

La cuestión radical: Kant contra Heidegger

Viernes 6 de febrero de 1976

Muerte y tiempo, para ser pensados radicalmente, ¿deben tener como su última referencia la ontología, es decir, el pensar del ser en tanto ser? Este era el caso para Heidegger. Para éste, la muerte y el tiempo son pensadas como modalidades del ser en tanto ser. La muerte es fin del ser-en-el-mundo y en tanto fin se interpreta a partir del ser-para-la-muerte del hombre, que es pre-comprensión del ser esencialmente en cuestión en el hombre. La muerte como fin del ser-en-el-mundo caracteriza a la muerte como angustia. Muerte que se trata de incurrir en la angustia, como coraje y no como pura pasividad. Muerte en la que el ser-a-muerte se esboza como a-ser, como si tuviese su ser en el no aún. No hay otra epopeya fuera de la epopeya del ser. Ser es ser-en-cuestión; ser en cuestión es a-ser; a-ser es ser-ahí; ser-ahí es ser-en-el-mundo en cuanto ser-con-la-muerte, proyectarse en lo posible, y al proyectarse hacia lo posible, ser-en-su-totalidad-como-ser-ahí —y no como *Vorhandenes*.

De ahí una caracterización del tiempo, de un tiempo originario respecto al cual nuestro tiempo cotidiano no es más que caída, o bien, para emplear un término “no valorativo”, solamente una deriva. Incurrir en la angustia en tanto que posible es el a-venir originario (que es el que-ser mismo), porvenir comprometido en un pasado porque la angustia es una afectividad que comporta lo desde ahora y desde ya, lo ya-ahí. Toda la estructura del tiempo está sacada de la relación con la muerte, que es una modalidad del ser.

La ipseidad misma del ser-ahí es comprendida a partir del propio ser de éste, que iguala a su propia nada. La ipseidad arranca de su propia finitud. Es una modalidad del ser (no sólo: estoy en el ser — sino: las modalidades del hombre son las modalidades del ser). Hay aquí una reducción de todo lo humano a la ontología. El privilegio del *Dasein* reside en ello, en que existe ontológicamente. Todo lo que el hombre es, todas sus modalidades, son adverbios: no son

propiedades, sino maneras de ser. La humanidad del hombre se reduce al ser (véase en ese sentido la *Lettre sur l'Humanisme*, en la que ser hombre es estar al servicio del ser, formar parte de su aventura, ser pastor, guardián del ser). La humanidad del hombre dice relación con la preocupación por la muerte en sentido pleno. El tiempo del hombre es ese sentido de ser-para-la-muerte.

En este punto, una pregunta radical quiere plantearse. ¿Es siempre el sentido acontecimiento de ser? ¿Es el ser significación del sentido? La humanidad, en tanto y simplemente que orden sensato, razón, en tanto que sentido o racionalidad o inteligibilidad, en tanto que espíritu, y la filosofía en tanto que expresión del hombre, ¿se reducirán a la ontología? El punto de interrogación de todo preguntar ¿proviene de la pregunta qué significa ser? (Eso es lo que Heidegger afirma: no existe para él otra pregunta, aun si esa pregunta deviene inmediatamente en angustia por la muerte). ¿Acaso todo lo que se pone en juego en el ser es el mismo ser? (A través de esta pregunta se ponen en cuestión las primeras páginas de *Sein und Zeit*). ¿Acaso todo lo que se interroga en el hombre remite a la pregunta ¿qué es el ser? ¿O bien habrá tras esa pregunta una pregunta más cuestionante, de suerte que la muerte, a pesar de su certidumbre, no se reduciría a la cuestión o a la alternativa ser/no-ser? ¿La muerte se reduce únicamente a cerrar el nudo de la intriga del ser? ¿No asume acaso su sentido eminente en la muerte de los otros, para significar a través de un acontecimiento que no se reduce a su ser? En ese ser que somos ¿no se producen acaso “cosas” en las que nuestro ser no es lo primero que entra en línea de cuentas? Y si la humanidad no se agota en servicio del ser, mi responsabilidad por el Otro (en su énfasis: mi responsabilidad por la muerte del Otro, mi responsabilidad en tanto sobreviviente) ¿no despunta, acaso, tras la cuestión qué es ser —tras mi angustia por mi muerte? Y entonces ¿no demandará el tiempo una interpretación diferente al de una proyección hacia el porvenir?

Es preciso estudiar a continuación algunos aspectos de la historia de la filosofía en los que se atestan significaciones que la ontología no agota y que, por el contrario, pueden poner en cuestión la ontología en su pretensión de

aventura que engloba toda la humanidad. Heidegger nos acostumbró a buscar en la historia de la filosofía la historia misma del ser; toda su obra consiste en remitir la metafísica a la historia del ser. Mas, cualquiera sea el lugar que ocupa la gesta de ser, ¿no designa la historia de la filosofía otra inquietud? ¿Se inscribirá acaso el más allá del ser en la gesta de ser? La trascendencia del ser respecto al ente (trascendencia de la que Heidegger ha sabido revelar el sentido), ¿permite pensar éste a fondo? ¿No tiene acaso la inquietud de Dios otras significaciones en filosofía que la del olvido del ser y la errancia de la ontología? El Dios de la onto-teología, quizá ya muerto, ¿es el único Dios?, ¿no habrán otras significaciones de la palabra Dios? (Eso es lo que pensarían los “creyentes” —¡a lo menos aquellos que se presentan y se presentan bajo ese nombre!— al pensar la fe *más pensante* que la onto-teología, *más despierta, más lúcida*).

Reducir todo el esfuerzo filosófico al error o la errancia de la onto-teología es sólo una de las lecturas posibles de la historia de la filosofía.²³

Así, la filosofía kantiana ha sido reducida por Heidegger —que insistirá sobre todo en la *Crítica de la razón pura*— a primera exposición radical de la finitud del ser. Sin embargo, de las cuatro preguntas que según Kant se plantean a la filosofía (qué puedo saber, qué puedo hacer, qué tengo derecho a esperar y qué es el hombre), la última parece sobrepasar la primera con la amplitud de las otras dos. La pregunta *¿qué puedo conocer?* conduce a la finitud, pero *¿qué debo hacer?* y *¿qué es lo que estoy en medida de esperar?* apuntan más lejos y, en todo caso, en una dirección que no es la de la finitud. Esas preguntas no se reducen a la comprensión del ser, sino que conciernen el deber y la salvación del hombre.

En la segunda, si se la comprende formalmente, no hay referencia al ser. Que el sentido pueda significar sin referencia al ser, sin comprensión de ser dado, esto es por lo demás el gran aporte de la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*.

²³ Véase *Autrement qu'être...* p. X: “Mas entender a un Dios no contaminado por el ser es una posibilidad humana no menos importante y no menos precaria que la de arrancar al ser del olvido en que habría caído en la metafísica y la onto-teología.”

Entre las condiciones de constitución del fenómeno (= ser dado) figura, junto a espacio y tiempo, la actividad sintética del entendimiento según las categorías. Las categorías son constitutivas de lo dado: lo que podemos conocer es el ser dado del que son constitutivas las categorías. Mas para que exista lo dado es preciso apelar a la realidad *entera*, ese todo que es un ideal trascendental jamás dado, que no recibe jamás el predicado de ser, y en relación al cual los objetos dados de la experiencia son pensados en cuanto completamente determinados.

Ese ideal trascendental es una noción sensata, necesaria, mas sería errado pensarlo como ser. Pensarlo como ser es efectuar la prueba de la existencia de Dios, que es dialéctica, es decir aberrante. El ideal trascendental es pensado *in concreto*, pero Kant le niega el ser, guiado como está por el prototipo de ser que es el fenómeno. En ese sentido, la razón tiene ideas que van más allá del ser.

Esta posición, que confirma el carácter limitado del ser dado de todo sentido válido, es contradicha por la razón práctica. Kant vuelve a poner en cuestión la finitud al pasar al plano práctico. Hay un modo de significación práctica que sigue siendo, junto al acceso histórico al ser, el acceso a un sentido irrefutable —acceso a una significación en la que el después-de-la-muerte no puede ser pensado como una extensión *post-mortem* del tiempo anterior a la muerte— en el cual el después de la muerte tiene sus motivaciones propias. Hay una independencia total de lo práctico en relación al acceso cognitivo al ser. Así, la muerte incluida en la finitud del ser deviene un problema. El tiempo revela ser un concepto relativo.

Se plantea el problema de la conciliación de la moralidad con la felicidad, como si ese problema tuviera un sentido propio, independientemente de las verdades ontológicas de la *Crítica de la razón pura*. Kant muestra así la existencia en el pensar de significaciones que tienen sentido sin que por ello se reduzcan a la epopeya del ser.

Soy libre al respetar la ley moral, aunque teóricamente pertenezca al mundo de la necesidad. Dios y la inmortalidad del alma son exigidos por la razón para que sea pensable el acuerdo entre la virtud y la felicidad. Ese acuerdo exige,

con independencia de la aventura ontológica y *contra* todo lo que la ontología nos enseña, un *después*. Esa es una motivación peculiar al centro del ser que se desarrolla. No es que Kant piense, ciertamente, que sea preciso pensar una extensión del tiempo más allá del tiempo limitado; no aspira a una “prolongación de la vida”. Pero hay una esperanza, un mundo accesible a través de la esperanza, hay una motivación que es propia a una esperanza significativa. En la existencia determinada por la muerte, en esa epopeya del ser, hay cosas que no forman parte de la epopeya, significados que no se reducen al ser. Esa esperanza no puede tener una respuesta teórica, pero es una motivación propia. Esa esperanza ocurre en el tiempo y, en el tiempo, va más allá del tiempo.

Encontramos así en la filosofía práctica de Kant una respuesta a la segunda y tercera preguntas, respuesta que no se reduce a los términos en los que se conjuga el ser y lo dado, en los cuales aparece lo dado, que no se reduce a los términos de la primera pregunta (lo que no significa que Kant alcance a demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma).

La filosofía práctica de Kant muestra que la reducción heideggeriana no es obligatoria. Que, en la historia de la filosofía, puede haber una significación otra que la finitud.²⁴

²⁴ En contrapunto de este capítulo y del siguiente, releemos estas líneas de *Autrement qu'êre* (p. 166): “Si se tuviese el derecho de retener de un sistema filosófico un rasgo, olvidando todos los detalles de su arquitectura (aun cuando no haya detalle en arquitectura, según las profundas palabras de Valéry, válidas también para la construcción filosófica, en la que sólo el detalle impide un paso en falso), pensaríamos en este lugar en el Kantismo, que encuentra un sentido a lo humano sin medirlo a través de la ontología y distante de la pregunta ¿qué es? pretendidamente anterior, distante de la inmortalidad y de la muerte con las que tropiezan las ontologías. El hecho de que la inmortalidad y la teología determinan el imperativo categórico, indica la novedad de la revolución copernicana: el sentido que no se mide desde el ser o el no ser, determinándose, por el contrario, el ser a partir del sentido.

