imputabilidad de los mismos, la que constituye la persona. Personalidad, pues, esencialmente moral que mienta a la par libertad y sometimiento a leyes.

Se devalúa la ética kantiana en casuística cuando se toman como punto de partida las acciones concretas y no las máximas en su proyección hacia la santidad de la ley. El concepto de «actitud moral fundamental»<sup>39</sup> que introduce Kant en *Religión* al hablar de la máxima suprema o primer «acto» de libertad como definitorio de la bondad o maldad del ser humano, es el verdadero contrapunto de una discusión seria con la *Entschlossenheit* heideggeriana. Puesto que dicha contraposición escapa sin duda a los objetivos del presente artículo, nos limitaremos a unas breves pinceladas respecto a la propuesta kantiana de una culpabilidad originaria, a la par que libre, frente a lo que podría considerarse «fatalismo heroico» de la concepción heideggeriana.

Kant distingue entre el motivo impulsor de la acción, que bien podría ser la representación de un objeto (materia de la máxima), y la admisión subjetiva de ese motivo como principio universal de la acción. Aunque siempre haya que contar con los impulsos de la sensibilidad, en último término, la adopción o aceptación de una determinada máxima es siempre un acto enteramente libre (*Religión* 41). De lo contrario, difícilmente podría hablar de libertad del arbitrio. En efecto, la bondad o maldad del hombre se encuentra en la pro-

37 Ni siquiera el legislador supremo, personificación de la voluntad santa, decide sobre el contenido de la ley o sobre su autoría. De él procede únicamente la obligatoriedad de la ley respecto a las voluntades no santas. De ahí que el concepto de «Dios» como soberano moral represente únicamente la obligación de obrar moralmente. Cfr. *MC* 223, 34-35, *Ibid.* 319, 150.

38 «A la sola idea de la ley moral, con el respeto que es inseparable de ella, no se la puede llamar en justicia una *disposición* para la *personalidad*; ella es la personalidad misma (la idea de la humanidad considerada de modo totalmente intelectual)» *Religión*, p. 45.

39 Tomamos prestado esta caracterización interpretativa de J.G.Caffarena, *El teísmo moral en Kant*, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 213.

pia «naturaleza humana»,<sup>40</sup> de modo que no se es malo primariamente porque se realicen acciones contrarias a la ley, «sino porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas en él» (*Ibíd.* 36). La bondad o maldad va más allá de las meras acciones, hacia los principios generales en los que se basan esas acciones, las máximas. Lo cual obliga ciertamente a extremar la precaución a la hora de emitir un juicio, incluso respecto a uno mismo, acerca de la bondad o maldad del ser humano. Como ya dijimos, la conciencia kantiana es un continuo ejercicio de autoexamen. Autoexamen aplicable primeramente a la misma actividad filosófica, pues «ser *consecuente* es la mayor obligación de un filósofo, y, sin embargo, la que se encuentra más rara vez cumplida» (*KpV* 41). Sinceridad reconocida por el propio Heidegger cuando define a Kant como un pensador respecto al que se puede tener absoluta certeza de que «no miente»<sup>41</sup>.

Donde Heidegger ve el desfundamiento fundante del Dasein, Kant ve el acto primero de elección de una máxima, acto esencialmente libre y, como tal, incuestionable e in-fundado. La libertad kantiana no tiene fundamento sensible, ella pone fundamento, sienta las bases de la acción de manera originaria, pues es un comienzo absoluto. En efecto, puesto que la aceptación de una máxima es libre, su fundamento debe ser buscado en otra máxima igualmente libre y así hasta el infinito, de manera que la única solución al regreso infinito es encontrar una máxima de las máximas, fundamento último y por lo tanto infundado para la bondad o maldad de las máximas, en el fondo, un primer principio para la libertad del género humano, que es el que decide acerca de la bondad o maldad del hombre. Ese primer fundamento de adopción de máximas buenas o malas, es insondable<sup>42</sup>.

Kant impone así partir del reconocimiento de la propia libertad indigente, pero libertad del sujeto moral, es decir, querer-tener-conciencia de la infinita distancia que media entre el bien que debemos realizar señalado por la ley moral y nuestras conductas particulares siempre deficientes. No renuncia a pasar desde esa decisión fundamental hasta la adopción de una máxima en un determinado momento (de lo ontológico a lo óptico, en lenguaje heideggeriano). Ciertamente, la moralidad del ser humano, su «calidad moral» no puede residir en los actos concretos que realiza (a infinita distancia de la santidad de la ley moral) sino en la intención «que emana de un principio santo que el hombre ha acogido en su máxima suprema» (*Religion* 88). Pero no por desconocer la índole moral del hombre se posterga

---

40 Para evitar que el «mal radical» se entienda como una suerte de pecado original, Kant precisa que por «naturaleza» no se entiende lo contrapuesto a la libertad, sino la libertad misma en tanto que constitutiva del ser humano. Vendría a ser la personalidad libre del ser humano: «(...) el fundamento subjetivo del uso de la libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos (...)» (*Religion*, p. 37). Y precisa, «Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de la libertad (pues de otro modo el uso o abuso del albedrío del hombre con respecto a la ley moral no podría serle imputado, y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral)» (*Ibíd.*).

41 *Beiträge*, p. 431.

42 «Así pues, si decimos: el hombre es por naturaleza bueno, o bien: el hombre es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de modo universal en cuanto hombre, por lo tanto de modo que por la adopción de esas máximas expresa a la vez el carácter de su especie» (*Religion*, pp. 37-38).

la urgencia de actuar moralmente, pues la conciencia insta a recorrer el camino hacia la autonomía<sup>43</sup>.

Invitando a asumir la impotencia de nuestra libertad, siempre en falta respecto a las consecuencias de su acto bueno intrínsecamente perfectible en cuanto temporal, Kant como nadie ha expresado su precariedad como «no ser jamás plenamente aquello que uno en el concepto está para llegar a ser» (*Ibíd.* 89, nota). Humildad, pues, por la des-poseción de nuestra libertad pero también res-ponsabilidad, no al modo de la autorresponsabilidad heideggeriana en respuesta a la demanda de la *Sorge*, sino como obediencia a la ley moral grabada a fuego en nuestra alma.

## 6. Conclusión: conciencia moral como certeza práctica

La libertad heideggeriana como resolución se configura como liberación respecto a las redes del *Man*, porque originariamente es libertad-para: libertad para la nada de la angustia, para la muerte y para la conciencia. Este carácter de «previo» de la libertad ofrece interesantes puntos de contacto con la libertad kantiana como autonomía, siempre y cuando se acepte que la determinación fundamental del ser kantiano no es la del ser como posición sino como libertad. De este modo, se estaría en condiciones de comprender que la voz del deber en la conciencia es, en realidad, el eco de la libertad que demanda su autonomía. En cuanto exigencia incondicionada, la llamada de la razón práctica se reviste de las formas del legislador supremo o del tribunal, trasuntos de una razón en perpetua conquista, que se invita, en la forma de un imperativo, a su propia autorrealización. En la llamada de la ley se esconde el verdadero vocante: la voluntad libre que interpela al arbitrio para que conquiste la plena libertad<sup>44</sup>.

Experiencia habitual, la llamada de la libertad se encuentra las más de las veces enmascarada por los atractivos cantos de sirena del amor propio, cuya seductora y «evidente» voz resuena en lo más íntimo del hombre, confundiendo constantemente su razón. El grito de incondicionalidad de la razón puede ser ahogado, la razón misma sobornada, el reo convertirse en juez. El «criticismo» kantiano obliga a dotarse de instrumentos de discernimiento capaz de desencubrir lo encubierto. En este punto se separa netamente de Heidegger: el mero deber de querer-tener-conciencia es por sí solo inane decisionismo si no se inserta en el seno de la conciencia una exigencia; la voz incondicional de la ley moral corre el riesgo de ahogarse en el silencio si no se incorpora un deber de veracidad. Por eso la definición kantiana de conciencia reza: «*La conciencia moral es una conciencia que es para sí misma deber*» (*Ibíd.* 224). Unir autoconciencia y deber implica otorgar a aquélla una incondicionalidad de la que carece la autoconciencia teórica. Ésta es sólo condicionada, si quiero hacer claras mis

43 Lo cual no significa, como criticará Hegel, reducir la moral kantiana a una «moral de la intención». Una máxima que no tuviera en cuenta las consecuencias previsibles de sus actos se anularía a sí misma por no universalizable. Como el mismo Kant señala en *Religión* el ser moral no es una intención sin mundo: «un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia* donde tiene que obrar, no puede bastarse» (*Religión*, p. 23).

44 «Justamente la revolución kantiana en el ámbito de la moral iba dirigida a comprender que la ley moral, así como la legalidad última de lo objetivo, no procedía de fuera, sino que era la voz y la invitación que la propia libertad se dirigía a sí misma en el ámbito audible de la conciencia, ligándola al mundo, a fin de realizarse en él y transformarlo según sus exigencias racionales». J. R. de Rosales: «La moralidad. Hegel versus Kant (II)», *ÉNDOXA: Series filosóficas*, n° 18, 2004, p. 393.

representaciones debo tener conciencia de ellas. Por el contrario, «la conciencia de que una acción *que yo quiero emprender* es justa es deber incondicionado» (*Religión* 224). Veámoslo.

Como ya hemos mencionado, el cometido de la conciencia moral no consiste en decidir acerca de si una acción concreta es justa o injusta, lo cual depende de la facultad de juzgar práctica<sup>45</sup>. En contra de lo que sostiene Heidegger, la moral kantiana no procura leyes para las acciones, sino que se dirige a la adopción de las máximas como principios reguladores de la acción. Por eso, la conciencia moral kantiana es el juicio moral en el que la razón se torsiona sobre sí misma, la reflexión de la razón sobre sus máximas en conformidad o no con la ley moral. De este modo, el elemento definitorio de la conciencia moral consiste en la *certeza* de si la acción a emprender es o no justa. Ella es la seguridad subjetiva respecto al juicio moral, el asentimiento subjetivo que se presta al Juicio. A la vez, esta sinceridad es una exigencia, el deber de asegurarse subjetivamente de la bondad de la máxima para una acción.

Para explicarlo Kant define la conciencia moral como «el *Juicio moral que se juzga a sí mismo*» (*Ibíd.*). No se trata de un juicio objetivo, es decir, de saber si algo es o no deber, sino de un juicio subjetivo: si se ha puesto en relación la máxima adoptada en cada caso con la ley de la razón práctica. Es el juicio de la razón en la que ella misma es la juzgada: «juzga si efectivamente ha tomado a su cargo aquel enjuiciamiento de las acciones con toda cautela (en cuanto a si son justas o injustas), y pone al hombre por testigo, *en contra o favor de sí mismo*, de que esto ha sucedido o no ha sucedido» (*Ibíd.*). El mandato socrático de sinceridad, que todo lo que se dice sea dicho con veracidad, es la base de la conciencia moral kantiana.

En Heidegger falta ese momento de veracidad sin el cual la conciencia y el mismo filósofo se hallan indefensos ante los vaivenes de toda índole que le acucian. Se advierte cierta ingenuidad en establecer como único peligro el desoír la voz de la conciencia en el estrépito del mundo, sin atender a que el silencio de la conciencia misma pueda portar el engaño, precisamente por la inmediatez que su condición silente plantea<sup>46</sup>. Al prescindir de toda referencia a una ley, el hacer por escuchar la voz de la *Sorge*, se priva de un *canon* que permita un aseguramiento subjetivo del obrar cotidiano. Puesto que la disposición afectiva abre y también encubre el *Faktum* «de que es y que como el ente que él es ha de ser en cuanto poder-ser» (*SuZ* 276, 296), la ausencia de mediación, que introduce la ley moral, expone irremisiblemente a confundir la llamada originaria de la conciencia con la llamada del Uno.

En íntima relación con el momento de veracidad se encuentra la formalización ontológica a la que Heidegger somete el *Gewissen*, con la que se rechazan frontalmente nociones tan centrales en la ética kantiana como son el deber y la ley<sup>47</sup>. Desinteresándose por «de qué

45 «La conciencia moral no juzga las acciones como casos que están bajo la ley, pues esto lo hace la razón en tanto que es subjetivo-práctica (de donde los *casus conscientiae* y la casuística como una especie de dialéctica de la conciencia moral)» *Religión*, p. 225.

46 Sobre este punto, véase D.O. Dahlstrom: «Seinvergessenheit oder moralphilosophische Naivität? Heidegger Interpretation der praktischen Philosophie Kants», en: D. Papenfuss / O. Pöggeler (Hg.), *Zur philosophische Aktualität Heideggers*, Frankfurt a.M., 1991, vol. I, pp. 167-179.

47 No entraremos en las objeciones referidas a la minusvaloración heideggeriana de la condición intersubjetiva de la deuda (al igual que ocurre en su interpretación del sentimiento de respeto kantiano), reparos en los que, sin duda con gran acierto, más han incidido los críticos de Heidegger. A modo de ejemplo, véase P. Dupond, *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruxelles, Ousia, 1996, pp. 254-261; pp. 298 ss. También, Declève, op.cit, 161 ss.

manera deba concebirse (...) su carácter de exigencia y de ley» (*Ibíd.* 282, 301), la conciencia formal-ontológica se priva de toda posibilidad de respuesta a la pregunta de por qué debo actuar moralmente<sup>48</sup>. Al elevarse «por encima del campo del ocuparse calculante», de modo que se «desvinculada también de la referencia a un deber y a una ley, por cuya violación se incurriría en culpa» (*Ibíd.* 283, 302), el aparente movimiento «hacia» de su condición provocante, como incitación a hacerse cargo del propio proyecto arrojado, parece en realidad enclaustrar al ser humano en la esfera de su propia singularidad. La resolución como «*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*» (*Ibíd.* 297, 314) patentiza una libertad sin alteridad, forjadora de sí misma, no como autonomía en el mundo, sino como el heroico esfuerzo por lograr un ficticio retorno a lo originario. En las antípodas se halla Kant, para el que ser-sometido a la ley y ser-legislador marcan una tensión irreductible. La desposesión del Dasein heideggeriano es en Kant la desapropiación respecto a la ley moral, otorgada en un Faktum que le llena de admiración y respeto. El heideggeriano «callar del ser», dirigido a una libertad sin sujeto, se contrapone radicalmente a la oferta de la ley moral en la que el ser humano se reconoce libre. Es la interpelación del deber, plasmado en el imperativo moral, la que, según Kant, hace que reconozca su *ratio essendi*, la libertad.

---

48 Cfr. P. Singer, *Ética práctica*, Cambridge U. Press, 1995, p. 393.