

## La «conciencia práctica de sí mismo» según la trascendencia del Dasein. La interpretación ontológica de Heidegger del fenómeno de la autocomprensión en Kant

«Practical consciousness of the Self» according to the transcendence of Dasein.  
Heidegger ontological interpretation of the phenomenon of  
self-understanding by Kant

JUAN VELÁZQUEZ GONZÁLEZ  
(Universidad de Zaragoza)

**Resumen:** La tradición moderna ha situado en la immanencia de la conciencia el lugar desde el que pensar cómo el sujeto se conoce a sí mismo, definiendo así una determinada ontología del yo. Por su parte, a finales de la segunda década del siglo XX Heidegger da cuenta de otra ontología del sí mismo en su interpretación de la «conciencia práctica de sí mismo» descrita por Kant, y según se manifiesta en el sentimiento de respeto de la *personalitas moralis*. Según sostenemos, la concepción ontológica de trascendencia del *Dasein*, elaborada por Heidegger al tiempo que estas interpretaciones de la filosofía kantiana —particularmente de la filosofía práctica, pero también de la razón pura— y en línea con la ontología del sí mismo de la existencia en *Ser y tiempo*, es el ámbito desde el que ha de interpretarse el fenómeno de la autocomprensión desvelado por Kant.

**Palabras Clave:** autocomprensión, trascendencia, Heidegger, Kant

**Abstract:** The modern philosophical tradition has placed in the immanence of the consciousness the site from where the subject knows itself, according to which it sets a particular ontology of the self. For his part, by the end of the second decade of the 20th century Heidegger gave an account of another ontology of the self by interpreting the «practical consciousness of the self» that Kant described, as showed in the feeling of respect of the *personalitas moralis*. As we maintain, the ontological conception of transcendence of *Dasein*, that Heidegger worked out at once with these interpretations of Kant's philosophy —specially the practical philosophy, but also the pure reason— and in continuity with the ontology of the self of the existence in *Sein und Zeit*, is the scope where the phenomenon of the self-understanding disclosed by Kant has to be interpreted.

**Keywords:** self-understanding, transcendence, Heidegger, Kant

<sup>1</sup>En 1927, al poco de que *Ser y tiempo* viera la luz, y teniendo como empresa afrontar de nuevo —y renovadamente— la cuestionabilidad metafísica de la siempre difícil pregunta «*Was ist der Mensch?*», Heidegger empieza regresando otra vez a textos de la filosofía

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del Grupo de Investigación de Referencia HERAF: Hermenéutica y Antropología Fenomenológica (H05\_20R) de la Universidad de Zaragoza, financiado por el Gobierno de Aragón y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional.

práctica —como hiciera a principios de la década acudiendo a la obra aristotélica. En este momento, sin embargo, Kant había ocupado el lugar central del diálogo filosófico de Heidegger con la tradición, y es a sus textos de filosofía práctica a los que vuelve en la lección del verano de 1927<sup>2</sup>: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). En ella y en el diálogo allí entablado por Heidegger con la razón práctica kantiana —y en continuidad esencial con las interpretaciones sobre la razón teórica comenzadas unos años antes— se encuentra el contexto oportuno para entender la emergencia y consistencia filosófica de la noción de *Transzendenz des Dasein*, la cual sustituye —o más bien complementa desde un punto de vista metafísico— las reflexiones de *Ser y tiempo* sobre la *Sorge des Daseins*<sup>3</sup>. La filosofía práctica de Kant representa entonces para Heidegger el intento por dar una fundamentación metafísica al comportamiento trascendente y práctico del ser humano —al «cuidado» de la existencia— tal y como indica la obra capital de Kant al respecto: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*<sup>4</sup>; un «cuidado de sí» [*Selbstsorge*] que entraña un modo ontológico y existencial de conocimiento de sí mismo: la comprensión de sí mismo [*Selbstverständnis*] —ya vislumbrado por Kant en sus reflexiones acerca de la que llamaremos «conciencia práctica de sí mismo» [*praktisches Selbstbewußtsein*]<sup>5</sup>.

La filosofía moderna en su conjunto —desde que Descartes diera un nuevo impulso a las preguntas filosóficas de la Antigüedad— incluyendo eminentemente a Kant, ha concentrado sus análisis en *la pregunta por la subjetividad humana y el conocimiento de sí mismo*. Heidegger no rechaza la pregunta por el sujeto, pero sí el hecho de que el preguntar filosófico se haya quedado en la esfera subjetiva en lugar de plantear la cuestión más fundamental por el ser del sujeto. «Quizás la filosofía deba partir del “sujeto” y retrotraerse al “sujeto” en sus últimas cuestiones, pero, sin embargo, no puede plantear sus cuestiones de una manera unilateralmente subjetivista», explica Heidegger (GA 24, p. 220. Trad.: p. 196). La cuestionabilidad por la esencia del ser humano, que reside en el ser humano mismo, está orientada sin embargo más allá de sí mismo y la esfera óptica de sus problemas. La proximidad óptica al ente que somos nosotros mismos no implica una proximidad ontológica a nuestra esencia metafísica, como han creído los filósofos de la subjetividad; se da más bien lo contrario: «el ser humano está en su propia esencia lo más lejos [*am fernsten*] y esta esencia sigue siendo hoy lo más cuestionable [*das fragwürdigste*]», decía Heidegger (GA 28, pp. 21-22). Nuestra esencia ontológica hay que buscarla en el ser que somos pero que no podemos percibir, aprehender, representar y conocer —según un comportamiento básicamente teórico— tal y como hacemos

<sup>2</sup> El mismo Heidegger escribe a Jaspers a principios de 1928: «Por ahora soy “edificado” a diario por Kant, que puede ser interpretado todavía con mayor vehemencia que Aristóteles. Creo que debe ser redescubierto totalmente de nuevo» (Heidegger / Jaspers, 1992, pp. 86-87. Trad.: p. 70). Desde un punto de vista histórico acordamos asimismo con que «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» (Gómez Sánchez, 2011, p. 150), ya que Husserl había tomado el idealismo kantiano como punto de referencia de su fenomenología trascendental.

<sup>3</sup> Con el concepto ontológico de *trascendencia* Heidegger hace una lectura de Kant que va efectivamente más allá de su razón pura y de su antropología, hacia una reevaluación de la analítica del Dasein bajo la forma de una metafísica del Dasein, pero siguiendo una importante tercera senda interpretativa de la obra kantiana —como bien lo explica C. Langbehn (2016, p. 331 y ss.): la que va de la autoconciencia a la «comprensión de sí mismo»: una senda que recorre también el presente trabajo.

<sup>4</sup> «La metafísica de las costumbres —dice Heidegger— significa la ontología de la existencia humana» (GA 24, p. 195. Trad.: p. 177).

<sup>5</sup> Para una lectura semejante en este sentido ver Langbehn, 2016.

con los entes<sup>6</sup>; y eso es así empezando por el conocimiento de nuestro propio ente — del ente con el que íntimamente nos identificamos. Esta lejanía ontológica del ser de nuestro «yo soy» es aquello que constituye nuestra esencia metafísica en primer lugar, y que Heidegger denomina trascendencia del *Dasein*: la trascendencia que el *Dasein* es: «la trascendencia es una determinación fundamental de la estructura ontológica del *Dasein*» (GA 24, p. 230. Trad.: p. 204)<sup>7</sup>, afirmará por lo tanto Heidegger.

Ahora bien, gracias a que la subjetividad de la existencia es trascendencia puede el *Dasein* tener la comprensión del ser como su más íntima posibilidad; así que la trascendencia del *Dasein* es entonces la forma de «entrar en la posibilidad que, definitivamente, él es» (Marion, 1989, p. 146). Paradójicamente —para la concepción moderna que distingue el adentro y el afuera del sujeto— sólo siendo *en el mundo* el yo puede ser *en sí mismo*. La trascendencia permite a la existencia entrar en sus posibilidades propias, porque la trascendencia es un «salto» [Übersprung] del *Dasein* sobre sí mismo, hacia sí mismo. «Para decirlo —con Heidegger— con mayor precisión: este saltar sobre hace posible que el *Dasein* pueda ser algo como él mismo. Sólo en el saltar sobre sí mismo se abre el abismo que el *Dasein* es, en cada caso, para sí [eröffnet sich der Abgrund, der das *Dasein* je für es selbst ist]» (GA 26, p. 234. Trad.: p. 213), y también sólo en esta trascendencia se abre la posibilidad del *Dasein* de comprenderse— no así la certeza subjetiva de aprehender su yo— en su propio ser.

## 1. La trascendencia como determinación esencial de la metafísica del *Dasein*

El término «trascendencia» [*Transzendenz*] aparece explícitamente mentado en el § 69 de *Ser y tiempo* para indicar el problema de la «trascendencia del mundo» [*Transzendenz der Welt*]. Con esta noción Heidegger quiere hacer referencia a la idea de un conocimiento ontológico del mundo, que es más originario que el conocimiento epistémico o tematización objetiva del mismo en tanto que conjunto de objetos que están ahí delante [*vorhanden*] para un sujeto que, a su vez, *se dirige a* [*in-tendere*] ellos como un conjunto de actos de una conciencia objetivante, al tiempo que *permanece en* [*in-manere*] *sí mismo* y *ante* [*vor*] *sí mismo*. Con la idea de «trascendencia» Heidegger habla de una intencionalidad que no es meramente teórica, sino una intencionalidad de carácter ontológico-práctico y existencial: «la intencionalidad pertenece a la existencia del *Dasein*» (GA 24, p. 224. Trad.: p. 199). La trascendencia [*Transzendenz*] de la que habla el autor no es la trascendencia en sentido epistemológico —opuesta a una inmanencia de la que el sujeto habría de salir o trascenderse para alcanzar el mundo— y que sostendría la caracterización ontológica del sujeto trascendental moderno. Ello es así porque el mundo, ontológicamente entendido, como *totalidad del ente o ente en su conjunto* no es representable u objetivable; el mundo no puede ser una representación de la conciencia intencional, porque la existencia no es capaz de tomar una distancia subjetiva respecto al mundo y tenerlo por objeto.

Así que la «subjetividad» del *Dasein* —aquello que subyace como su esencia a la

<sup>6</sup> Según la posición de Heidegger, el teórico es también el comportamiento básico que reside en la noción fenomenológico-trascendental de «intencionalidad», de tal forma que «la única caracterización de la intencionalidad habitual hasta ahora en la fenomenología se muestra inadecuada y superficial» (GA 24, p. 230. Trad.: p. 204).

<sup>7</sup> «Lo que sobrepasa [*das Überschreitende*] como tal o aquello cuyo modo de ser tiene que ser determinado mediante este sobrepasar [*Überschreiten*] —lo que es preciso entender correctamente— es el *Dasein*» (GA 24, p. 424. Trad.: p. 357).

existencia— no tiene otro sentido ontológico que el de la *trascendencia* [*Transzendenz*] o *ser-en-el-mundo* [*In-der-Welt-sein*]: no hay ni un adentro ni un afuera de la subjetividad y del mundo<sup>8</sup>, sino un *ser-en* (*in-sein*) o *ser-cabe* (*bei-sein*) de la subjetividad *en* el mundo. El comportamiento de esta subjetividad trascendente es aquel que ha recogido Heidegger en *Ser y tiempo* como «cuidado» [*Sorge*] en el mundo, en el modo de la «preocupación» [*Besorgen*] por las cosas del mundo y también de la «solicitud» [*Fürsorgen*] hacia las personas. Con ello Heidegger no ha hecho sino retomar las intenciones de fondo de la filosofía teórica kantiana que, según su interpretación, se ha preguntado por las condiciones ontológicas de posibilidad de todo conocimiento en la subjetividad. También según Heidegger, «para la trascendencia, la cuestión central es la subjetividad del sujeto mismo» (GA 26, p. 194. Trad.: p. 179). En ella ha de ser interrogado el problema de la trascendencia del mundo. Así que, en realidad, la «trascendencia» no remite a una característica del mundo sino a una determinación del *Dasein*, según se dice en el párrafo de *Ser y tiempo* al que aludimos:

Para que la tematización del ente que está-ahí [*Vorhandenen*], es decir, para que el proyecto científico de la naturaleza sea posible, es necesario que el *Dasein* trascienda el ente tematizado [muß das *Dasein* das thematisierte Seiende transzendieren]. La trascendencia no consiste en la objetivación, sino que ésta presupone a aquélla. Ahora bien, si la tematización del ente que está-ahí dentro del mundo no es sino un vuelco del ocuparse circunspectivamente descubridor [*umsichtig entdeckenden Besorgens*], entonces ya a la base del estar «práctico» entre los entes a la mano deberá darse una trascendencia del *Dasein* [*praktischen*] *Sein beim Zuhandenen eine Transzendenz des Dasein zugrundeliegen*] (*SuZ*, pp. 363-364. Trad.: p. 379)<sup>9</sup>.

La trascendencia es un trascender *sobre* el ente que está ahí delante (*vorhanden*) y un trascender *en* la preocupación por las cosas con las que el *Dasein* trata de forma práctica (*zuhanden*) en el mundo; por lo cual se trata de una «trascendencia» que pertenece a la estructura del *Dasein*, y que ha de ser reconocida en los comportamientos prácticos de éste. En la idea de trascendencia que presenta este texto de *Ser y tiempo* resuenan dos ecos de la filosofía kantiana. En primer lugar: la pregunta por las condiciones de posibilidad de un conocimiento científico de la naturaleza, según plantea Kant en su filosofía teórica, en la *Crítica de la razón pura*; y en segundo lugar: la afirmación de que tales condiciones de posibilidad de conocimiento del mundo —y no exclusivamente de su científicidad natural— han de buscarse no sólo en la razón teórica sino también en las ocupaciones prácticas por las cosas intramundanas, tal y como estudia Kant en sus escritos de filosofía práctica.

Efectivamente, la idea de «trascendencia» tiene como trasfondo la pregunta por las condiciones trascendentales del conocimiento humano finito, así como el

<sup>8</sup> Según aclara Heidegger, «en la medida en que el *Dasein* existe qua *ser-en-el-mundo*, siempre está ya fuera, en medio de los entes; sin duda este modo de hablar está, en el fondo, equivocado, el «ya fuera» presupone que habría alguna vez un dentro» (GA 26, p. 213. Trad.: p. 196).

<sup>9</sup> Un poco más adelante afirma Heidegger: «Y si, por último, el ser del *Dasein* se funda en la temporeidad [*Zeitlichkeit*], será necesario que ésta haga posible el estar-en-el-mundo y, por consiguiente, la trascendencia del *Dasein*, trascendencia que, por su parte, sustenta la ocupación teórica o práctica del estar entre los entes del mundo» (*SuZ*, p. 364. Trad.: p. 379). En efecto, la temporalidad funda la trascendencia del *Dasein*. Así es como habrá de presentarse también en el contexto de la pregunta metafísica por la esencia del *Dasein*, es decir, en el marco de una «metafísica del *Dasein*», a pesar de que en la elaboración heideggeriana de la misma la temporalidad metafísica de la existencia quede relegada en los análisis a un segundo plano —en contraste con la importancia que cobra en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*.

sentido ontológico con el que Kant usa los términos «trascendental» y «subjetividad trascendental»<sup>10</sup>. Según interpreta Heidegger, la «trascendentalidad» de la existencia consiste en saltar sobre la objetividad de las cosas y orientarse hacia el carácter de ser del mundo, donde se encuentra su verdad y la posibilidad de todo conocimiento de las cosas. Entonces, como dice Heidegger en su lectura de la teoría del conocimiento de Kant, «este ir más allá [*Überspringen*] sólo se hace posible en cuanto las cosas salen al encuentro, y así permanecen ellas mismas, en cuanto ellas nos reenvían tras nosotros mismos y tras nuestra superficie. En la pregunta de Kant por la cosa se abre una dimensión que yace entre la cosa y los hombres, que alcanza más allá de las cosas y detrás de los hombres» (GA 41, p. 246. Trad.: p. 230): la dimensión ontológica del mundo.

Ahora bien, según afirma *Ser y tiempo*, el conocimiento de esta dimensión ontológica del mundo es accesible al ser humano no porque éste se constituya como sujeto — posicionado ante el mundo— sino porque se encuentra él mismo en el mundo en tanto que ser-en-el-mundo, y a él se orienta según su estructura existencial fundamental: el «cuidado» [*Sorge*], según decíamos. El *Dasein* es ontológicamente un ente de «cuidado». Heidegger había descubierto esta estructura ontológica básica de la existencia a raíz de sus interpretaciones sobre la movilidad interna de la vida en los textos de filosofía práctica de Aristóteles: ideas que desarrolla plenamente en las lecciones de la primera mitad de los años veinte en el sentido de una hermenéutica y ontología de la existencia. Cuando en la segunda mitad de la década Heidegger profundiza en la esencia y constitución metafísica de la existencia descubierta en tanto que *ser-en-el-mundo* y ser de *cuidado*, según el proyecto metafísico y antropológico —antropológicamente metafísico, mejor dicho— de una «metafísica del *Dasein*», aquella alusión del § 69 de *Ser y tiempo* a la «*Transzendenz des Dasein*» adquiere un nuevo sentido y un sentido pleno, en tanto que determinación de la «naturaleza del ser humano» que ha de ser cuestionada.

La trascendencia no es otra cosa que la caracterización metafísica —por cuanto atiende a la esencia o naturaleza misma del *Dasein*— de los existenciales de «ser-en-el-mundo» y de «cuidado», que en *Ser y tiempo* se habían mostrado como los modos básicos de ser de la existencia. «*En la constitución fundamental del ser-en-el-mundo se muestra el modo originario de la trascendencia*», dice Heidegger (GA 24, p. 426. Trad.: p. 358). De hecho, en el verano de 1928 explicaba en Marburgo a sus alumnos que, desde los primeros capítulos de su *Hauptwerk* —aparecido un año antes— dedicados a la mundanidad como constitución fundamental del *Dasein*, el escrito no había intentado sino progresar interpretativamente en niveles cada vez más originarios hacia el fenómeno de la trascendencia, en tanto que fenómeno central para una metafísica del *Dasein* (GA 26, pp. 214-215). Todo ello hasta plantear la trascendencia como problema en el referido § 69 de la obra. Habrá que esperar no obstante hasta la lección del verano de 1927 —*Die Grundprobleme der Phänomenologie*— para una exposición sistemática y metafísica de dicho problema<sup>11</sup>, cuyo planteamiento emerge —según decimos— de un diálogo con la filosofía kantiana.

<sup>10</sup> Así también lo explica F. Jaran: «*Si ce dépassement de l'objet de l'expérience vers son objectivité — ce saut de l'expérience possible vers la possibilité de l'expérience — peut intéresser Heidegger, c'est qu'il anticipe sur cet autre dépassement, celui de l'étant vers l'être, qui caractérise la transcendance du Dasein. C'est donc en un sens très proche de l'acception kantienne du terme "trascendental" que Heidegger emploiera le terme de "transcendance"*» (2010, p. 219).

<sup>11</sup> Durante los tres años siguientes el tema de la «trascendencia» será tratado repetidamente, por ser el problema básico de una metafísica del *Dasein*, si bien su exposición más detenida se hará en la parte final de la lección del SS 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*), el *Kantbuch* publicado en 1929 (*Kant und das Problem der Metaphysik*) y la conferencia de 1929 *Vom Wesen des Grundes*.

## 2. El conocimiento de sí mismo en la interpretación ontológica de Kant

En la categoría epistemológico-trascendental del *cogito*, según la elaboró Kant, hay una cierta idea de que la conciencia sólo lo es en el mundo y sólo conoce el mundo *a priori*, pero de ningún modo Kant vislumbró el fenómeno de que el ser de conciencia es básicamente *ser-en-el-mundo*, es decir, *existencia*, ni tampoco pudo entender que «esta determinación básica de su existencia es el presupuesto para ser capaz de aprehender algo» (GA 24, p. 234. Trad.: p. 207)<sup>12</sup>. El *ser-en-el-mundo como cuidado* —de las cosas del mundo— y *trascendencia* —del *Dasein* mismo, que está siempre fuera de sí ex-sistiendo en el mundo— es entonces la condición de posibilidad de todo conocimiento trascendental<sup>13</sup>. El mundo, por su parte, únicamente puede entenderse como «trascendental», en un sentido semejante al esgrimido por Kant<sup>14</sup>, en la medida en que participa de la estructura unitaria y metafísica de la existencia, esto es, de la trascendencia del *Dasein*.

Igualmente las intuiciones filosóficas y fenomenológicas esenciales de Kant acerca de la imaginación trascendental como temporalidad subyacente a la apercepción trascendental del yo suponen una comprensión originaria del fenómeno de la existencia (Heidegger, GA 3, p. 180), y una indicación muy importante para abrir así el ámbito ontológico que reside en la subjetividad misma y sus comportamientos<sup>15</sup>. A pesar de todo ello, Kant entiende que la subjetividad ha de ser comprendida básicamente como *personalitas transcendentalis* del yo o *yo transcendental*, en lugar de como *trascendencia* o *ser-trascendente*. Mientras que Kant sigue pensando que el *transcendere* es el rasgo de un *ego inmanens* o *en sí* mismo, Heidegger afirma que el *Dasein* es el *transcendere* mismo<sup>16</sup>. Mientras que Kant sigue pensando que el «más allá» (*trans*) ontológico es el mundo como *trascendental*, Heidegger afirma que el «más allá» (*trans*) metafísico es el sí mismo como *ser-en-el-mundo*: «porque está constituido mediante el ser-en-el-mundo, el *Dasein* es un ente que está, en su ser, *más allá de sí mismo*» (GA 24, p. 425. Trad.: p. 358). La diferencia básica es que Kant, cuando intenta explicar cuál es el

<sup>12</sup> Como apunta también Heidegger, «Kant hizo justamente el intento de liberarse de este encadenamiento del problema de la trascendencia [encadenamiento de carácter epistemológico, y también teológico], si bien sólo lo logró en parte, y sin que el problema de la trascendencia fuera central para él» (GA 26, p. 208. Trad.: pp. 191-192).

<sup>13</sup> Según explica Heidegger: «A partir del concepto ontológico de trascendencia entendido correctamente surge, ante todo, la comprensión de lo que Kant buscó en lo fundamental cuando situó la trascendencia en el centro de la problemática filosófica, hasta tal punto que designó a su filosofía como filosofía trascendental» (GA 24, p. 423. Trad.: p. 356).

<sup>14</sup> Ahora bien, según Heidegger Kant no consiguió ver el fenómeno de la trascendencia en sí mismo, como estructura metafísica básica de la existencia, porque todavía consideraba el mundo como experiencia trascendental del sujeto, dentro de los márgenes de una teoría del conocimiento (*Vom Wesen des Grundes*, en GA 9, p. 139).

<sup>15</sup> Se trata de todos los comportamientos del existente, tanto los teóricos como los prácticos. Como afirma Heidegger, comentando las explicaciones acerca de la imaginación trascendental, «Kant estaba en el camino de fundamentar originariamente ambos comportamientos, cuando propuso, aunque nunca radicalmente con plena conciencia, el problema. El problema es: la raíz común tanto del intuir,  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ , como también del obrar,  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ » (GA 26, p. 236. Trad.: p. 215).

<sup>16</sup> De ahí que, tal y como ha instituido D. Henrich, cuando Kant, junto al resto de la tradición moderna, parece plantear la autoconciencia del «yo pienso» siguiendo un modelo reflexivo, incurre en una explicación circular vacía que parte de una inmanencia absoluta: el «yo pienso» se representa al «yo» que es a su vez un «yo pienso». Para evitar tal circularidad “la autoconciencia tiene que ser entendida a partir de un origen que no sea creado o constituido por la autoconciencia” (Klemme, 2016, p. 114) y cuya máxima expresión sería precisamente cuestionar la inmanencia vacía del yo a través de una definición del *Dasein* como pura trascendencia.

sentido propio de la subjetividad, sigue atado a la ontología fundamental de la tradición bajo la determinación cartesiana (GA 26, p. 177 y ss.). Heidegger, por su parte, a partir del fenómeno originariamente comprendido de la trascendencia del *Dasein*, se pregunta libremente por la esencia metafísica de la existencia.

En la interpretación de la trascendencia como forma metafísica del cuidado, según estamos analizando, Heidegger da un paso más al cuestionar la idea moderna de «conocimiento del yo». Como hemos apuntado, el preguntar filosófico de Kant y de la Modernidad en su conjunto coloca en el centro no sólo la cuestión de la subjetividad, del yo, sino en conexión con ello la cuestión del conocimiento del yo. Desde el horizonte de la metafísica heideggeriana tampoco hay que rechazar esta pregunta, sino todo lo contrario: volverla a plantear o repetirla, aunque en sus términos adecuados, a saber: yendo al fenómeno mismo y a sus raíces ontológicas<sup>17</sup>. De hecho, «la descripción de la *res cogitans* como *cogito me cogitare*, como conciencia de sí, es correcta —dice Heidegger. Pero estas determinaciones formales, que proporcionan el marco para la dialéctica idealista de la conciencia, están, sin embargo, muy lejos de una interpretación de los estados de cosas fenoménicos del *Dasein*» (GA 26, pp. 225-226. Trad.: p. 200)<sup>18</sup>. Sin duda para Heidegger —y a pesar de la fuerte impronta de los presupuestos ontológicos tradicionales— es también Kant el autor en el que se pueden descubrir los análisis fenomenológicos más precisos acerca del fenómeno del conocimiento o conciencia de sí mismo<sup>19</sup>; aunque ya no sólo desde una perspectiva teórica sino —como hemos referido anteriormente— a partir de sus estudios sobre la razón práctica y finita del ser humano<sup>20</sup>.

Efectivamente Kant se dio cuenta de que la noción de *personalitas transcendentalis* no recoge el significado que está implicado en el término *personalitas* en tanto que concepto que define la totalidad del ser humano: el *Mensch* en el conjunto de su vida. La *transcendentalidad* del yo ofrece un sentido formal para hablar del ser humano, que sin embargo ha de ser completado con otros dos sentidos, aportados por la determinación de la naturaleza humana como *personalitas psychologica* y *personalitas moralis*. La primera determinación —*personalitas psychologica*— señala el contenido material

<sup>17</sup> «El problema que se nos plantea es qué tareas positivas surgen de esta situación problemática, en la que el sujeto es determinado primariamente por medio de la subjetividad, del conocimiento de sí mismo, de tal modo que la cuestión de la constitución de su ser se deja, en lo fundamental, a un lado» (GA 26, p. 218. Trad.: p. 195).

<sup>18</sup> Con la idea de «determinaciones formales» del yo Heidegger se refiere a determinaciones vacías, en el sentido de que no aportan ningún acercamiento o conocimiento fáctico del fenómeno. Con acierto dice J.M. Palacios que en el conocimiento de yo que parece ofrecer la apercepción trascendental kantiana no se da sino una ausencia del yo: «Este singular modo que tiene el yo del hombre de estar presente *in absentia* a sí mismo no le proporciona a éste, en la apercepción pura, ningún género de conocimiento, sino, al contrario, un forzoso desconocimiento de sí mismo» (2003, p. 30). Según la *personalitas transcendentalis*, «lo genuinamente “kantiano” es que esta experiencia indeterminada de la existencia personal nunca puede considerarse como “conocimiento de yo”» (Verdés i Ribas, 2001, p. 196).

<sup>19</sup> Junto a Kant, también la monadología Leibniz representa para Heidegger una comprensión más aguda del fenómeno de la conciencia de sí mismo en el mundo. La mónada leibniziana es *sin ventanas* porque es trascendencia y, en esta misma medida, puede reflejar en sí misma la totalidad del mundo inmediato (GA 24, pp. 248 y 427): los dos rasgos —trascendencia y reflexividad— que caracterizan, leídos ontológicamente, el fenómeno de la comprensión de sí mismo como conciencia fáctica de sí mismo.

<sup>20</sup> Como decíamos, la filosofía práctica de Aristóteles primero y la de Kant después ratifican para Heidegger su alejamiento de las premisas teóricas de la tradición —que llegan hasta la fenomenología de Husserl— para poder analizar el fenómeno de la existencia humana. «El hecho de que éste (el hombre) se funde en la dimensión práctico-moral y no simplemente en la teórico-perceptiva, como en Husserl, constituye para Heidegger una confirmación de la dirección en la que había estado buscando», explica F. Volpi (2001, pp. 35-36).

o empírico —el contenido epistémico de aprehensión— de los estados anímicos del yo, respecto a los cuales el yo trascendental ofrece solamente la forma subjetiva de apercepción o cononocimiento aperceptivo. Para Kant está claro, sin embargo, que no se trata de dos yoes distintos —como dos cosas o sustancias cartesianas: una extensa y la otra pensante— sino de dos formas de considerar al yo, si bien el yo trascendental es ontológicamente previo<sup>21</sup>. En esta perspectiva epistémica la determinación material del yo simplemente ofrece el complemento de la subjetividad humana global que Kant busca comprender.

La idea que estamos presentando de la triple *personalitas* en la filosofía de Kant para hablar del ser humano —*transcendentalis, psychologica* y *moralis*— la toma Heidegger de un pasaje del escrito *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, donde el filósofo de Königsberg planteaba en estos términos la determinación de la esencia o naturaleza humana:

*Wir können sie in Beziehung auf ihren Zweck füglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen:*

1. *Die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden;*
2. *Für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen;*
3. *Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesen* (AK VI, p. 26)<sup>22</sup>.

Según muestra el texto y Heidegger interpreta, llama la atención que Kant no atribuya la naturaleza humana en sentido estricto o personalidad [*Persönlichkeit*] ni al hecho de vivir ni a la racionalidad pura, sino a la esencia racional del ser humano caracterizada porque se le pueden imputar o achacar acciones, o pedir cuentas [*Zurechnung fähigen Wesen*], es decir: la razón práctica que detenta la responsabilidad: la racionalidad propia de la *personalitas moralis*<sup>23</sup>. Ahora bien, la clase de contenido y de conocimiento que está aquí implicado no es ni de tipo formal ni de tipo material —ni contenido modal (según el modo subjetivo del conocimiento trascendental) ni contenido quiditativo (según lo que puede ser objetivamente conocido en el yo). Para Heidegger la filosofía práctica kantiana se mueve en un terreno totalmente nuevo y diferente al acostumbrado, y de ahí la extrañeza que provoca. Así lo deja caer en la conferencia de 1924 ante los teólogos de Marburgo: «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 [*Dasein*], sabía que éste es su “cómo”» (GA 64, p. 117. Trad.: p. 46). Dificilmente su auditorio podría entender que el conocido profesor de su universidad se estaba refiriendo a la modalidad propia que adquiere el ser

<sup>21</sup> Kant sigue así el patrón de las caracterizaciones hylemórficas de la tradición. Desde la perspectiva epistemológica kantiana el yo trascendental puede pensarse con independencia al yo empírico. «En Kant podríamos hablar con rigor de dos yoes, el empírico y el trascendental», señala también J. San Martín (2007, pp. 65-66). Ello, a diferencia de la perspectiva epistemológica de Husserl, para quien el sujeto ontológico es el trascendental en tanto que recoge la subjetividad empírica pero purificada transcendentamente. Una posibilidad que, según Heidegger, como se ha dicho, resulta finalmente reductiva para el sentido pleno y ontológico de la subjetividad.

<sup>22</sup> [«En relación a su fin, podemos con justicia reducirla (la naturaleza humana) a tres clases como elementos de la determinación del hombre: 1) la disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*, 2) la disposición para la *humanidad* del mismo como ser *viviente* y a la vez *racional*, 3) la disposición para su *personalidad* como ser *racional* y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*» (Trad.: p. 35)].

<sup>23</sup> «La *esencia de la persona*, —dice Heidegger— la *personalidad*, consiste en la *propia responsabilidad*» (GA 31, p. 262).

humano y sus comportamientos considerados desde el punto de vista de la existencia o pura movilidad de la vida. El famoso formalismo de la ética kantiana no remite a un conocimiento trascendental del yo que vive, que actúa, sino a la mera ejecución [*Vollzug*] de la existencia del *Dasein*, entendido como ser de posibilidades o poder-ser [*Seinkönnen*]<sup>24</sup>. Éste es el «cómo» o modo básico de ser en que ha de ser comprendido el yo en su globalidad, como *personalitas* total (*Persönlichkeit*).

El conocimiento o conciencia de sí [*Selbstbewußtsein*] del yo<sup>25</sup>, según Kant, se corresponde a una «autoconciencia pura» [*reines Selbstbewußtsein*] en el caso de la *personalitas transcendentalis* —posible gracias al proceso de la autorreflexión del pensamiento conceptual<sup>26</sup>— y a una «autoconciencia empírica» [*empirisches Selbstbewußtsein*] en el caso de la *personalitas psychologica* —viable gracias al tipo peculiar de percepción sensorial que Kant denomina sentido interno. Ahora bien, la autoconciencia o conciencia de sí que pertenece a la *personalitas moralis* no puede adscribirse a ninguna de estas dos modalidades, pero tampoco puede determinarse de manera análoga a ellas, debido al carácter peculiar del modo de ser o «cómo» ejecutivo de la vida práctica.

Para explicar en qué consiste tal «conciencia práctica de sí» —según nosotros aquí la denominamos— que presenta la ética kantiana<sup>27</sup>, Heidegger habla de una «modificación de la autoconciencia»: «Si la estructura formal de la *personalitas* consiste en la conciencia de sí mismo, entonces la *personalitas moralis* debe expresar una determinada *modificación de la conciencia de sí mismo* [Modifikation des Selbstbewußtseins], y, por tanto, representar una clase particular de autoconciencia. La conciencia moral de sí mismo caracteriza apropiadamente a la persona en aquello que es» (GA 24, p. 186. Trad.: p. 170). Así pues, se trata de una peculiar «conciencia

<sup>24</sup> En este sentido resulta muy sugerente la lectura de C. Langbehn (2016, p. 338 y ss.) de la noción ontológica de posibilidad que maneja Heidegger —según la cual el *Dasein* es *poder-ser*— en su lectura del formalismo moral kantiano, el cual estaría a su vez atado a una concepción teológica: sólo Dios es un ser que no sólo tiene posibilidades de acción sino que además es pura posibilidad de ser.

<sup>25</sup> Si lo vemos en un sentido epistemológico hablaremos de «conocimiento de sí» pero, si —como es el caso en la interpretación ontológica heideggeriana— hacemos referencia a la completa estructura autorreferencial de la vida implicada en el «sí mismo», hablaremos mejor de «conciencia de sí». Por eso empleamos en lo siguiente este término con más propiedad, pero como indicación formal, liberándolo de toda referencia a motivos epistémico-transcendentales.

<sup>26</sup> Como explica Heidegger, para Kant «sólo el ser humano, que conoce toda la naturaleza únicamente a través de los sentidos, se conoce a sí mismo por medio de la pura apercepción [*bloÙe Apperzeption*]» (GA 31, p. 255).

<sup>27</sup> Hablamos aquí de «conciencia práctica de sí» o «autoconciencia práctica» [*praktisches Selbstbewußtsein*] puesto que, aunque no sea un término usado explícitamente por Heidegger, alude sin embargo al fenómeno de «autorreferencia práctica» del *Dasein* destacado en *Ser y tiempo* (Rodríguez, 2015, p. 175). Con ello nos referimos a la interpretación que hace el filósofo del tipo especial de «conocimiento de sí» que pertenece a la *personalitas moralis*, y que en términos kantianos Heidegger tematiza como «conciencia moral de sí mismo» [*moralisches Selbstbewußtsein*] (GA 24, p. 187). Los análisis heideggerianos tienen una marcada pretensión ontológica, por lo que sugerimos no hablar de «conciencia moral de sí mismo», sujeta a confusión con la «conciencia» en un sentido moral o *Gewissen*, que sin duda también está muy presente en las investigaciones éticas de Kant: «*Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten*». (AK VI, p. 438). Los análisis de Kant sobre la *Gewissen* son claramente ónticos y éticos, por cuanto suponen la distinción en el yo entre el sujeto moral del yo que juzga y el objeto moral del yo que actúa. «Esta figura dramática de la relación del hombre con su conciencia moral, que lo ofrece a sí mismo disfrazado a las veces de juez y de reo, lo presenta al mismo tiempo desdoblado en objeto y sujeto del conocimiento de sí mismo como ser moral». (Palacios, 2003, p. 18). Ahora bien, los análisis sobre la «conciencia moral» le serán muy útiles a Heidegger para una comprensión de la relación entre los niveles ónticos y ontológicos de la comprensión de sí de la existencia.

de sí mismo» que no se puede equiparar con ninguna otra, porque no define *lo que es* —material o formalmente— el yo sino meramente *que es*, su existencia. Con el fin de saber en qué consiste esta particularidad de la «conciencia práctica de sí mismo» que posee la naturaleza o esencia del ser humano, Heidegger estudia los análisis que Kant hace sobre ella en la *Kritik der praktischen Vernunft*. Allí se exponen los elementos fundamentales del comportamiento según la forma de la ley moral.

### 3. La «conciencia práctica de sí mismo» como experiencia de «tenerse a sí mismo» del *Dasein*: la interpretación heideggeriana de Kant.

La pregunta que es preciso abordar para conocer la motivación última del comportamiento humano, y en la que se condensa el problema del formalismo en la ética es, según el mismo Kant: «cómo una ley por sí e inmediatamente puede ser fundamento de determinación de la voluntad (lo cual es lo esencial de toda moralidad), eso es un problema insoluble para la razón humana y es idéntico con este otro: cómo una voluntad libre sea posible» (AK V, p. 27. Trad.: p. 108). La ley moral guarda esa capacidad para impulsar la voluntad humana porque es puramente formal, ya que no implica ninguna determinación en la acción pero tampoco ninguna motivación externa a la contenida en la ley misma<sup>28</sup>. Los sentimientos son por lo general aquello que mueve a la acción; desde el sentimiento del amor —a sí mismo o a los demás— hasta el sentimiento de temor por la ley. Sin embargo, la ley moral no implica ningún tipo de sentimiento empírico sino un particular sentimiento unido a la acción propiamente moral —un sentimiento moral: el «respeto» [*Achtung*]. «El respeto hacia la ley moral —dice Kant— es un sentimiento que está producido por un fundamento intelectual, y ese sentimiento es el único que nosotros podemos conocer enteramente *a priori* y cuya necesidad podemos penetrar» (AK V, p. 73. Trad.: p. 110). Kant habla aquí de la racionalidad práctica de la *personalitas moralis*, es decir, de aquella a la que se puede imputar la responsabilidad: no para con algo concreto, sino para con la acción en sí misma y en base a la formalidad de la ley.

El respeto conlleva, por lo tanto, una especial conciencia de sí mismo, que en los términos de la ética kantiana se llamaría conciencia formal de sí o conciencia formal de la propia acción. El sentimiento moral del respeto señala la forma en que se lleva a cabo la modificación de la conciencia —materialmente sensible y formalmente pensante— del sí mismo en la pura acción, en la ejecución del vivir en que consiste el mero actuar. Como explica Heidegger, «en el respeto por la ley, el yo que siente el respeto, al mismo tiempo, se manifiesta a sí mismo de una manera específica [...] una revelación específica de mi propio yo como agente [*ein bestimmtes Offenbarmachen meiner selbst als des Handelnden*]» (GA 24, p. 191. Trad.: p. 174). Mientras que en cualquier sentimiento empírico (amor por mí o por los otros, temor a la ley...) hay una referencia objetiva del sentir (mi bienestar, el bien de otros, el castigo por el incumplimiento de la ley...), en el caso del sentimiento moral la referencia es al sentimiento mismo, a la ley misma, a la acción misma del agente y al sí mismo que actúa: una referencia ésta última y que tampoco podría llamarse subjetiva porque no se opone a nada objetivo.

<sup>28</sup> Kant expresa el principio de la ley moral en *Kritik der praktischen Vernunft* como: «obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» (AK V, p. 30. Trad.: p. 50); y en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* queda expresada de este modo: «yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal» (AK IV, p. 402. Trad.: p. 65).

No se trata entonces de ninguna reflexión —del pensamiento subjetivo o del sentimiento subjetivo— sobre sí mismo, sino un mero experimentarse o encontrarse uno a sí mismo en la acción, en la ejecución del vivir cotidiano. Así que el sentimiento no ha de ser entendido, siguiendo la lectura heideggeriana de Kant, en un sentido empirista sino existencial: como un modo de ser de la apertura fundamental del *Dasein* a su propio ser (Lotz, 2005, p. 92). En el sentimiento moral de respeto por la ley, descrito por Kant, incidiría además de una forma especial este carácter implicado en todo sentimiento de «sentirse a sí mismo [Sichfühlen], y en el sentirse a sí mismo se encuentra un modo de hacerse patente para sí mismo [*sich selbst Offenbarwerdens*] [...] en el sentido de un directo tenerse a uno mismo [*Sich-selbst-Habens*]» (GA 24, p. 187. Trad.: p. 171). En tal «conciencia práctica de sí mismo» se acentúa entonces el «sentirse» como «hacerse manifiesto» uno a sí mismo, que consiste en un «tenerse» a sí mismo<sup>29</sup>.

Según es articulada en la ética kantiana, esta estructura se manifiesta fácticamente en el nivel del comportamiento ético con cosas y personas —el comportamiento óntico por lo tanto— en que uno trata también consigo mismo cuando actúa. Tal manifestación sería la del juego ético entre la libertad que se somete responsablemente a la ley que uno mismo se da y la propia responsabilidad que libera para actuar según dicha ley. Según lo explica Heidegger, el sometimiento y la liberación no lo son con respecto a una ley externa, sino en referencia a la ley moral que —siguiendo su formalidad— uno se da a sí mismo: la ley del sí mismo responsablemente sometido y libre, a un tiempo, para actuar:

En este sometimiento de mí mismo me manifiesto a mí mismo [*bin ich mir offenbar*], es decir, soy yo en tanto que yo mismo. [...] [E]n este someterme a mí mismo me enaltezco a mí mismo como libre, como un ser que se determina a sí mismo. [...] El respeto es el modo de ser del yo consigo mismo [*Bei-sich-selbst-sein*] [...] no es más que el ser responsable el yo respecto de sí mismo y para sí mismo [*das Verantwortlichsein des Selbst sich selbst gegenüber und für sich selbst*] (GA 24, p. 192. Trad.: pp. 174-175)<sup>30</sup>.

En el sentimiento de respeto entonces el «sí mismo» se tiene a sí mismo, como responsable y libre al mismo tiempo, dado que se ha encontrado —manifiesto a sí mismo en un sentirse a sí mismo— consigo mismo en su actuar responsable y libre respecto a sí mismo. En ello se plasma el modo de ser de la «conciencia práctica de sí mismo», que no remite a nada externo a la vida —a una ley impuesta— sino a la vida misma en su ejecución o acción en tanto que legalidad o forma básica de todo comportamiento concreto. Sólo en este sentido, según Heidegger, habría que hablar

<sup>29</sup> «Con extraordinaria finura —explica R. Rodríguez— Heidegger hace notar qué algo que es notoriamente verdadero: el sentirse del sentimiento no es en modo alguno una forma de reflexión [...] muy al contrario el darse cuenta mismo tiene el mismo carácter que el sentimiento, está embargado del mismo tenor que el estado que revela [...]. Por eso es tan decisiva la capacidad revelativa del sentimiento, porque pone de manifiesto caracteres del yo que sólo son accesibles en él y que no resultan alcanzables por la autoconciencia teórica, la aperecepción trascendental» (2015, p. 207).

<sup>30</sup> Kant lo expresa diciendo que se trata de una libre sumisión a la ley que, por una parte, coharta las inclinaciones habituales —sentido negativo— pero por otra parte libera —en sentido positivo y propio— para la propia autodeterminación de cada uno en sus acciones (AK V, p. 74 y ss). En efecto, también para Heidegger los análisis kantianos acerca del respeto no hablan tanto de negatividad del sometimiento a la ley sino de la libertad que se encuentra en el fondo de toda acción. «Respeto significa responsabilidad hacia uno mismo y esto, a su vez, significa ser libre —dice Heidegger. Ser libre no es una propiedad del hombre, sino que es sinónimo de obrar moral. Pero obrar es hacer. Por tanto, el modo específico de ser de la persona moral se encontraría en el hacer libre» (GA 24, p. 200. Trad.: p. 181).

de un *formalismo* en la filosofía práctica kantiana, pero que no remite en realidad a unas determinaciones ónticas y éticas, sino más bien ontológicas, esto es: al sentido originario de la vida práctica, cotidiana, habitual e inmediata del ser humano, que se tiene a sí misma<sup>31</sup>. Es sólo a partir de estas determinaciones ontológicas o metafísicas de la esencia de la vida práctica desde las que el yo puede conocerse o comprenderse propiamente, tener conciencia del sí mismo [*Selbst*] como tal. Del siguiente modo lo explica Heidegger:

Este sentimiento de respeto es el auténtico modo en el que la existencia del hombre se pone de manifiesto, no en el sentido de un puro darse cuenta, o un tomar conocimiento [*Feststellens, Zur-Kenntnis-Nehmens*], sino en el sentido de que, en el respeto, *soy yo mismo*, es decir, *actúo* [*ich selbst bin, d.h. handele*]. El respeto ante la ley significa *eo ipso* actuar. [...] Sólo en la responsabilidad el yo se devela a sí mismo, y, ciertamente, no el yo en un sentido general como conocimiento de un yo en general, sino el yo que en cada caso es mío [*das Selbst als je meines*], el yo en tanto que yo siempre fáctico e individual (GA 24, p. 194. Trad.: p. 176).

En esta interpretación del sentimiento moral del respeto en Kant se manifiesta por lo tanto el fenómeno ontológico del «cuidado de sí mismo» [*Selbstsorge*]. Vemos claramente que el cuidado de sí no es un puro conocimiento del yo sino una manifestación del sí mismo fáctico e individual, pero un «cuidado de sí mismo» que sin embargo no consiste en una mera relación ética de la vida consigo misma, según el concepto antiguo de ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, en tanto que principio para el cuidar del estado de la propia vida o de la propia felicidad, de los sentimientos y emociones implicados en las acciones<sup>32</sup>. Kant había rechazado de hecho este tipo de acercamiento a la ética para una fundamentación de las costumbres en un sentido metafísico (AK IV, p. 406 y ss.)<sup>33</sup>, y por ello su pretensión era la de fundamentar una ética formal que, según la interpretación heideggeriana, no es tanto una ética como una ontología de la vida en sus elementos prácticos, esto es, en las relaciones

<sup>31</sup> Como recalca R. Rodríguez (2015, p. 201 y ss.), Heidegger pone en evidencia que la filosofía moral kantiana, en tanto que ejercicio de fundamentación de la «conciencia moral común», busca mostrar cuál es el origen de ésta, la cual a su vez sirve como el punto de partida y comprensión pre-ontológica de la existencia a un cierto análisis fenomenológico y ontológico que está realizando Kant. Lo que está haciendo Heidegger es insistir en estos análisis fenomenológicos de Kant, y no sólo se apropia de ellos para su propia lectura fenomenológica, como se suele interpretar (Langbehn, 2016)

<sup>32</sup> La noción heideggeriana de «cuidado de sí mismo» ha sido sin embargo interpretada a veces en línea con la tradición ética y filosófica de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, que supone a su vez un tipo específico de conocimiento del yo a través del trato práctico consigo mismo: el yo como lugar al que remite el cuidado —las acciones y preocupaciones humanas— en lugar de remitir directamente al mundo. En este sentido también se ha vinculado la noción de *Selbstsorge* de Heidegger con la de *souci de soi* que Foucault (2001) toma explícitamente de esta tradición ética desde la Antigüedad en tanto que principio para una «hermenéutica del sujeto». A pesar de que Heidegger remita señaladamente a la misma tradición para elaborar su propia conceptualidad filosófica, es necesario distinguir los planos de análisis de la vida y del cuidado, que en el caso de Heidegger suponen una destrucción de la idea de yo o subjetividad y su reconstrucción desde una metafísica de la esencial trascendencia en el mundo, de la libertad para el ser —que en el *Dasein* es ser-en-el-mundo— y del ser como fundamento ontológico de la existencia.

<sup>33</sup> Kant no rechaza la aspiración a cuidar de la propia felicidad, pero sí que se opone a que esta forma de «cuidado de sí mismo» o «cuidado de la propia felicidad» [*Sorgen von der Glückseligkeit*] se considere la fundamental o fundamentación de todo comportamiento humano. Así lo explica el mismo Kant: «*die reine praktische Vernunft will nicht, man solle sie Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben (...). Es kann sogar in gewissen Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen (...). Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht sein*» (AK V, p. 93).

que el *Dasein* mantiene con las cosas y personas en su mundo-en-torno y compartido [*Um- und Mitwelt*].

Los análisis kantianos sin embargo, en opinión de Heidegger, todavía están atados por dos amarras: la consideración óptica de los fenómenos de la vida y la conceptualidad de la tradición filosófica<sup>34</sup>. Un análisis fenomenológico y ontológico del «sí mismo» ha de liberarse de ellas. En opinión de Heidegger, el avance kantiano más importante hacia este sentido propio de considerar la existencia —liberado de la ontología fundamental de la tradición— estaría representado por la convicción kantiana que resulta precisamente del análisis del sentimiento moral del respeto implicado en la ley moral:

*Getetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetz sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativ, d.i. praktischen Getetzes, liegen.*

*Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seiner sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden (AK IV, p. 428)<sup>35</sup>.*

En este texto se evidencia que la fundamentación de la metafísica de las costumbres no recae en realidad en una ley moral o en una obediencia a la ley, por muy formal que sea —como imperativo categórico—, sino que reposa en el «existir» [*existieren*] propio de cada uno: del «*Dasein* en sí mismo» [*Dasein an sich selbst*] (Lotz, 2005, p. 93). La estructura de la esencia del ser humano que fundamenta su acción o ejecución de la vida es, en la terminología de Kant: ser un «fin en sí mismo» [*Zweck an sich*], en lugar de ser un «medio» [*Mittel*] que remite a otro ente<sup>36</sup>. En terminología heideggeriana, Kant está hablando aquí de la «existencia» [*Dasein*] que en su «sí mismo» [*Selbst*] no remite a ningún otro ente sino a su propio ser en tanto que «por mor de sí» [*Umwillen seiner*]. La estructura ontológica del *Worumwille*n o «por-mor-de» que radica en el *Selbst* o «sí mismo» como «por mor de sí» [*Umwillen seiner*] es aquello que Kant habría vislumbrado como fenómeno al reconocer al ser humano como un fin en sí mismo por el hecho de existir, y de tal forma que esta estructura implica el ontológico «cuidado de sí» [*Selbstsorge*]: el modo de ser de la preocupación por las cosas y solicitud por las personas (el cuidado o *Sorge*) que tiene cada *Dasein* en tanto que «por mor de» último o «por mor de sí».

La «conciencia práctica de sí mismo», según la estructura del respeto como un «sentirse», «hacerse manifiesto» o «tenerse» a sí mismo, revela además *cómo* —el modo

<sup>34</sup> «El análisis del respeto y de la persona moral no pasa de ser un intento, aunque inmensamente importante, de sacudirse inconscientemente el peso de la ontología tradicional» (GA 24, p. 209. Trad.: p. 188). En Kant se da pues un intento por definir propia y ontológicamente al ser humano pero vehiculado todavía por la distinción entre lo teórico y lo práctico que no es en absoluto originaria (GA 24, p. 207).

<sup>35</sup> [«Pero si suponemos que hay algo *cuya existencia en sí misma* posee un valor absoluto, algo que, como *fin en sí mismo*, puede ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de una posible imperativo categórico, es decir, de una ley práctica. Ahora yo digo que el hombre, y, en general, todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo y no sólo como *medio* para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales» (Trad.: p. 102)].

<sup>36</sup> Éstos son los términos subrayados por Kant en el texto citado, que Heidegger tiene a la vista en su interpretación del concepto básico de «ser humano como fin en sí mismo» de la filosofía práctica kantiana (GA 24, p. 195).

formal-ejecutivo o existencial en que— se encuentra y comprende además esta estructura ontológica fundamental<sup>37</sup>. Ahora bien, Heidegger advierte que el descubrimiento de estos fenómenos habría ido a la par en el caso de Kant de una ocultación de los mismos, desde el momento en que para Kant la categoría de fin expresa sobre todo un valor ético —el valor de cada persona como valor absoluto de cualquier acción<sup>38</sup>— en lugar de una estructura ontológica de la existencia: el «cuidado de sí mismo» [*Selbstsorge*] y el «comprenderse a sí mismo» [*Sichselbstverstehen*] que ésta entraña.

#### 4. La comprensión trascendente de sí mismo del *Dasein*.

Según todo lo dicho, la *Selbstsorge* y el *Sichselbstverstehen* de la «conciencia práctica de sí mismo» que Heidegger descubre en Kant sólo se reconoce en un sentido propio en el horizonte metafísico de la «trascendencia». Heidegger explica claramente que «trascendencia significa: *comprenderse a partir del mundo*» (GA 24, p. 425. Trad.: p. 358), a partir de las cosas y personas con las que uno frecuentemente trata, y éste es también el significado de la *Selbstsorge* entendida correcta y ontológicamente —no como *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* sino— en tanto que *Selbstverständnis*. La comprensión de sí mismo del *Dasein* es siempre entonces —y a distancia de la concepción epistémica del conocimiento inmanente del yo mismo, y el mismo yo trascendental— *comprensión trascendente de sí*.

El horizonte metafísico de la «trascendencia» del que hablamos es asimismo un horizonte temporal porque trascender el ente en el mundo equivale a temporalizarse la existencia siendo-en-el-mundo. De ahí que Heidegger dé cuenta también del carácter temporal originario —localizado por Kant en la imaginación trascendental— de la «conciencia práctica de sí mismo» según el sentimiento de respeto a la ley moral. En el *Kantbuch* dice que «sólo el origen de la razón práctica en la imaginación trascendental permite comprender por qué, en el respeto, no se aprehende objetivamente ni la ley ni el sí-mismo que actúa, sino que se patentizan ambos de una manera más originaria, no objetiva y no temática, como un deber y un actuar que forman el ser-mismo no reflexionado y actuante [*Sollen und Handeln offenbar sind und das unreflektierte, handelnde Selbst-sein bilden*]» (GA 3, p. 160. Trad.: p. 139)<sup>39</sup>.

La mera acción o ejecución de la vida constituye el «ser-sí-mismo» [*Selbst-sein*], previamente a toda reflexión teórica —donde un sujeto se reconocería actuante según

<sup>37</sup> Interpretando los análisis kantianos del sentimiento moral de respeto, Heidegger descubre entonces en tal sentimiento un «encontrarse afectivo fundamental» (*Grundbefindlichkeit*), por cuanto da cuenta del ser más propio del *Dasein*. En este sentido estas interpretaciones fenomenológicas se vinculan claramente a los análisis del fenómeno de la angustia (*SuZ*, § 40) o los del aburrimiento profundo (GA 29/30, § 37 y ss.), pero no creo que unos análisis heideggerianos puedan ser reducidos a otros, como hacen algunos intérpretes —que reducen por ejemplo los análisis del respeto de GA 24 a los de la angustia de *SuZ* (Lotz, 2005, p. 95) — porque los diferentes *Grundbefindlichkeiten* analizados por Heidegger manifiestan aspectos ontológicos diferenciados de la existencia.

<sup>38</sup> Como explica Heidegger, Kant expresó la estructura existencial de la *Sorge* «con las categorías ontológicas tradicionales, con la categoría de fin, y que simultáneamente a esta constatación y determinación del hombre como fin en sí mismo lo concibe como un ente que tiene en sí mismo un valor absoluto. Aquí, y esto es muy claro, trata de determinar con más precisión la constatación ontológica de la existencia como fin en sí mismo introduciendo el pensamiento del valor» (GA 21, p. 221. Trad.: p. 179).

<sup>39</sup> La autoafección de la imaginación trascendental y la autoafección del sentimiento de respeto por la ley moral remiten en efecto al origen ontológico de la vinculación entre temporalidad y mismidad del *Dasein* (Rogozinski, 2002, pp. 46 y 53).

una ley o deber objetivo— porque el «sí mismo» no *es* sino la temporalización extática (la mismidad *es* ontológicamente la temporalidad de la existencia)<sup>40</sup> o trascendencia de la existencia (la mismidad *es* ontológicamente la trascendencia metafísica)<sup>41</sup>, por cuanto además se comprende a sí misma a partir del mundo.

La comprensión de sí mismo a partir del mundo, esto es, la trascendencia que remite directamente al «sí mismo» del *Dasein* como *Selbstsorge*, no entraña por lo tanto ningún tipo de reflexión teórica ni ninguna percepción interna<sup>42</sup>, pero sí esta curiosa autoafección moral o conciencia práctica de sí mismo que Kant ha descrito como un «sertirse» y «hacerse manifiesto» y que significan un «tenerse» en la propia acción libre y responsable. El «tenerse a sí mismo» se da entonces como comprensión de sí mismo según lo que llamará Heidegger en *Ser y tiempo* el «encontrarse» afectivo [*sich-befinden*]<sup>43</sup> en el mundo. Citaremos para acabar por extenso una interesante referencia de Heidegger al respecto en la importante lección de verano de 1927 que hemos estudiado:

El yo está presente al Dasein sin reflexión y sin percepción interna, *antes* de toda reflexión [*vor aller Reflexion*]. La reflexión, en el sentido de un volver atrás, es sólo uno de los modos de *aprehensión* de sí [*Selbsterfassung*], pero no el modo primario de descubrirse a sí mismo [*Selbst-Erschließung*]. El modo en el cual el yo se devela a sí mismo en el Dasein fáctico [*im faktischen Dasein*] puede, sin embargo, ser llamado adecuadamente reflexión, aunque entonces no debemos entender esta expresión como habitualmente se la entiende, como significando la fascinación del yo que se repliega sobre sí mismo, sino como significando un contexto tal como el que se manifiesta en la acepción óptica de «reflexión». En este caso reflejar [*Reflektieren*] significa refractar sobre alguna cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa. [...] el Dasein no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean. *Se encuentra* [*findet sich*] primaria y constantemente *en las cosas*, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Cada uno de nosotros es aquello que persigue y aquello por lo que se preocupa. En cada momento, nos comprendemos a nosotros mismos y a nuestra existencia a partir de lo que perseguimos y de lo que nos ocupamos. [...] El Dasein no necesita de una especial clase de observación ni de un espionaje del yo para tenerse a sí mismo [*um das Selbst zu haben*], sino que, al darse de forma inmediata y apasionada al mundo, el propio yo del Dasein se refleja en las cosas [*selbst scheinend das eigene Selbst des Daseins aus den Dingen wider*] (GA 24, pp. 226-227. Trad.: p. 201).

<sup>40</sup> «Quizá sea precisamente el tiempo lo *a priori* del yo —el tiempo, sin embargo, en un sentido más original que el que Kant fue capaz de concebir», explica Heidegger en GA 24, p. 206. Trad.: p. 186.

<sup>41</sup> Como aclara Heidegger en la conferencia de 1929 sobre la esencia del fundamento: «*En el traspasamiento el Dasein llega en primer lugar a ese ente que él es y llega a él en cuanto él «mismo».* La trascendencia constituye la mismidad. Pero, nuevamente, nunca constituye sólo y en primer lugar ésta, sino que el traspasamiento concierne siempre también simultáneamente a eso ente que el Dasein «mismo» *no* es. Mejor dicho: sólo en el traspasamiento y mediante él se puede llegar a distinguir y decidir dentro de lo ente, quién es, cómo es y qué no es un “Mismo”» (*Vom Wesen des Grundes*, en GA 9, pp. 138-139. Trad.: p. 121).

<sup>42</sup> Es decir, ningún tipo de reflexión o apercepción teórica, al estilo de la autoconciencia trascendental (de la kantiana *personalitas transcendentalis*), pero tampoco ningún tipo de aprehensión o percepción sensorial interna, al modo de la autoconciencia empírica (de la *personalitas psychologica*). La primera tendría un contenido limitado a la conciencia de la pura espontaneidad del pensar (es decir, de la apercepción trascendental), y la segunda el contenido ilimitado de todos mis actos mentales posibles (Klemme, 2016, p. 121), pero en ambos casos se trata de un “contenido”. La autoconciencia práctica no remite a un contenido —ni más subjetivo ni más objetivo— sino a la ejecución de todo acto como propio.

<sup>43</sup> En *Ser y tiempo* se habla de la *Befindlichkeit* (que se traduce por «disposición afectiva» o «encontrarse afectivo» en el mundo) como uno de los tres modos cooriginarios de ser el cuidado del *Dasein* (*SuZ*, p. 134 y ss.).

Con esto Heidegger se refiere a una reflexividad no teórica sino más bien comprensiva a partir del mundo y de la trascendencia en el mundo del *Dasein*, es decir, vinculada a la mirada [*Sicht*] —ya sea hacia las cosas del mundo o circunspección [*Umsicht*], o también hacia las personas del mundo, desde la consideración [*Rücksicht*] hasta la indulgencia [*Nachsicht*] (*SuZ*, p. 123. Trad.: p. 147)— que se vuelve sobre sí misma en un reflejar en sí mismo el *cuidado en el mundo*. Esta sería la primera y más cotidiana forma de comprenderse a sí mismo [*Sichselbstverstehen*] en el mundo<sup>44</sup>. Pero esta «comprensión de sí» lo es como un «encontrarse» (*Sichfinden*), que en la filosofía práctica kantiana Heidegger descubre como un «encontrarse afectivo» (*Befindlichkeit des Selbst*) en el mundo, tal y como había reconocido Kant en el sentimiento del respeto hacia la ley moral, es decir, en el sentimiento básico para él de la referencia del yo que actúa hacia las cosas con que se encuentra y hacia las personas con quienes se encuentra en el mundo.

## Referencias

- FOUCAULT, Michel (2001). *L'Herméneutique du sujet. Cours du Collège de France 1981-1982*. Paris: Seuil-Gallimard.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, César (2011). “*Sum moribundus versus sum transcendens*: El debate sobre la conciencia en Heidegger y Kant”, en *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, 54, pp. 149-166. Disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/152491>
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991. [Trad.: (2a ed. 1981). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE].
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976. [Trad.: (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza].
- HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976. [Trad.: (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza].
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975. [Trad.: (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta].
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978. [Trad.: (2008). *Fundamentos metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis].
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, ed. Claudius Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die*

<sup>44</sup> «Por ello la cotidiana comprensión de sí mismo del *Dasein* no depende tanto de la extensión y penetración de nuestro conocimiento de las cosas como de la inmediatez y originalidad del ser-en-el-mundo», explica Heidegger en GA 24, p. 229. Trad.: p. 203.

- Philosophie*, ed. Hartmut Tietjen. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, GA 41, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984. [Trad.: (1964). *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Sur].
- HEIDEGGER, Martin, GA 64, *Der Begriff der Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004. [Trad.: (1999). *El concepto de tiempo* (Conferencia). Madrid: Trotta].
- HEIDEGGER, Martin, *SuZ, Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 11a ed., 1975. [Trad.: (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta].
- HEIDEGGER, Martin / JASPERS, Karl, *Briefwechsel 1920-1963*, eds. Walter Biemel y Hans Saner. München / Frankfurt a. M.: Piper / Klostermann, 1992. [Trad.: (2003). *Martin Heidegger / Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Síntesis].
- JARAN, François (2010). *La Métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest: Zeta.
- KANT, Immanuel, AK IV, *Kritik der reinen Vernunft. Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Berlin, 1911. [Trad.: (9a ed. 1990). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe].
- KANT, Immanuel, AK V, *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*, Berlin, 1913. [Trad.: (2a ed. 1981). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa-Calpe].
- KANT, Immanuel, AK VI, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*, Berlin, 1907. [Trad.: (2a ed. 1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza].
- KLEMME, Heiner F. (2016). “¿‘El yo propiamente tal’ (I. Kant) o ‘el originario ser sí mismo’ (D. Henrich)? Algunas características del concepto kantiano de autoconciencia”, en *Revista de Estudios Kantianos*, Vol.1, nº2, pp. 113-125. Doi: 10.7203/REK.2.2.9068
- LANGBEHN, Claus (2016). “From Kant to Heidegger. On the path from selfconsciousness to self-understanding”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 47, nº4, pp. 329-346.
- LOTZ, Christian (2005). “Non-epistemic self-awareness. On Heidegger’s reading of Kant’s practical philosophy”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 36, nº1, pp. 90-96.
- MARION, Jean-Luc (1989). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- PALACIOS, Juan Manuel (2003). *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*. Madrid: Caparrós.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- ROGOZINSKI, Jacob (2002). “Hier ist kein warum. Heidegger and Kant’s Practical Philosophy”, en RAFFOUL; PETTIGREW (eds.). *Heidegger and Practical Philosophy*. Albany: State University of New York Press, pp. 43-61.
- SAN MARTIN, Javier (2007). “Manifiesto por el sujeto trascendental”, en ÁLVAREZ (ed.). *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad. Cuaderno Gris*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 63-88.
- VERDÉS I RIBAS, Alejandro (2001). “Heidegger y la «apercepción trascendental»”, en *Convivium: revista de filosofía*, 14, pp. 189-196. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73199>
- VOLPI, Franco (2001). “«Más alto que la realidad está la posibilidad». La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía del joven Heidegger”, en DE LARA (ed.). *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*. Madrid: Plaza y Valdés, pp.13-42.